مولانا

دیروز تا امروز، شرق تا غرب

فرانکلین دین لوئیس

ترجمه

حسن لاهوتی

Rumi

Past and Present East and West

Franklin D. Lewis

Translated by:
Hassan Lahouti

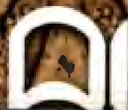


مولانا

دیروز تا امروز
شرق تا غرب

فرانکلین دین لوئیس

ترجمه
حسن لاهوتی



۱۰۰	۱
۲۱	۹

مولانا

دیروز تا امروز

شرق تا غرب

دربارهٔ

زندگی، معارف و شعر

جلال‌الدین محمد بلخی

تألیف

فرانکلین دین لوئیس

ترجمه

حسن لاهوتی



Lewis,Franklin D. — لوئیس، فرانکلین

مولانا دیروز تا امروز شرق تا غرب؛ دربارهٔ زندگی، معارف و شعر جلال‌الدین محمد بلخی / فرانکلین. دین. لوئیس، ترجمهٔ حسن لاهوتی. -- تهران، نامک، ۱۳۸۴.

۱۰۶۴ ص. مصور.

ISBN: 964-6895-44-1

عنوان اصلی: Rumi: Past and Present, East and West: The Life, Teaching and Poetry of Jalal al-Din Rumi, 2000.

فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.

چاپ چهارم، ۱۳۹۰

کتابنامه به صورت زیرنویس.

۱. مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد، ۶۰۴ - ۶۷۲ ق. --نقد و تفسیر. ۲. مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد، ۶۰۴ - ۶۷۲ ق. -- ترجمه‌های انگلیسی. ۳. شاعران ایرانی -- قرن ۷ ق. ۴. عارفان -- ایران -- سرگذشت‌نامه. الف. لاهوتی، حسن، ۱۳۲۳ - ، مترجم. ب. عنوان.

۸ م ۹ ل / PIR ۵۳۰۵	ل س ۸۴۹ م / ۳۱ / ۱ فا ۸
۱۳۸۳	۱۳۸۳

کتابخانه ملی ایران — ۸۳-۳۶۱۵۸ م



نامک در زبان پهلوی (فارسی میانه) به معنی کتاب و نامه می‌باشد

تهران، صندوق پستی ۴۱۹۷-۱۱۱۵۵ تلفن: ۶۶۹۵۶۸۷۷

مولانا: دیروز تا امروز، شرق تا غرب

دربارهٔ زندگی، معارف و شعر جلال‌الدین محمد بلخی

تألیف: فرانکلین دین. لوئیس؛ ترجمه: حسن لاهوتی

ناشر همکار: کتاب پارسه

چاپ چهارم: ۱۳۹۰

چاپ: خورشید ــ شمارگان: ۱۶۵۰ نسخه

شابک ۱-۴۴-۶۸۹۵-۹۶۴ — ISBN: 964-6895-44-1

به مناسبت

هشتادمین سال تولد آفتاب تابان جهان حکمت و عرفان،

حکیم فرزانه و عارف آزاده، حضرت علّامه

سیّد جلال‌الدین آشتیانی

(۱۳۰۴-۱۳۸۴ ش)

آفرین بر استاد شریف و دانشمند آقای فرانک لوئیس بادکه همت بلند و شوق فراوان ظریفش رنج و زحمت تألیف و تدوین چنین کتاب مهم و سودمندی را بر او هموار ساخت.
این کتاب عصارهٔ مطلوبی‌ست از بیشتر آنچه در طول افزون بر هشتصد سال که منتهی به سال ۱۳۷۹ است، دربارهٔ حضرت مولانا جلال‌الدین محمد مولوی بلخی رومی نگاشته شده است. «هم از بخت فرخنده فرجام» این کتاب است که جناب حسن لاهوتی ترجمهٔ فارسی آن را بر عهده گرفته است.

احمد مهدوی دامغانی

استاد دانشگاه هاروارد

مولوی و آثارش حقیقتِ مدام‌رویْ در انتشاری است که با گذشت زمان در جهان ما گسترده‌تر می‌شود. فرانکلین لوئیس از نظرگاهی به مولوی نگریسته که توانسته است چشم‌انداز بسیار وسیع و روشنی را از این فراخنای‌رویْ در گسترش در معرض دید خوانندگان بگذارد؛ چشم‌اندازی زیبا و رنگارنگ که نه‌تنها برای غربیان و شرقیان، بلکه برای ما که همواره با مولوی مأنوس بوده‌ایم، نیز دیدنی‌های بسیار دارد.

تقی پورنامداریان

استاد پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

کتاب فرانکلین لوئیس جامع‌ترین پژوهشی‌ست که تا به امروز دربارهٔ مقام بلند مولانا جلال‌الدین محمد بلخی به زبان انگلیسی انتشار یافته و منبعی است گزیرناپذیر برای اهل تحقیق و عموم خوانندگان. این کتاب که بر اساس متون اولیه و ثانویه تألیف شده است، تصویری دقیق از محیط اجتماعی، تاریخی و مشرب و مسلک مولانا ارائه می‌دهد و از تأثیر تعالیم او بر دیگران سخن می‌گوید. *مولانا، دیروز تا امروز، شرق تا غرب*، شامل تحقیقی است انتقادی و پردامنه دربارهٔ برداشت غربیان امروز از سخن و اندیشهٔ مولانا جلال‌الدین.

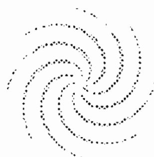
ویلیام چیتیک

استاد دانشگاه استونی‌بروک، نیویورک

کتاب *مولانا، دیروز تا امروز، شرق تا غرب*، یکی از ارزنده‌ترین آثاری است که در چند سال اخیر درحوزه مولوی‌شناسی به حلیهٔ طبع آراسته شده است. دکتر فرانکلین لوئیس، استاد دانشگاه شیکاگو، ابعاد تازه‌ای از تحقیقات مولوی‌شناسی را در این کتابِ ارزنده مطرح می‌کند و استاد لاهوتی، یکی از مبرّزترین مترجمان معاصر، با ترجمهٔ دقیق و زیبای خود از این کتاب، رایحهٔ دل‌انگیز افکار مولانا را به مشام جان خوانندگان فارسی‌زبان می‌رساند.

مهدی امین رضوی

استاد دانشگاه مری واشنگتن



فهرست مطالب

سخن مترجم دربارهٔ چاپ دوم

واقعه‌های ناخوش روزگار گاهی رویدادهای خوش در پی دارد، گاهی هم ندارد. یکی از آن ناخوشهای نومیدکنندهٔ روزگار ما که رویدادی خوش در پی ندارد، رواج بازار کتابهای کوچه‌بازاری بی‌محتواست که با کمال تأسف شمار خوانندگانش چندصد برابر خوانندگان کتابهای پژوهشی و دانشگاهی است. ناگفته نماند که این اتفاق خاص کشور ما نیست. مثلاً در آمریکا با وجود آن‌همه دانشگاه و مراکز کوچک و بزرگ پژوهشی، شعرهای متوسط و کوچه‌بازاری آقای کلمن بارکس که آنها را به‌نام *«رومی»* منتشر می‌سازد و به‌گزاف مدعی است که ترجمه مطابق با اصل سخنان مولانای ما به‌زبان محاوره‌ای مردم آمریکاست، در میان عامه اهالی آن قارهٔ بی‌در و پیکر مشتریان پروپاقرص دارد و افاضات عامه‌پسند او که در قالب شعر آزاد و به صورت جزوه‌هایی صدبرگی – شاید هم هشتاد برگی یا صد و ده بیست برگی – انتشار می‌یابد چنان آوازه‌ای پیدا کرده که حتی اهالی ادب‌شناس بزرگترین دانشگاه ایران را هم تحت تأثیر قرار داده است. سرایندهٔ آمریکایی این اشعار متوسط در صبح روز ۲۷ اردیبهشت ۱۳۸۵، طی مراسمی که در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران برگزار شد بر مولانادوستان ایرانی منّت نهاد و دکترای افتخاری دانشگاه تهران را در رشتهٔ ادبیات فارسی دریافت داشت، اما در همه جا به‌زبان رسا اعلام کرد که فارسی نمی‌داند و با عالم عرفان ایران و اسلام آشنا نیست، بلکه «روش قلبی!» را از عارفی سریلانکایی به‌نام «باوا محیی‌الدین» آموخته است. لابد استادان دانشمند و ادب‌سنج گروه ادبیات فارسی دانشگاه تهران شعرهای آمریکایی آقای بارکس را جزو آثار ارزنده و بی‌همتای پژوهشی جهان در زمینهٔ مولاناپژوهی و ادب فارسی ارزیابی کرده‌اند که به ایشان دکترای افتخاری ادبیات فارسی تقدیم داشته‌اند! در همین کتاب *مولانا، دیروز تا امروز، شرق تا غرب* که اکنون پیش روی شماست، خواهید خواند که شعرهای رومی آقای بارکس تاکنون به هیچ‌یک از مراکز دانشگاهی و پژوهشی آمریکا راه نیافته است و دارای اعتبار علمی نیست. با کمال تأسف، این رویداد در شمار آن واقعه‌های ناخوش است که برای مولانا جلال‌الدین و شمس تبریزی و دوستداران ایرانی آنها مایه مسرت خاطر نیست، مگر خلافش ثابت شود.

اما از اتفاقات خوش بگوییم که گاهی در پی اتفاقات ناخوش اسباب دلگرمی آدمی را فراهم می‌سازد. چاپ دوم کتابی مثل *مولانا، دیروز تا امروز، شرق تا غرب*، در ایران ما که بهترین آثار پژوهشی خاصه در زمینه‌های ادبی و فلسفی و عرفانی، امروزه، با شمارگان پانصد تا هزار نسخه انتشار می‌یابد، هم شگفت‌آور است و هم امیدبخش و البته، یکی از آثار خوشی است که در پی فروش دوهزار نسخه چاپ اول آن دل ما را گرم می‌دارد تا باور کنیم که خوانندگان آثار پژوهشی بیش از دوهزار نفر است. خبر خوش دیگرش این است که چاپ دوم این کتاب پیراسته‌تر از چاپ اول آن عرضه می‌شود. نباید این تجربه را از یاد ببریم که متأسفانه بهترین چاپ هر کتابی، در ایران ما، چاپ اول آن نیست. مثلاً، ناشر محترم و ویراستار دانشمند و مترجم جان‌برکف همین کتاب، هر سه نفر – افزون بر نمونه‌خوانان دقیق چاپخانه – نمونه‌های چاپی آن را به دقت خواندند و غلط‌گیری کردند. با این وصف باز هم چاپ اول کتاب ما بی‌غلط از کار درنیامد. مترجم بی‌مقداری که بنده باشم، گناه همه این لغزشهای چاپی و غیرچاپی را بر گردن می‌گیرم و از این جهت سخت احساس شرمندگی می‌کنم. اکنون که چاپ دوم این کتاب تقدیم مولوی‌پژوهان و مولانادوستان سخن‌شناس ایرانی می‌شود آن اتفاق خوش افتاده است: خوشحالم که فرصت رفع غلطهای چاپ اول به‌همت مردانهٔ جناب آقای علی فرح‌پور میسر گشت.

از فرح‌پور بگوییم. این مرد شریف که در کنج کتابخانه‌اش در شهر جدید سهند بی‌سروصدا نشسته، از

صادق‌ترین عاشقان عالم دانش و معرفت، خاصه مولانا جلال‌الدین بلخی و مولانا شمس‌الدین تبریزی است و کمتر کتابی را می‌توان نام برد که در ایران دربارهٔ این دو عارف بلندآوازه نوشته شده باشد و او به دقت تمام آن را نخوانده باشد و بی‌اغراق می‌توان گفت که بیش از نیمی از نیروی بینایی خود را بر سر این سودا نهاده است. این ایرانی پاک‌نهاد چاپ اول کتاب حاضر را با دقت و حوصلهٔ بسیار از آغاز تا انجام خواند و انواع غلطها و اشتباههای آن را با ذکر جزئیات هریک، طی چندین ماه برای من فرستاد و بنده هم شاگردوار آنها را در متن کتاب اعمال‌کردم. به این‌سبب از دوست وارسته و دانشمند نکته‌سنج جناب‌آقای علی فرح‌پور سپاس‌گزارم و دعا می‌گویم که خداوند او و همسر باوفایش را تندرستی تمام بخشد و دلشان را شاد گرداند.

نکتهٔ دیگر دربارهٔ دکتر فرانکلین لوئیس نویسندهٔ دانشمند این کتاب است. دکتر لوئیس انسانی است بزرگوار، راست‌کردار، درست‌گفتار و امین به معنای تمام‌کلمه. شیوهٔ بیان نظر، استفادهٔ بجا از مآخذ و گذشته از همهٔ اینها، امانت‌داری در ترجمهٔ اشعار مولانا که امیدوارم روزی امکان انتشار آنها را پیدا کنم، نشان می‌دهد که او در کار پژوهشگری، خود را مقیّد به رعایت موازین علمی و پای‌بند به اصول اخلاقی و شرافت انسانی می‌داند. دکتر لوئیس به ایران و فرهنگ ایران‌زمین عشق می‌ورزد و نه‌تنها در حوزهٔ الهیات و ادبیات کلاسیک بلکه در زمینهٔ ادبیات امروز و حتی سینمای ایران نیز در آمریکا به پژوهش و تدریس مشغول است. بسیاری از آثار داستان‌نویسان امروز ایران را به زبان انگلیسی ترجمه کرده و آخرین اثری که از او منتشر شده ترجمهٔ همراه با حواشی کتاب *مقامات* عارف بزرگ شیخ احمد جام معروف به ژنده‌پیل است.[۱] بنابراین، دامنهٔ پژوهشهای ایران‌شناسی دکتر فرانکلین لوئیس میدانی بسیار فراخ، دست‌کم از مولانا جلال‌الدین بلخی تا نویسندگان و سرایندگان امروز ایران را دربر می‌گیرد. این تلاشهای عالمانه نشان می‌دهد که او در راه معرفی فرهنگ ما ایرانیان به جامعهٔ دانشگاهی و غیردانشگاهی غرب، با قدم صدق گام برمی‌دارد و این خصلت انسانی او در وادی پژوهشگری به‌راستی ستودنی است – خواه کسی به او دکترای افتخاری بدهد یا ندهد. اجازه بفرمایید همین‌جا اضافه کنم که دکتر فرانکلین لوئیس از دانشگاه اموری آتلانتا به دانشگاه شیکاگو رفته، با مرتبهٔ دانشیاری، در بخش زبانها و تمدنهای خاورمیانه آن دانشگاه بر کرسی استاد خود، دکتر حشمت مؤید که بازنشسته شده، تکیه زده، و در آنجا به خدمات آموزشی و پژوهشی خود در زمینهٔ ایران‌شناسی مشغول است.

پیش از آنکه سخن خود را به پایان برم، علاقه‌مندم از دوست فرهیخته جناب آقای غلامرضا خاکی سپاس‌گزاری کنم. این نویسندهٔ توانا که یکی از عاشقان بی‌ریای مولانای بزرگ است، مجموعهٔ عکسهای زیبایی را که در سفر قونیه از زاویه نگاه معرفت‌جوی خود برداشته بود در اختیار ناشر این کتاب قرار داد تا برخی از آنها را انتخاب کند و کتاب را به آن بیاراید.[۲]

از آقای محمد منبت‌کاران مدیر محترم نشر نامک نیز سپاس‌گزاری می‌کنم که هزینهٔ ناشی از تعویض فیلم و زینک صفحات بسیار را بر خود هموار کرد تا چاپ دوم این کتاب شایسته‌تر از چاپ اول آن به دست یاران مولانا برسد و با این رفتار نیک نشان داد که اصول انسانی عالم نشر یعنی تقدیم کتاب بی‌عیب و نقص به خوانندگان را بر کسب «دراهم معدود» ترجیح می‌دهد.

حسن لاهوتی

اول تیرماه هزار و سیصد و هشتاد و پنج – مشهد مقدس

---

1. Heshmat Moayyad and Franklin Lewis, *The Colossal Elephant and His Spiritual Feats*, Translated from Persian with Annotations, USA, 2004.

۲. جناب آقای خاکی سفرنامهٔ قونیه خود را منتشر کرده است. این سفرنامه بیشتر از این جهت ارزشمند است که مشاهدات عارفانهٔ نویسنده را با استفاده از تعالیم مولانا جلال‌الدین به زبانی لطیف و قلمی شیرین بیان می‌کند: غلامرضا خاکی، *سمت خیال دوست، سفرنامهٔ قونیه*، بازتاب، تهران، ۱۳۸۲.



دیباچهٔ مؤلف بر ترجمهٔ فارسی

خوشبخت نویسنده‌ای که کتابش به زبانی دیگر برگردانده شود! زیرا اثر نویسنده از این راه به یک جهان دیگری، یا حداقل به یک فرهنگ دیگری، معرفی می‌شود و خوانندگان بیشتری را با نتیجهٔ پژوهشهای آن نویسنده آشنا می‌سازد. در عین حال - اگر مترجم با نویسنده در کار ترجمه مشورت کند - نویسنده هم فرصتی برای تصحیح و تجدیدنظر در جزئیات کتاب خود به دست می‌آورد. آن‌وقت این نویسنده اگر توجه مترجمی زبردست و پخته و دقیق و آشنا با موضوع کتابِ خود را جلب کرده باشد، بی‌نهایت سعادتمند است، و با زبانی تازه برای خوانندگان جدید به گفت‌وگو درمی‌آید.

همچنین بود بخت بیدار نویسندهٔ این سطور با این ترجمه‌ای که به قلم آقای حسن لاهوتی صورت گرفت. آقای لاهوتی به کار ترجمه پرداخته بود و بعد از اتمام چند فصل کتاب، با من از طریق رایاپیک (ایمیل) تماس گرفت و چند سؤال مربوط به متن و کار ترجمه را در میان گذاشت. نزدیک به سه سال بدین وسیله با هم مکاتبه کردیم و پرسش و پاسخ رد و بدل کردیم. البته جناب آقای لاهوتی همهٔ زحمات ترجمه را خود بر عهده داشتند (از این چند سطری به زبان فارسی که به عنوان پیش‌گفتار نوشته‌ام، معلوم می‌شود که قلم من از ترجمهٔ روشن و شیرین کتاب به فارسی امروزی عاجز است)، اما فصلی چند از متن را با متن اصل مقابله کردم و در برگرداندن برخی از فقره‌های دشوار (معمولاً به خاطر اینکه شامل اطلاعات خاص فرهنگ روز آمریکا بود و فقط کسی که در این سرزمین به سر می‌برد آنها را می‌داند) با هم همکاری کردیم. با وجود اینکه ترجمهٔ دیگری از این کتاب - که من از آن آگاه نبودم - پارسال در ایران بیرون آمد، آقای لاهوتی ترجمهٔ خود را با دقت و زحمتِ قلم‌فرسا (یا شاید در این عصر که نوشته‌ها با رایانه نگاشته می‌شود، بهتر است بگوییم انگشت و

چشم‌فرسا) با کوششی خستگی‌ناپذیر به انجام رساند. نتیجهٔ این کار، کتاب حاضر است که در دست دارید.

مولانا: دیروز تا امروز، شرق تا غرب با فرض اینکه خوانندگانش بیشتر آمریکایی خواهند بود نوشته شد، و با دو هدف طراحی شد. اول از همه بگوییم که سه گفتمان مختلف دربارهٔ مولانا در دو سه دههٔ اخیر به‌وجود آمده است: گفتمان پژوهشی و دانشگاهی، گفتمان عرفانی (یا به اصطلاح گفتمان «صوفیان») و گفتمان مردم‌پسند و تجارتی. این سه گفتمان، همزمان ولی جدای از همدیگر، هرکدام به راه خود ادامه می‌دهد. با نوشتن این کتاب، نخست خواستم این سه گفتمان را تا حد امکان با هم پیوند زنم. شهرت و محبوبیت روزافزون مولانا در دهۀ ۱۹۹۰ قفسهٔ کتاب‌فروشیها را از «ترجمهٔ» اشعار مولوی (که اکثراً به دست افرادی که فارسی بلد نیستند انجام شده است!)، مقدمه و شرح بر اندیشه‌های او، نوار، ویدئو و حتی کارتهای تبریک و غیره سر ریز کرده بود. اگرچه این پدیده مولانا را به عموم معرفی کرده، سیل چنین آثاری نزدیک بود که او را به یک ستارهٔ جهان موسیقی تجارتی یا جهان ورزش تبدیل کند. سرانجام این سیل تهدید می‌کرد که دانش عمیقی را که از مطالعه و تحقیق در متون فارسی دربارهٔ اندیشه و نوشته‌های او فراهم آمده بود، با خود ببَرد و غرق کند.

دوم، با وجود اهمیت مولانا – که شاید محبوب‌ترین شاعر جهان اسلام، از بوسنی گرفته تا بنگال، باشد – و به رغم اعتراف جهانی به مرتبهٔ والای افکار عرفانی او، باز هم زندگی‌نامهٔ چنین شخصیتی تاریخی آن‌طور که باید و شاید برای ما روشن نبود. به نظر می‌رسید که با مطالعهٔ دقیق در متون اصلی که در چهل سال اخیر برای نخستین‌بار به صورت انتقادی به چاپ رسیده (مثلاً تصحیح علمی دیوان کبیر و معارف بهاءالدین ولد، معارف برهان‌الدین ترمذی، مقالات شمس، مکتوبات مولانا وغیره) ممکن است زنگار افسانه و خرافات تا اندازه‌ای بیشتر از آئینهٔ تاریخ زدوده شود تا چهرهٔ واقعی مولانا و نزدیکان و اطرافیانش را بهتر ببینیم. ضمناً می‌خواستم به خوانندگان غربی تأکید کنم که میراث خاص عرفان ایرانی و تفکّر اسلامی در خراسان و آسیای صغیرِ قرن هفتم هجری / سیزدهم میلادی اساس و پایهٔ افکار مولانا را تشکیل می‌داده و اینکه انگیزهٔ تلاشهای او «متابعت پیغمبر» بوده است.

نوشتن این کتاب سالی چند طول کشید؛ البته بیشتر از بیست سال است که آشنایی سطحی‌ام با اشعار مولانا شروع شده است. قبل از اینکه دانشجو بشوم مقدار کمی از ابیات مولانا را به ترجمهٔ انگلیسی خوانده بودم و بعد از سال ۱۹۷۹ که در دانشگاه برکلی در

کالیفرنیا به یادگیری زبان فارسی پرداختم، کم‌کم با اصل زبان مولانا انس گرفتم. از آن زمان به بعد شعر مولانا به زبان فارسی در کتابها ونوارها (چه آواز و چه دکلمه) در مراحل مختلف زندگی همراه من بوده است. اما فقط پس از اتمام پایان‌نامهٔ دکتری خود در دانشگاه شیکاگو در سال ۱۹۹۵ تصمیم به تألیف کتاب حاضر گرفتم. رساله‌ام در مورد حکیم سنایی و شکل‌گیری غزل فارسی، به عنوان یک قالب خاصّ ادبی، جایزه برده بود، ولیکن با این حال ناشران دانشگاهی در آمریکا هیچ رغبتی به چاپ پژوهشی در زمینهٔ ادبیات فارسی قدیم نداشتند – گویا بازار تحقیقات علمی در مورد شعر کلاسیک ایران به قدری بی‌رونق بود که حاضر نبودند هزینهٔ چاپ را قبول کنند. اما به خاطر محبوبیتِ ترجمه و ترجمه‌مانندِ اشعار مولانا به انگلیسی، فکر کردم کتابی در مورد مولانا می‌تواند ارائه شود که هم مورد استفادهٔ پژوهشگران جدّی و حرفه‌ای ادبیات و عرفان ایرانی باشد، و هم توجه آنهایی را که از راه ترجمه به شعر و اندیشهٔ مولانا علاقه‌مند شده‌اند جلب کند.

نمی‌دانم که این کتاب تا چه اندازه به کار مولوی‌شناسان در ایران کمک خواهد کرد، ولی امید دارم که بی‌فایده نباشد. در هر صورت مطمئن هستم که همکاری بین نویسندگان و برگردانندگان کتابهای فارسی به انگلیسی و انگلیسی به فارسی ثمربخش خواهد بود. این روشِ همکاری و مشورت بین مؤلف و مترجم طبیعتاً به کیفیت خود ترجمه می‌افزاید. علاوه بر این، شاید چنین همکاری‌ای بتواند دانش و دیدگاه مشترکی پدید آورد و اثر عمیق‌تری بر هر دو گفتمان علمی (یعنی گفتمان علمی به زبان انگلیسی و گفتمان علمی به زبان فارسی) بگذارد. عاقبتِ کار شاید به محرمی و همدلی بیانجامد. به قول مثنوی معنوی:

همزبانی خویشی و پیوندی است — مرد با نامحرمان چون بندی است
پس زبان محرمی خود دیگر است — همدلی از همزبانی بهتر است
غیر نطق و غیر ایما و سجل — صد هزاران ترجمه خیزد ز دل

مشورت در برگرداندن متون می‌تواند روزنه‌ای دیگر به هر دو فرهنگ و جامعه، ایران و آمریکا، باز کند. خیال می‌کنم که مولانا جلال‌الدین با این هدف همرأی می‌بوده است. اگر اجازه هست برداشتی امروزی یا استنباطی پسامدرن بکنیم، شاید بتوانیم این بیت مثنوی را بر چنین عقیده شاهد بیاوریم:

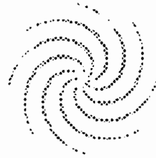
دوزخ است آن خانه کآن بی‌روزن است — اصل دین ای بنده روزن کردن است

در مورد خودم می‌دانم که همکاری با مترجم این کتاب باعث رفع بعضی اشتباهات چاپی و تجدید نظر در مورد بعضی خوانشها و یا جزئیات متن انگلیسی کتاب شد. هیچ‌کس مثل مترجم متخصص و دقیق متنی را بازخوانی نمی‌کند. اضافه بر این، وقتی که برای بار اول به تهران سفر کردم و خاک ایران را دیدم، توانستم با دوستی آشنایی از نزدیک برقرار کنم که تا آن روز فقط از راه ایمیل او را می‌شناختم. از دوست فاضلم، حسن لاهوتی، برای کار دقیق و رنج فراوانی که در برگرداندن کتاب حاضر به فارسی پذیرفتند، بسیار سپاس‌گزارم.

فرانکلین لوئیس

دولوث، جرجیا

روزنوروز ۱۳۸۴ / ۲۰ مارچ ۲۰۰۵



سخن مترجم

دربارهٔ این کتاب

امروز پس از گذشت هشتصد سال از تولد مولانا جلال‌الدین محمد بلخی و انتشار صدها کتاب و مقاله دربارهٔ او، به زبانهای مختلف دنیا، تازه‌ترین سؤال را در زمینهٔ مولاناپژوهی، دکتر فرانکلین لوئیس، محقق آمریکایی ادب فارسی در دانشگاه اموری آتلانتا مطرح می‌سازد: آیا «رومی» معاصر غربیان این روزگار همان چهرهٔ واقعی مولانا جلال‌الدین بلخی ایرانی را نمایش می‌دهد، یا نه این چهره، در طول قرون متمادی دگرگون شده و در دل و چشم هر گروه و هر قوم به رنگی دیگر جلوه کرده است؟ در شرق چطور؟ فارسی‌زبانان، خاصه ایرانیان، در این زمینه چه سهمی را به خود اختصاص داده‌اند. ترکها تا کجا موفق شده‌اند یا خواسته‌اند که چهرهٔ واقعی مولانا را حفظ کنند؟ دکتر فرانکلین لوئیس در این کتاب نشان می‌دهد که سیمای مولانا در طی اعصار چگونه تغییر پذیرفت و مولانای دنیای امروز، چه در غرب و چه در شرق، با مولانای روزگار دیروز تا کجا تفاوت دارد. این پژوهشگر بافراست آمریکایی می‌کوشد با تحقیقات مفصل خود چهره‌های گوناگونی را که سیاحان، صوفیان، نویسندگان، مترجمان، محققان رشته‌های مختلف، شاعران، هنرمندان - از نقاش گرفته تا آهنگ‌ساز، آوازخوان،ترانه‌سرا، فیلم‌ساز، باله‌پرداز و غیر آن - از کهن‌ترین ایام تا این زمان، از مولانا پیش چشم مردم دنیا مصوّر ساخته‌اند، به دقیق‌ترین صورت تحلیلی و انتقادی علمی، به خوانندگان مولاناپژوه خود نمایش دهد. سؤال دیگری را که فرانکلین لوئیس در این کتاب پاسخ می‌دهد این است که در دنیای رسانه‌های همگانی (mass media)، که قرن بیستم را به نام خود مشهور ساخت، به جز رسانهٔ کهن نوشتاری - کتاب و رساله - دیگر رسانه‌های

امروز - فیلم، ویدئو، سی‌دی، کاسِت، روزنامه، رادیو و تلویزیون و امثال آن و برتر از همه اینترنت و شبکه‌های جهانی آن - در معرفی چهرهٔ واقعی مولانا به جهانیان چه نقشی را ایفا کرده‌اند؟

نویسندهٔ دانشمند این کتاب، در مقدمهٔ مبسوط خود، از سرِ فروتنی یادآور شده است که کتاب او شاید آخرین تحقیق جامع دربارهٔ سرگذشت مولانا نباشد. منظور او از این سخن روشن است: یعنی که از این جامع‌تر و کامل‌تر هم باید دربارهٔ مولانا سخن گفت، که امیدواریم بگویند. امّا تا اینجا باید پذیرفت که بی‌تردید مولانا، دیروز تا امروز، شرق تا غرب کامل‌ترین و جامع‌ترین تحقیقی است که با استفاده از مستندات تاریخی و حذف افسانه‌های واهی دربارهٔ مولانا جلال‌الدین بلخی، آن‌هم با طرح سؤالاتی تازه و نگاهی تازه، نگاشته شده است. گرچه در بخشهای نیمهٔ اوّل کتاب نیز سخن تازه فراوان است امّا باید گفت که نیمهٔ دوم کتاب، یعنی آن قسمت که به تحقیقات مولاناشناسی و ترسیم چهرهٔ امروزی مولانا اختصاص دارد، سراسر شامل تحقیقاتی نو است که تابه‌حال به چنین صورتی انجام نگرفته است. ژرفا و گستردگی دامنهٔ تحقیقات دکتر لوئیس و تازگی شیوهٔ طرح آنها به او امکان داده است تا آنچه را که در گذشته و حال دربارهٔ مولانا گفته شده است، به میزان نقد و تجزیه و تحلیل علمی بسنجد و دربارهٔ راستی یا ناراستی و بیش و کمی آنها به‌کمک عقل سلیم و مآخذ مستند تاریخی به داوری پردازد. خوانندگان دانشمند این کتاب به هنگام مطالعهٔ آن به روشنی درخواهند یافت که نویسنده کوشیده است مطالب پیشینیان و سخنان محققان معاصر را از نگاهی عالمانه و دور از غرض بررسی کند و زوایای مبهم زندگی مولانا را در پرتو نگرشی محققانه و منتقدانه تا جایی که ممکن است، روشن سازد.

کتاب مولانای لوئیس را در واقع می‌توان به دو بخش اصلی و هریک از آن دو بخش را نیز به دو بخش بزرگ دیگر تقسیم کرد. یکی از دو بخش اصلی کتاب حاوی مقالاتی است مستند و تحلیلی دربارهٔ مولانای کهن، مولانایی که در ششم ربیع‌الاول سال ۶۰۴ قمری در خراسان به دنیا آمد و در پنجم جمادی‌الاخر سال ۶۷۲ قمری در قونیه از دنیا رفت. در این بخش، فصلی کامل به معرفی سلطان‌العلماء بهاء ولد، فصلی دیگر به برهان‌الدین محقق ترمذی، فصلی به شمس‌الدین تبریزی و چند فصل دیگر نیز به زندگانی خود مولانا، خاندان و جانشینان، آثار، تعالیم، معارف و اندیشهٔ مولانا اختصاص یافته که نیمی از کتاب را دربر گرفته است.

دومین فصل اصلی کتاب دربارهٔ مولانایی سخن می‌گوید که پس از درگذشت او به وجود آمد و رفته‌رفته طی قرنهای متمادی چهره‌ای دیگر پیدا کرد. جالب توجه آنکه این چهره در شرق به‌گونه‌ای پدیدار گشت و در غرب به‌گونه‌ای یا به گونه‌هایی دیگر. تحقیقات دکتر لوئیس در این کتاب به وضوح نشان می‌دهد که طریقت مولانا – از زمان سلطان ولد، بنیان‌گذار سلسلهٔ مولویان، به بعد دستخوش تغییراتی شد که چه بسا با روحیه و طرز تفکّر مولانا بیگانه بود. نه همین‌که امروز، در ترکیه، خاستگاه اصلی طریقت مولویان، جز مراسم خشک و بی‌روح سالانه سماع که برای ترویج صنعت گردشگری آن کشور انجام می‌گیرد و سماع‌گزاران حتی حق ندارند هنگام چرخ زدن احساس معنویت و روحانیت به دل خود راه دهند، و در واقع نمایش سماع به جا می‌آورند، نیز چند ساختمان کهن که یادگار روزگار پرشور و حال مولانای بزرگ است و جز زیارتگاه و موزهٔ قونیه که یاد مولانا و خاندان و برخی از یاران او را زنده می‌دارد، از آن‌همه صفای روح و دلدادگیها و عشقها که مولانای عارف واصل و پیروان او در آن روزگاران با معشوق الهی می‌باختند، هیچ خبری نیست – انگار همه افسانه بود.

در دیگر کشورهای اسلامی نیز از مولوی‌خانه‌ها و مولویان سماع‌باز آن کمتر اثری می‌توان جست. بنابراین، مولانا را در مشرق‌زمین، جز از طریق آثار و نوشته‌های مناقب‌نامه‌نویسان کرامت‌پرداز قرنهای دور و در روزگار ما جز از لابه‌لای صفحات کتابهای عالمانهٔ محققان نمی‌توان شناخت.

در این کتاب، فرانکلین لوئیس دربارهٔ آثار کرامت‌نویسان و پرده‌ای که آنان بر چهرهٔ واقعی مولانا کشیدند، به تفصیل سخن می‌گوید، و می‌کوشد این پرده را از روی واقعیتهای زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد کنار زند و خواننده را با چهرهٔ حقیقی مولانا آشنا سازد – که البته بیشتر جنبهٔ تاریخی دارد نه جنبهٔ نظری.

معرفی آثاری که دانشمندان مسلمان ایرانی، عرب، هندی، پاکستانی، ترک و غیر آن، خاصه در قرون اخیر، به شیوهٔ محققانه دربارهٔ مولانا نوشته‌اند و یا اقدام به انتشار نسخه‌های انتقادی آثار مولانا کرده‌اند، از نظر این نویسندهٔ تیزبین دور نمانده است. خوانندگان نکته‌سنج نیک درخواهند یافت که سیمای مولانای مناقب‌نامه‌نویسان با مولانای محققان شرق تفاوت بسیار دارد.

چهرهٔ تازه‌تری که دکتر لوئیس نخستین‌بار است از مولانا معرفی می‌کند و تاکنون در مآخذ دیگر دیده نشده و یا نگارنده بی‌خبر است، چهرهٔ قدیم و جدید مولانا در غرب است.

مولانا حدود دویست سال پیش،روزی قدم به اروپا نهاد. چهرهٔ این مولانا حالتی داشت که سیاحتگران اروپایی نیز دیپلماتهای اروپایی مأمور به ترکیه، در نوشته‌های خود از مولانا ترسیم کرده بودند که بی‌تردید باز هم مولانای قرن هفتم هجری قمری نبود؛ بلکه شخصیت دیگری بود که خطوط فکری او را گفته‌های عوام و شنیده‌های پیرمردهای کم‌حافظه ترسیم می‌کرد، و یا از تصوراتی رنگ می‌گرفت که از تماشای مراسم سماع در ذهن سیاحان اروپایی نشسته بود، حال آنکه از اسرار و دقایق این آیین روحانی بی‌خبر بودند و سماع را نوعی رقص می‌پنداشتند و مولویان را در اروپا درویشان چرخان یا رقصنده معرفی می‌کردند (که هنوزهم به همین نام معروف هستند)، و مولانا جلال‌الدین محمد را نیز رئیس و سرکردهٔ آنان می‌خواندند که در قرن سیزدهم، به اشارت شمس تبریزی، به‌زعم ایشان، دست از عارف و عامی کشید و جز چرخیدن و رقصیدن فکر و ذکری دیگر نداشت (امّا چنان‌که در این کتاب خواهیم دید، مولانا همواره با مردم می‌زیست، از شاه گرفته تا گدا).

باری، این تصویر، با ترجمهٔ اشعار مولانا به زبانهای اروپایی، که کشیشان و دانشمندان اروپا را متوجه افکار بلند و طیرانهای عارفانهٔ مولاناکرد، رفته رفته در مغرب‌زمین جای خود را به تصویر مولانای عارف و شاعر والامرتبه‌ای داد که همه را به حیرت و تعظیم در برابر عظمت خود واداشت.

از این زمان بود که اروپاییان تحقیقات عالمانهٔ خود را دربارهٔ مولانا آغاز کردند. در فصل مبسوطی که دکتر لوئیس دربارهٔ تحقیقات اروپاییان و عالَم مولوی‌شناسی در اروپا و آمریکا نوشته است، با نام و آثار دهها مترجم و محققی آشنا می‌شویم که هریک به‌نحوی در راه معرفی مولانا به جامعهٔ غرب کوشیدند و چهرهٔ او را چنان‌که با عنایت به آثار مولانا و تفکرات عرفانی اسلامی او شناختند، به‌تصویر کشیدند. آثاری که این محققان و مترجمان دانشمند تا به امروز خلق کرده‌اند، البته همه به یک‌اندازه از توان علمی بهره ندارد؛ در برابر آثار ارزشمند و تحقیقی غربیها، نوشته‌های سست و کم‌مایه نیز بسیار است و حتی در همین روزگار ما، افرادی دست به ترجمهٔ آثار مولانا زده‌اند که نه فارسی می‌دانند و نه اسلام را می‌شناسند. از این‌رو، نویسندهٔ هوشیار کتاب ما این آثار را از دیدگاه نقد عالمانه بررسی کرده و در ضعف و قوت این‌گونه آثار گاهی به تفصیل و گاهی به اختصار سخن گفته و گاهی نیز به اشارت گذشته، و در ضمن آن از نفوذ مولانا بر فرهنگ و ادب کشورهای مختلف نیز یادکرده، به تحقیقاتی که دربارهٔ مولانا به زبانهای گوناگون – از ترکی و فارسی و عربی و اردو گرفته تا انگلیسی و فرانسه و آلمانی و ایتالیایی و حتی بوسنیایی – به‌عمل آمده، نیز از

ترجمهٔ آثار مولانا به زبانهای دیگر، کتاب‌شناسی تحلیلی ـ انتقادی بسیار جالبی ارائه داشته که در نوع خود بی‌نظیر است و خواندنی.

دکتر لوئیس تحقیقات خود را در این باره تا آنجا ادامه داده که حتی رد پای افکار مولانا را در مراکز تحقیقات روان‌پزشکی و روان‌درمانی غرب نیز جُسته و به این ترتیب چهرهٔ علمی مولانای دانشمند ما را به‌تصویر درآورده، که حاصل کارگاههای تحقیقاتی دانشگاههای اروپایی و آمریکایی است.

با این‌همه، تصویر مولانای عارف و شاعر، چنان‌که تحقیقات دکتر لوئیس نشان می‌دهد، برای عامهٔ مردم مغرب‌زمین از همه گیراتر و جذاب‌تر است. گذشته از شعرهایی انگلیسی که به نام مولانا و با عنوانهای مختلف «رومی» به‌خصوص در آمریکا منتشر می‌شود و لوئیس ضمن نقدی عالمانه آنها را معرفی کرده است، امروز مولویان اروپایی و آمریکایی مراکزی از آنِ خود دارند که در آنجا با تعالیم و معارف مولانا و طبعاً گاهی با آیه‌ای از قرآن و کلامی از پیامبر آشنا می‌شوند و زن و مرد در کنار هم چرخ می‌زنند و سماع می‌گزارند؛ انتشاراتی دارند و کنفرانسهایی برگزار می‌کنند و چنین به نظر می‌رسد که مولویان قرن بیستم ساختمانها و مقابر مولویان قرن هفتم را به حکومت عرفان‌زدای ترکیه و سازمان گردشگری آن واگذاشته، طریقت مولانا را در غرب، خاصه در قارهٔ آمریکا از نو برپا داشته‌اند و بیست و یکمین نوهٔ پسری مولانا را چلبی بزرگ خود می‌دانند که او نیز مشایخی را در کشورهای مختلف ــ از ایران گرفته تا ترکیه و اروپا و آمریکا ــ برای هدایت مولویان امروزی تعیین کرده است. نکتهٔ جالب در این میان آن است که گروههای دیگری از غربیان که گرد عَلَم «روحانیت / معنویت عصر جدید» سینه می‌زنند و نه محراب و مسجد می‌شناسند و نه دیر و کنشت، از ظنّ خود یار مولانا شده‌اند و بنا بر تعابیر و تصاویری که خود از مولانا در دل و ذهن تراشیده‌اند، طریقه‌هایی درست کرده‌اند التقاطی و به خیال خود به شیوه‌هایی که خود می‌فهمند و می‌پسندند در راه ترویج اندیشه‌های مولانا گام برمی‌دارند ــ این‌هم چهرهٔ دیگری است که این گروه از غربیان امروز از مولانای ما به نمایش می‌گذارند.

واقعاً، کتاب مولانای لوئیس را باید با دقت و حوصله خواند تا فهمید که چهرهٔ اصلی مولانای قرن هفتم کدام بود، در طی قرون، هم در شرق و نیز در غرب، دستخوش چه تغییراتی شد و امروز به کدام چهره یا کدام چهره‌ها در دنیا معروف است و دریافت که نقاشان این چهره‌ها و خریداران نقاشیهای رنگ و وارنگ آنان چه افرادی هستند و از بهر چه به این نقشها دل بسته‌اند. مهم‌تر از همه اینکه، آیا مجموع این چهره‌ها، بالاخره، توانسته

است سیمای روشن مولانای قرن هفتم قمری را در قرن بیستم میلادی بر صفحهٔ ذهن و ضمیر مردم دنیا نقش زند یا نه. فراموش نکنیم مولانا عارفی بود کامل و واصل که شیخ صدرالدین قونوی شارح بزرگ آراء ابن‌عربی، چنان‌که جامی در نفحات‌الانس می‌نویسد، او را «خوان‌سالار فقر محمدی» خوانده بود و گفته بود که «ما به طفیل او ذوق می‌کنیم» و اگر جنید و بایزید در روزگار مولانا زنده بودند «غاشیه این مرد، مردانه، برگرفتندی و منّت بر جان خود نهادندی.»

دربارهٔ نویسندهٔ کتاب

پس از رینولد الین نیکلسون فقید (۲۷ اوت ۱۹۴۵ - ۱۸ اوت ۱۸۶۸) و آثار گرانقدری که او دربارهٔ عرفان و ادب فارسی، خاصه با تصحیح و شرح و ترجمهٔ مثنوی مولانا جلال‌الدین بلخی، به فرهنگ ما تقدیم کرد، و گذشته از آرتور جان آربری (۱۹۶۹-۱۹۰۵) شاگرد مولاناپژوه نیکلسون، و پس از شادروان آنه‌ماری شیمل (ژانویه ۲۰۰۳ - آوریل ۱۹۲۲) و تحقیقات عشق‌آمیزی که از او دربارهٔ تصوّف اسلامی و بزرگان ادب و عرفان فارسی، خاصه مولانا جلال‌الدین بلخی به یادگار ماند، امروز در میان انگلیسی‌زبانان شیفتهٔ ادب و عرفان فارسی به دانشمند مولانادوستی برمی‌خوریم که سنش هنوز به چهل و پنج نرسیده است و باید برای تحقیقات آینده پیرامون ادب فارسی، به‌خصوص معرفی شایسته و عالمانهٔ مولانا جلال‌الدین به غربیان امید فراوان به او بست.

دکتر فرانکلین دین لوئیس، اگر از آغاز دورهٔ لیسانس او حساب کنیم، بیست و پنج سال از زندگانی خود را صرف آموختن زبان و ادبیات فارسی کرده و بیش از هفت سال است که به تدریس زبان و ادبیات فارسی مشغول است. نکتهٔ شایان توجه در زندگی علمی او همین است که در سراسر دوران تحصیل و تدریس سی و دوسالهٔ خود تاکنون با زبان و ادبیات فارسی و لوازم آن، از قبیل زبان و ادبیات عربی و علوم اسلامی، زیسته و همهٔ تحقیقات او منحصر به همین رشتهٔ وسیع بوده، و بنابراین از او دانشمندی توانا در رشتهٔ ادب فارسی آفریده است؛ پایان‌نامهٔ دکترای فرانکلین لوئیس دربارهٔ سنایی و پیدایش غزل فارسی است که جایزهٔ بنیاد تحقیقات ایرانی را نصیب وی ساخت؛ مقالاتش دربارهٔ «حافظ و رندی»، «حافظ و موسیقی» و «گلستان سعدی» در دایرةالمعارف ایرانیکا چاپ شده است؛ مهم‌ترین کتابش دربارهٔ مولانا جلال‌الدین - همین کتاب که در دست شماست - جایزهٔ انجمن دوستی بریتانیا و کویت را به دست آورد؛ و اینها همه از توانمندی او در زمینهٔ تحقیقات مربوط به ادب فارسی خبر می‌دهد.

فرانکلین لوئیس آموختن زبان و ادبیات فارسی را در سطح دانشگاه از برکلی، گروه مطالعات خاور نزدیک، آغاز کرد و قبل از آنکه در سال ۱۹۸۳ دورهٔ کارشناسی را در آنجا به پایان رساند، دو سال (۸۲-۱۹۸۱) در دانشگاه لیدز انگلستان به تحصیل زبان و ادبیات عرب ادامه داد. سپس به دانشگاه شیکاگو، گروه زبان و تمدنهای خاور نزدیک، رفت و در سال ۱۹۹۵ در رشتهٔ زبان و ادبیات فارسی به اخذ درجهٔ دکتری نائل آمد و تا دو سال در همان‌جا به تدریس زبان و ادبیات فارسی پرداخت. او اکنون دانشیار تمام‌وقت زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اموری (Emory University) است که در شهر آتلانتای ایالت جورجیای آمریکا قرار دارد. دکتر حشمت مؤیّد، دکتر ژاله پیرنظر، دکتر محمود امیدسالار، دکتر حسن جوادی، پروفسور حامد الگار، ژوزف زیدان، پروفسور ایرا لاپیدوس، پروفسور یونگ و پروفسور فقید فضل‌الرحمان در شمار مشهورترین استادانی بوده‌اند که فرانکلین لوئیس از آنان ادب فارسی و عربی و علوم اسلامی آموخته است. آخرین اثری که از دکتر لوئیس انتشار یافته است ترجمهٔ مقامات شیخ احمد جام به زبان انگلیسی است.*

دربارهٔ ترجمهٔ این کتاب

ترجمهٔ این کتاب را روز اوّل آبان‌ماه ۱۳۸۰ خورشیدی آغاز کردم و امروز که این مقدمه را به پایان می‌برم، سه سال و هفت ماه از آن تاریخ می‌گذرد. در این سه سال و نیم، شادیها و ناشادیها - این توأمان ناگزیر روزگار - یکی مرا گرم‌رو می‌داشت و یکی از راه می‌انداخت. خاصه در این ماههای آخر، شدت بیماری استاد، مراد و یار و یاور زندگی‌ام، حکیم دل‌آگاه رازدان، آفتاب درخشان آسمان عرفان، خورشید کشور جان، حضرت علامه سید جلال‌الدین آشتیانیِ شادروان، ذهن پریشان مرا پریشان‌تر ساخت و راه اندیشه را مطلقاً بر من بست و بدین سبب وعده‌های من به تأخیر افتاد، وگرنه این کتاب در تابستان سال ۸۳ بی‌تردید منتشر شده بود.

بگذریم؛ پیش از آنکه این ترجمه را شروع کنم به تهیه مآخذی برخاستم که محقق ما برای نوشتن این کتاب، از میان آثار نویسندگان مشرق‌زمین اختیار کرده بود. دسترسی به این آثار، یا ترجمه‌های فارسی آنها، این امکان را برای من فراهم آورد تا معادلهای فارسی

* خوانندگان علاقه‌مند می‌توانند شرح حال مفصل‌تر او را در مجلّهٔ کتاب ماه، ادبیات وفلسفه، شمارهٔ۷، اردیبهشت ۱۳۸۳، ص ۵۰ به بعد مطالعه فرمایند.

همسنگ را در آنها بجویم و برای بازنویسی نقل‌قولهای مستقیم از آنها سود برم. یک سالی که از ترجمه کتاب مولانا گذشت ضروری دیدم که مطالبی را با نویسندهٔ کتاب در میان بگذارم و ابهاماتی را که در ترجمه برایم پیش می‌آمد با وی مطرح سازم. از این‌رو آدرس الکترونیکی دکتر فرانکلین دین لوئیس را از اینترنت به دست آوردم و مکاتبه با نویسندهٔ پرمشغلهٔ کتاب را آغاز کردم و او بر رغم تمام گرفتاریهای علمی خود با کمال شوق مرا در این دو سال یاری داد و به ادامهٔ کار ترغیب کرد. این همکاری منافع متعدد داشت: یکی اینکه ،توانستم با قوت قلب و اعتماد بیشتری معادلهای فارسی خود را در برابر کلمات و عبارات نویسنده بنشانم، مجهولات خود را روشن سازم و تردیدها را با راهنمایی او به یقین مبدل کنم. فایدهٔ دیگر این بود که به نویسندهٔ پرکار و پرتلاش این کتاب امکان داد تا برخی تحقیقات جدید خود را نیز برای من بفرستد تا در جای خود در متن فارسی بگنجانم؛ البته پوشیده نمی‌دارم که دکتر لوئیس در پاره‌ای از مطالبی که نوشته بود تجدیدنظر هم کرد و حتی برخی عبارات را که زائد می‌دید از متن فارسی زدود. بنابراین، ترجمهٔ فارسی کتاب او در برخی موارد با متن اصلی انگلیسی تفاوتهایی پیدا کرده و اگر بگویم که ترجمهٔ فارسی آن در واقع ویرایش جدیدی است که منتشر می‌شود، سخن به‌گزاف نگفته‌ام.

تماس الکترونیکی من با دکتر لوئیس، که از نهایت فروتنی و صفای دل دوست می‌داشت در مکاتبات خود او را به اسم کوچک و کوچک‌شده‌اش «فرنک» (Frank) بخوانم، تا آنجا کشید که کژفهمیهای خود را بی‌پرده نزد او بازمی‌گفتم و حتی اتفاق می‌افتاد که بعضی جملات فارسی خود را برای اظهارنظر نزد او می‌فرستادم و گاهی نیز دو سه ساختار مختلف فارسی از یک جمله یا یک عبارت انگلیسی او را با استفاده از کامپیوتر به ماهواره می‌سپردم تا در آن سوی کرهٔ زمین، در آتلانتا، پیش چشم فرنک بنهد و او یکی از آنها را انتخاب کند. دربارهٔ ضبط فارسی بسیاری از اسمهای اروپایی کتاب نیز از مشورت او سود بردم. روشن است که این شیوه، علاوه بر هزینه، به صرف وقت بسیار نیاز داشت، هم برای من و هم برای دکتر لوئیس – چه برای طرح سؤال، نوشتن پاسخ و چه انتظار دریافت آن و چه از جهت مسائل دیگری که با امور فنی کامپیوتر و امثال آن ارتباط پیدا می‌کند. امّا فوائد معنوی‌اش به‌حدّی بود که به صرف وقت بیارزد. مهم‌ترین این فوائد رعایت حرمت خوانندگان نکته‌دان، ادای مسئولیت در برابر آنان و ایفای تعهد اخلاقی نسبت به نویسنده بود. از برکت مطالبی که دکتر لوئیس نیز با کمال حوصله مطرح می‌کرد، تجربه‌های تازه‌ای در کار ترجمه آموختم و دریافتم که اگر مترجمی به هنگام ترجمهٔ متن، سعادت برخورداری از نظرات

نویسنده را – چه فارسی بداند و چه نداند – پیدا کند، بی‌تردید اثری را به هموطنان خود تقدیم خواهد کرد که نویسنده در ترجمه‌اش دخالت مستقیم داشته است. من ترجمهٔ خود را برخوردار از چنین سعادتی می‌دانم و از آن خرسندم.

نکات دیگری هم هست که علاقه‌مندم خوانندگان نکته‌دان این کتاب، پیش از خواندن متن، به آنها توجه فرمایند.

۱. نام مولانا جلال‌الدین محمد بلخی در این متن گاهی به طور کامل و گاهی، به صورت جلال‌الدین محمد، و گاهی کوتاه‌تر از آن به صورت جلال‌الدین و شاید هم بسته به موضوع حتی «جلال» نوشته شده باشد.

۲. مراد از مولانا در سراسر این متن، مولانا جلال‌الدین محمد بلخی است. در غیر این صورت این لقب همراه اسمی دیگر به‌کار رفته است، مانند مولانا بهاءالدین، مولانا شمس‌الدین و غیر آن.

۳. در این ترجمه واژه‌های خانقاه، تکیه، زاویه و از این قبیل بدون در نظر گرفتن ترجیح یکی بر دیگری، به یک معنا به‌کار رفته، جز در مواردی که اختلاف مراتب آنها از جمله مشخص است.

۴. تقریباً عنوان همهٔ کتابها و مقاله‌ها، و حتی برخی عناوین مؤسسات و گروههای غیرایرانی، که تعدادشان هم کم نیست، به فارسی ترجمه شده است، گرچه خود با این کار مخالفم؛ زیرا عنوان کتاب و مقاله، را باید با توجه به مضمون آن ترجمه کرد نه به صرف ظاهر کلمات. امّا همین ترجمهٔ ظاهری هم خالی از فایده نیست. با این حال، این‌گونه عناوین و اسامی در داخل پرانتز و یا در سطری دیگر که ساختار جمله اجازه داده به صورت کامل و به زبان اصلی نیز نوشته شده است.

۵. در این کتاب، همچنان‌که خواهید دید، اسمهای اروپایی بسیار است. این‌گونه اسمها، بدون استثنا به فارسی آوانویسی شده و صورت اصلی آنها در داخل پرانتز بلافاصله پس از صورت فارسی و گاهی در اولین فرصت جزو کتاب‌شناسی اثر متعلق به آنها ضبط شده است.

۶. در این کتاب دو نوع توک وجود دارد، توکهای داخل قلاب یادداشتهای نویسنده است و توکهای بدون قلاب یادداشتهای مترجم را نشان می‌دهد.

۷. تاریخهای شمسی و قمری واقعه‌های تاریخ را، نویسندهٔ محترم کتاب، چنان‌که رسم خاورشناسان است، به سال میلادی تبدیل کرده است که گاهی یک سال، یا چند ماه، کم و

زیاد از کار درمی‌آید. مترجم تا جایی که به منابع دسترسی داشت کوشید تاریخ صحیح قمری یا شمسی این وقایع را در متن بیاورد، در غیر این صورت از تقویم تطبیقی وستنفلد استفاده کرد. بنابراین در این ترجمه ضبط تاریخها به یکی از چهار صورت زیر انجام گرفته است:

الف. تاریخ قمری که نشانه‌ای ندارد، مگر در موارد معدودی که با ق مشخص شده است.

ب. تاریخ شمسی که در غالب موارد با حرف ش نمایش یافته و عمدتاً مربوط به وقایع ایرانی است.

ج. تاریخ میلادی که در اکثر موارد با حرف م نمایش یافته است و فقط مربوط به وقایع غربی است.

د. قمری و میلادی درکنار هم، یا شمسی و میلادی در کنار هم؛ که در این صورت عدد دوم پس از خط مورّب حتماً میلادی است.

۸. ابیاتی از یک غزل ترکی و یک غزل عربی در متن و ابیاتی نیز از غزلهای مولانا در شمار یادداشتهای مترجم به نظم فارسی ترجمه شده و برای متمایز شدن آنها از ابیات شاعران، مصراعها زیر هم قرار گرفته است، نه روبروی هم.

۹. بیشتر ارجاعات کتاب در درون متن و داخل پرانتز آورده شده است. خوانندگان محترم برای آگاهی از نشانه‌های اختصاری مورد استفادهٔ مؤلف و مترجم به قسمت منابع، ارجاعات و اختصارات، در آخر کتاب، مراجعه فرمایند.

سپاس‌گزاری

از حضرت استاد فرزانه جناب آقای ایرج افشار سپاس‌گزارم که خبر خوش انتشار متن انگلیسی این کتاب را (سال ۲۰۰۰ میلادی) درگرامی مجلهٔ بخارا درج کردند و من اوّل بار از آن طریق از وجود چنین کتابی خبر یافتم. از دوست نازنینم جناب آقای دکتر محمود معلمیان، در دانشگاه ایالتی میشیگان سپاس‌گزارم که با کمال عنایت و بزرگواری متن انگلیسی این کتاب را به سرعت از آمریکا برایم فرستادند. از دکتر فرانکلین دین لوئیس، نویسندهٔ توانای این کتاب، سپاس‌گزارم که دو سال تمام نامه‌های الکترونیکی مرا با نهایت علاقه و حوصله پاسخ داد و در همه حال، حتی وقتی که سال گذشته ترجمهٔ فردی دیگر از این کتاب به بازار آمد، دل افسرده مرا با تشویقهای مدام خود باز بر سر رغبت آورد و آتش اشتیاق به ترجمهٔ کتاب خود را در دل من همچنان فروزان داشت.

از جناب آقای دکتر بهزاد سالکی استاد مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران سپاس‌گزارم که ترجمهٔ مرا پیش از چاپ از اوّل تا به آخر خواندند و از راه بزرگواری برای پیراستن ناهمواریهای آن قبول زحمت فرمودند. از همهٔ دوستان و همکاران عزیزی که در طول این سه‌سال نظرات مشورتی خود را از من دریغ نداشتند، نیز سپاس‌گزارم. از جناب آقای محمد منبت‌کاران مدیر محترم نشر نامک و همکاران محترمشان، نیز از آقای خسرو هادیان به خاطر حسن سلیقه در حروفچینی و صفحه‌آرایی کتاب، همچنین از دوستانی که در چاپ و تجلید این کتاب به ذوق و سلیقه تمام کوشیدند و سرانجام آن را شایستهٔ دستهای خوانندگان مولانادوست ایران‌زمین ساختند، سپاس‌گزارم.

از همسر بزرگوارم، سرکار خانم فاطمه (فریده) لاهوتی که مانند همیشه زحمت تهیهٔ مآخذ مورد نیاز مرا با کمال مهربانی بر دوش کشید، از فرزندانم رضا، علی و شیما، که هریک به‌سهم خود در گردش امور زندگی خانوادگی تلاش کردند و به این ترتیب مرا آسوده‌خاطر به حال خود و با ترجمهٔ خود واگذاشتند، خاصه از آن فرزند گرامی، مهندس علی لاهوتی، که مرا شیوهٔ بهره بردن از کامپیوتر آموخت و خود به قصد ادامه تحصیل دوری از وطن اختیار کرد، سپاس فراوان دارم.

سخن آخر با خوانندگان نکته‌سنجی است که هدف از تحقیقات چندین‌سالهٔ دکتر لوئیس و زحمات ناقابل حقیر صرفاً کسب رضایت خاطر آنان بوده است. ما نه انسان کاملیم که از خطا مصون باشیم. با این وصف، کوشش من در همه این سالها که دست در ترجمه دارم، خاصه در این کتاب تازه، آن بوده است تا با استفاده از همه وسایل ممکن میزان خطاها را به‌کمترین مقدار کاهش دهم. از تمام خوانندگان دانشمندی که اکنون پس از انتشار این کتاب نظرات علمی و انتقادی خود را چه از طریق درج مقالات و چه از طریق مکاتبه و غیر آن از حقیر دریغ نخواهند داشت سپاس‌گزاری می‌کنم.

حسن لاهوتی

فروردین ۱۳۸۴

مشهد مقدس



پیش‌گفتار

«سخن که خیزد از جان، ز جان حجاب کند» (د، ب ۹۶۹۳). مولانا در این مصراع، که مطلع یکی از غزلهای اوست، سخن ازتناقضی می‌گوید که در جان کلام شاعرانهٔ او نهفته است؛ ناتوانی کلمات و ناتوانی زبان از بیان حقیقت. کلمات میانهٔ جان و حقیقت حجاب می‌شوند؛ چونان حجابی که چهرهٔ معشوق را از عاشق آرزومند دیدار پنهان می‌دارد؛ یا (موافق تصویری دیگر از همان غزل) سخن چون پوست است که حقیقت معنی را پوشیده می‌دارد. مولانا به ما سفارش می‌کند که اگر می‌خواهیم به حقیقت معنی دست یابیم باید پوست را بشکافیم: «برای مغز سخن قشرِ حرف را بشکاف» (د، ب ۹۶۹۸)، و نیز باید خس و خاشاکی را که همراه کف بر سطح دریا شناور است درهم شکافت تا به آب رسید: «همی شکاف تو کف را که تا به آب رسی» (د، ب ۹۶۹۶). در چشم مولانا جهان آفرینش نیز، سراسر، حجاب است که میان انسان جویندهٔ حقیقت قرار گرفته است:

نشـان آیت حـقّ است این جهـانِ فنـا
ولی ز خوبی حق این نشان حجاب کنـد

(د، ب ۹۷۰۰)

چه می‌خواهیم از شاعری بدانیم که ضمن اعتراف به ناتوانی زبان، و ضمن ابراز اکراهِ مکرر خود از شعر گفتن، یکی از پرشعرترین شاعران ایران است و چند هزار غزل عاشقانه و دهها هزار بیت مثنوی بر شیوهٔ داستان‌سرایی و آموزش سروده است؟ تاریخ مفصل بحثها و تحقیقاتی که دربارهٔ این شاعر صورت گرفته – چه در شرق و چه در غرب – مولاناهای

بسیار آفریده است: عارف واله؛ حکیم متأله؛ آموزگار، خطیب و واعظ؛ درویش مولوی غرق در چرخ و سَماع. مناقب‌نامه‌نویسان (مانند افلاکی) کرامات او را حکایت کرده‌اند؛ نویسندگان دیگر که سنجیده‌تر سخن گفته‌اند بسیار کوشیده‌اند تا از خلال اندیشه‌هایی که مولانا ضمن غزلهای خود بیان کرده است نظامی معرفتی، مکتبی عرفانی، را درک کنند.

مولانا که بود؟ چه‌کاره بود؟ فرانکلین لوئیس کوشیده است با تحقیقات خود این انسان و این شاعر را دوباره پیش چشم ما مجسم سازد، و به نظر من، در تجسّم هر دو بسیار موفق بوده است. اوّل از همه، مولانا از زادگاه خود، خراسان، جلای وطن کرد. در طلب علم سفرها کرد (که در آن زمان در میان دانشمندان مسلمان امر رایجی بود)، نیز در طلب معلّم. در نقطه‌ای، با چهره‌ای اسرارآمیز روبه‌رو شد به نام شمس تبریزی. لوئیس، که سزاوار تحسین فراوان است، به سعی بسیار، گره از اسرار و از افسانه‌هایی می‌گشاید که پیرامون پیوند مولانا با این مرد، یعنی با بزرگترین آموزگارش، و با این نام که - برخلاف انتظار ما، به جای نام خود مولانا - در مقطع بسیاری از غزلهایش آمده، حصار کشیده است.

ز شمس تبریز ار چه قراضه‌ای است وجود
قراضه‌ای است که جان را ز کان حجاب کند

(د، ب ۹۷۰۱)

شمس تبریزی تویی خورشید اندر ابرها
چون برآمد آفتابت محو شد گفتارها

(د، ب ۱۵۲۸)

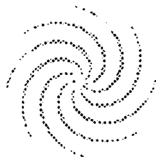
مولانا معلم بود؛ شاگردان بسیار داشت. بر مسند پدرش بهاء ولد نشست و رئیس طریقتی شد که بعدها طریقت مولویان نام گرفت؛ آیین مقدس رقص چرخشی، سَماع، را پایه افکند، و بسیاری از غزلهای خود را به آن منظور سرود. زاهد خلوت‌نشین نبود که از دنیا و مظاهر دنیوی دست کشد و در گوشه‌ای دورافتاده و آرام به انجام فرائض دینی روزگار بگذراند؛ برعکس با دربار پادشهان، با امیران و با صاحب‌منصبان آمد و شد داشت و در امور دینی و مباحث الهی طرف مشورت آنان قرار می‌گرفت (افزون بر این، چنان‌که افلاکی حکایت می‌کند، مولانا وقتی فهمید که امیر فردی دیگر را برای مشاوره در امور دینی و مباحث الهی فرا خوانده است، برآشفت و سرنوشت هولناکی را برای آن امیر پیش‌بینی کرد، و چنان‌که انتظار می‌رفت، اتفاق هم افتاد؛ امّا این گزارش، ظاهراً از نظر واقعیت تاریخی به‌کلی خطاست).

کوتاه سخن آنکه، مولانا، همچنان‌که شاید از مولانای واقعی چشم داشته باشیم، و نه از مولانای قدیس و قهرمانی که مناقب‌نامه‌نویسان تراشیده‌اند، یا از مولانایی که در این اواخر، به نامهای «رومی عارف»، «رومی شاعر»، و از این قبیل پرداخته‌اند، صفات بسیار داشت، و از آن‌جمله مردی بود بسیار دانشمند که اشعارش - حتی غزلهای عاشقانه‌اش - نه‌تنها حاصل جوش و خروش پرشور این عارف و زاهد بی‌خویشتن، که دارای مضامین و تصاویری سخت درهم‌بافته نیز هست. بنابراین، بدین سبب است که وقتی دربارهٔ «شتران مست» نغمه می‌سراید که از بانگ شتربان به وجد آمده و رقصان شده‌اند، امیدوار است که مخاطبانش ارتباط این «شتران حق» - عارفان چرخان - را با «ناقهٔ صالح»، یعنی با آن شتری درک کنند که (به گفتهٔ قرآن، اعراف، ۷۳ به بعد) خداوند به صورت معجزه بر صالح، پیمبر [قوم ثمود] فرستاد و آنان شتر او را پی کردند چون نتوانستند تصدیق کنند که این شتر آیت حق است بر رسالت صالح (و یا از این کار خودداری کردند). امّا (شاید بتوانیم بگوییم) بسیارند افرادی که ماهیت الهی دعوت عارفان را تصدیق می‌کنند.

این شخصیت جامع و کامل است که لوئیس می‌کوشد - و به نظر من موفق هم شده است - او را در کتاب حاضر پیش چشم ما مجسم سازد. پیداست که لوئیس همه مطالب را، هم از آثار مولانا و هم دربارهٔ مولانا، به هر زبان که نوشته شده، خوانده و افزون بر آن، بسیاری از کتابهای مرتبط با مولانا (مانند مقالات شمس تبریزی) را نیز مطالعه کرده است (مقالات شمس تبریزی، دست‌کم، شکل و قیافه‌ای از شمس را در سایهٔ سخنان او به ما نشان می‌دهد، وگرنه شخصیتی سراپا ابهام بود). لوئیس افسانه‌های واهی، تفسیرهای اشتباه و تصویرهای نادرست را از صورت درست آنها جدا می‌سازد و بی‌پایه بودن آنها را نشان می‌دهد؛ و بالاخص، مولانای شاعر را به بیانی شایسته معرفی می‌کند. آری، برای ما (برای بیشتر ما، که در مکتوبات مولانا یا در مقالات شمس، یا در دیگر منابع پراختلاف و مآخذ ضد و نقیض به غور و بررسی نمی‌پردازیم) خواندن اشعار اوست که باقی می‌ماند: آن‌همه شعر که از درون او جوشیده است و علی‌رغم تأکید خود مولانا بر ناتوانی زبان، اشتغال دائم او به شعر، یعنی به شعر گفتن خود او را نشان می‌دهد، و گرچه به وصف نمی‌گنجد، دست‌کم خبر از ناگفتنیها می‌دهد - خبر از آن می‌دهد که این‌همه شعر، چنان‌که خود مولانا اغلب می‌گوید، «ز آن سر» است، یعنی از جانب آن کسی است که کلمات را در دهان نی می‌نهد تا داستان هجران خود از نیستان را در ابیات آغاز مثنوی به نغمه درآرد.

در این روزگار که «رومی» به صورت صنعتی پررونق درآمده (خاصه در ایالات متحدهٔ آمریکا، و لوئیس این اتفاق را به شایستگی شناخته و در آن‌باره سخن گفته است و شاید خوانندگان مایل باشند وِب‌سایتها، سی‌دی‌ها و نوارها و غیر آن را که به نام مولانا و یا مربوط به مولاناست، بررسی کنند)، انتشار این کتاب بسی مغتنم است. کتاب مولانای فرانکلین لوئیس، بی‌تردید، هم برای مولاناپژوهان و هم برای دانشمندانی که می‌خواهند دربارهٔ این شاعر تحقیقات بیشتری انجام دهند، از منابع حیاتی و ضروری است. کلمات، گرچه شاید حجاب باشند، امّا (همچنان‌که مولانا نیک می‌دانست) نشانه‌هایی هستند که شاید راه راست را نیز به ما بنمایند.

جولی اِسکات میثمی
دانشگاه آکسفورد



سپاس‌گزاری

اول از همه می‌خواهم از یار و مراد خود دکتر حشمت مؤیَّد استاد دانشگاه شیکاگو تشکر کنم که او را بر من حق صحبت بسیار است و سالها دربارهٔ شیوه‌های شعر فارسی و کلام مولانا با من سخن گفت و مرا آن درسها همی آموخت. او نه‌تنها بخشهایی از متن این کتاب را بازخواند و دشواریهای مرا در تفسیر تعدادی از متون فارسی دورهٔ میانه آسان ساخت، بلکه مرا از لغزشهای بسیار رهانید؛ تشویقهای مداوم او در طول این سالها گامهای مرا استوار داشت. این کتاب را به او تقدیم می‌کنم.

نیز از سونیل شارما (Sunil Sharma) کتاب‌شناس بخش فارسی در دانشگاه هاروارد، و دکتر حسن جوادی در مؤسسهٔ کتاب جهان (Jahan Books)، به سبب استفاده از مهارت کتاب‌شناختی ایشان، کمک به دریافت کتاب، و به سبب نظراتی که دربارهٔ فصل ۱۱ ارائه داشتند، سپاس‌گزارم. خاصه از سونیل ممنونم که در پیدا کردن محلّ ابیات مثنوی به من کمک کرد. دِوین استوئِرت (Devin Stewart) استاد دانشگاه اِموری و تادْ لاسُن (Todd Lawson) استاد دانشگاه تورنتو فصلهای گوناگونی از این کتاب را بازخواندند و پیشنهادات و اصلاحات سودمندی ارائه کردند. رِت دیسنِر (Rhett Diessener) استاد دانشگاه ایالتی لوئیس اند کلارک (آیداهو)، از راه مهربانی بخشهایی از کتاب را بازخواند و در آن باره اظهارنظر کرد، نیز گوردُن نیوبایْ (Gordon Newby) در دانشگاه اموری. بدیهی است که گناه همهٔ کژیها، ناموزونیها و کاستیها بر گردن من است.

تألیف این کتاب به اقتضای ماهیتی که دارد، نیازمند دسترسی به کتابهای بسیار بود؛ بخش اعظم این تحقیق در کتابخانهٔ رَیگِنِشتِیْن (Rigenstein Library) دانشگاه شیکاگو و در کتابخانهٔ

وُودروف (Woodruff Library) و کتابخانهٔ الهیات پیت (Pitt's Theological Library) در دانشگاه اموری به‌انجام رسید. از دکتر بروس کِرَیْگ (Bruce Craig) کتابدار بخش خاورمیانه در دانشگاه شیکاگو و از حکمت فرج کتاب‌شناس بخش خاورمیانه در دانشگاه اموری، همچنین از کارمندان بخش امانات بین‌کتابخانه‌ای هر دو دانشگاه تشکر می‌کنم. از خانم مارجُری لوتِر (Marjory Luther) که کتابخانهٔ مربوط به مطالعات فارسی استاد فقید ک.اَلِن لوتِر (K. Allin Luther) را از راه بزرگواری به دانشگاه اموری هدیه کرد، بسیار سپاس‌گزارم. نیز شایسته است از میکائیل بایرام در دانشگاه سلجوق ترکیه که نظرات خود دربارهٔ روابط اجتماعی مولانا در قونیه را در اختیار من گذاشت؛ از اَلِن گادلَس (Alan Godlas) استاد دانشگاه جورجیا، که دربارهٔ تاریخ تصوف و طریقت مولوی در ایالات متحده آمریکا راهنماییهای باارزش کرد؛ از شانْتَنُو فوکن (Shantanu Phukan) استاد دانشگاه شیکاگو به‌سبب اطلاعاتی که دربارهٔ آوازخوانان افغان و هند ارائه داد؛ از یولی ایوانسیان (Julij Ioanessjan) استاد دانشگاه سنت‌پترسبورگ و پژوهشگر آکادمی علوم روسیه (Russian Academy of Sciences in St. Petersburg) به‌سبب اطلاعاتی که دربارهٔ ترجمه‌های روسی داد؛ و از برادرم جِف لوئیس (Geoff Lewis) به‌سبب مقالات روزنامه‌های کالیفرنیا، تشکر کنم. دکتر یودیت فایْفِر (Judith Pfeiffer) در دانشگاه آکسفورد، برای یافتن خیابانها، کتاب‌فروشیها و اماکن تاریخی استانبول مرا یاری رساند، نیز سارا یِلدیز (Sara Yildiz) در دانشگاه شیکاگو؛ خیرالدین یوجِسُوی (Hayrettin Yucesoy) دانشیار دانشگاه سنت‌لوئیس برای یافتن نامها و عنوانهای ترکی مرا یاری کرد، که از آنان نیز سپاس‌گزارم.

همچنین از چند نفر که از راه مهربانی اطلاعاتی در اختیارم نهادند و به سؤالاتی که از آنها کردم پاسخ دادند سپاس‌گزارم: عبدالکریم سروش، نادر خلیلی در کارْل ارْث (Call Earth)، ماریام بِیْکر (Mariam Baker) و جِری‌اَن هَمْپتُون (Jeri Ann Hampton) در طریقت مولویان آمریکا. بحثهایی که در اینترنت در فهرستهای مقاله‌های طریقه‌ها وجود دارد، اغلب، اطلاعات باارزشی را دربارهٔ وضع تصوف در آمریکا ارائه می‌دهند.

ترجمه‌های انگلیسی خود از غزلهای مولانا را [که در متن انگلیسی کتاب درج شده است]* در انجمن فارسی‌زبانان آتلانتا، نیز در انجمن خاورمیانهٔ دانشگاه یوتا و در انجمن

* این ترجمه‌ها راکه بسیار دلنشین است، از متن فارسی حذف کرده‌ایم و امیدواریم بتوانیم آنها را برای علاقه‌مندان اشعار دوزبانه جداگانه منتشر سازیم – م.

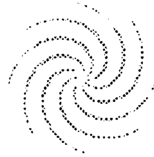
یاران کنفرانس فرهنگ ایران در شیکاگو، ایالت ایلی‌نویْز، و همچنین در کلاسهایم در دانشگاه اِموری خوانده‌ام. مایلم از یاروسْلاو اِستِتْکِویچ (Yaroslav Stetkevych)، رابرت دانکوف (Robert Dankoff)، جان پِری (John Perry)، پُل لازِنْسکی (Paul Losensky) و دیک دِیویس (Dick Davis) به سبب نظرات و نقدهایی که طی این سالها ارائه دادند، تشکر کنم – در این مدت تلاش می‌کردم برای ترجمهٔ شعر کهن فارسی اسلوبی بیابم که رضایت خاطرم را فراهم سازد.

سخن آخر اینکه، خود را رهین الطاف کارکنان بسیار پرمحبت سازمان انتشاراتی وان‌وُرلد (Oneworld Publications) می‌دانم؛ این گروه – هِلِن کُوارْد (Helen Coward)، ویکتوریا وارنِر (Victoria Warner) و ربکا کِلِر (Rebecca Clare) مرا تشویق کردند، از راه بزرگواری تأخیرهای مرا تاب آوردند و در تجسم طرح و ساختار متن کتاب مرا یاری رساندند. از یودیت ویلسون (Judith Wilson)، که دلسوزی و توجه دقیق او در ویرایش فنی متن مرا از ناسازیها و ناموزونیهای فراوان رهانید، بسیار سپاس‌گزارم. نیز شایسته است از مِری استارْکی (Mary Starkey) تشکر کنم که نمونه‌خوانی چاپی کتاب و تهیه فهرست را که ضروری بود، انجام داد. همچنین مایلم از جیلیان لوف (Jillian Luff)، نقشه‌نگاری که نقشه‌های آخر کتاب راکشید، تشکر کنم. بدون مساعدت همسر نازنینم، فروزان، که همچون من به اشعار مولانا علاقهٔ وافر دارد، دخترانم، سحر و آوا، که ناگزیر بودند سه سال تمام پدری شوریده‌سر را تاب آورند، پدرم، رابرت، که مرا خردمندانه اندرز داد تا لذت از زندگی و کار و ضرب‌الاجلها را، هریک به‌جای خود، مدّ نظر قرار دهم، و مادرم که در راه جست‌وجو برای رسیدن به مولانا مرا تشویق کرد، یاری رساند و الهام‌بخش من بود، تألیف این کتاب هرگز امکان نمی‌پذیرفت.

مولانا

دیروز تا امروز

شرق تا غرب



درآمد

تب مولانا در آمریکا

چنان‌که مجلهٔ کریسشن ساینس مانیتور (۴ آذر، ۱۳۷۶ ش، در مقالهٔ مربوط به پشت جلد، نوشتهٔ الکساندرا مارکس) اخیراً اعلام کرده، اشعار مولانا در ایالات متحدهٔ آمریکا پرفروش‌ترین کتاب بوده است:

(Alexandra Marks, in *Christian Science Monitor,* November 25, 1997).

شرکت‌کنندگان در جلسات شعرخوانی مولانا، که اغلب با ترنّم موسیقی زنده و با صدای کالْمَن بارکس (Coleman Barks) همراه است، با شور و شوق نسبت به شعرهای مولانا جلال‌الدین ابراز احساسات می‌کنند - کالمن بارکس بیش از هر فرد دیگری سبب شهرت مولانا در آمریکا شده است؛ کتاب او به نام رومی مصوّر (*The Illuminated Rumi,* New York, Broadway Books, 1997) مجموعه‌ای است از ترجمه‌ها و تصاویر الهام‌گرفته از صدر عالم معنا و از آن دسته کتابهای پرنقش‌ونگاری است که مردم برای سرگرمی میهمانان خود روی میز پیش‌دستی در اتاق پذیرایی قرار می‌دهند و اکثر روزنامه‌های پرخوانندهٔ آمریکا آن را به خوانندگان خود توصیه می‌کنند:

(Deirdre Schwiesow, *U.S.A. Today,* November 3, 1997, D8).

شیفتگان مکتب تصوّف، کاملان معنویت عصر جدید، و آنان که عارفانه روی با دین دارند، همگی مولانا جلال‌الدین را احترام می‌نهند، که یکی از بزرگ‌آموزگاران روحانی دنیاست. افزون بر این، مولانا جلال‌الدین به فرهنگ عامّهٔ مردم آمریکا نیز پا نهاده است،

چنان‌که گذشته از کتابهای مربوط به خودباوری و راهنمای خودبهسازی از قبیل هفت عادت مردمان مؤثر [ترجمهٔ محمدرضا آل‌یاسین، تهران، ۱۳۷۶ ش]، نوشتهٔ استفن کاوی - (Stephen Covey, *Seven Habits of Highly Effective People*)، سالکان کاروان طریقت، امروز، چون پس از پایان کار سخت روزانه به خانه بازمی‌گردند و در ترافیک وسائط نقلیه در خیابانها پشت چراغ قرمز درون ماشین خود می‌نشینند، با نوار اشعار مولانا جلال‌الدین خستگی را از خود دور می‌کنند:

(William Davis, *Boston Globe,* March 30, 1998, C1).

در خیابان لافایت (Lafayette) در نیویورک سیتی (New York City) مشتریان باشگاه یوگای جیواموکْتی (Jivamukti Yoga Centre) که تعدادشان در هر روز به حدود چهارصد نفر می‌رسد و از جملهٔ آنان افراد سرشناسی چون مری استوارت مَسترسان (Mary Stuart Masterson) و سارا جِسیکا پارکر (Sara Jessica Parker)، همزمان با پخش آهنگهایی که در فضا می‌پیچد و گاهی با موسیقی راک و خواندن شعرهایی از جلال‌الدین درهم می‌آمیزد، به ورزشهای روحانی می‌پردازند:

(Penelope Green, *New York Times,* March, 1998, Sec. 9, 1).

در این احوال، خانم رابین بِکِر (Robin Becker) و گروه رقص او، با الهام از مراسم درویشان چرخزن، تابه‌حال دو برنامهٔ رقص حاوی داستان اجرا کرده‌اند - یکی به نام «شب» (Night) مخصوص رقص یک‌نفره و دیگری به نام «آستانه‌ها» (Doorways) مخصوص رقص پنج‌نفره - که بخشی بود از برنامه‌ای موسوم به «رقصهایی از رومی» (Dances From Rumi) و خوشایند تماشائیان نمایشخانهٔ ۹۱ پلیْ‌هَوْس (Playhouse 91) قرار گرفت:

(Jack Anderson, *New York Times,* December 12, 1994, C 18).

در دسامبر ۱۹۹۴ م، مؤسسهٔ انتشارات پیر (Pir Publications and Sufi Books)، به مناسبت هفتصد و پنجاهمین سال دیدار مولانا جلال‌الدین با شمس، کالمن بارکس (Coleman Barks)، رابرت بلای (Robert Bly) و زلیخای رقاص را همراه با نوازندگان عضو گروه پُل وینتر کانْسِرت (Paul Winter Consort)، در باشگاه سمفونی مَنْهَتَن (Manhattan's Symphony Space) گرد هم آورد. گروه نوازندگان سازهای زهی موسوم به «سه‌ماهیان» (Three Fishes) که هنرمندان عمدهٔ آن رابی راب (Robbi Rob) آوازه‌خوان از گروه «قبیله در قبیله» (Tribe After Tribe)، نوازندهٔ طبلش ریچارد استیوِرِد (Richard Stuverud) و باس‌نوازش جِف‌اَمِنْت (Jeff Ament) از گروه «بدیهه‌نوازان مروارید» (Pearl Jam) هستند، نام خود را

از تمثیل سه ماهی مثنوی معنوی (م‌ن، ۲۲۰۲/۴ به بعد) گرفته‌اند. این گروه «سه‌ماهیان»، با استفاده از اشعار غنایی ریلکه (Rilke)، لورکا (Lorca) و مولانا جلال‌الدین، در ماه ژوئن سال ۱۹۹۶ یک سی‌دی کامپیوتری تولید کردند که نامش را از همان داستان مثنوی اقتباس کرده‌اند و از نظر موضوع بر اساس همان حکایت مثنوی تنظیم شده است: «ماهی عاقل، نیم عاقل و ابله»:
"The Intelligent Fish", and "The Half Intelligent Fish" and "Stupid Fish" (Mark Jenkins, *Washington Post,* July 14, 1996 and http:/www.sonymusic.com/artists/ Pearsjam/Tour/3fish. html, the Pearl Jam Website, under "Other Projects").

گلچینهای ادبی که روی سخن با غربیهای کلیسانشناسی دارند که تشنهٔ نوعی دین غیررسمی، یا نوعی روحانیت و معنویت غیرسنّتی هستند، اغلب، مولانا جلال‌الدین را در جمعِ دیگر رازبینها، شاعران و دیده‌وران می‌آورند. دیوید هالْپِرْن (David Halpern) که خودش شاعر است، اشعار مولانا جلال‌الدین را در کنار شعرهای دیگر شاعران اهل معنا، چون بلیک (Blake) و ریلکه (Rilke)، در گلچین ادبی خود نهاده است؛ نام این گلچین آتش مقدس: نُه شاعر رازبین و روشن‌طلبی است:
(*Holy Fire, Nine Visionary Poets and the Quest for Enlightment,* New York, Harper Perennial, 1994).

رابرت بَرزِن (Robert Barzan) در مقاله‌ای به نام «همجنس‌جویی و معنویت: رومی و صوفیان» (Homoeroticism and Spirituality: Rumi and the Sufis) توجّه همجنس‌بازان را به داستان مولانا جلال‌الدین معطوف داشته و آن را در کتاب سکس و روح، کشف دقائق روحانی در همجنس‌بازان، که خودش ویراستار آن است، گنجانده است:
(Sex and Spirit: *Exploring Gay Men's Spirituality;* San Francisco: White Crane Press, 1995).

بَری والْتِرْز (Barry Walters) در نشریهٔ اَدوُکت *(The Advocate)*، که نشریه‌ای است مربوط به همجنس‌بازی و در لوس‌آنجلس به‌چاپ می‌رسد، ادعا می‌کند که دانشمندان مسلمان کوشیده‌اند تا از «احتمال روابط همجنس‌جویی» بین جلال‌الدین و شمس‌الدین تبریز بی‌اعتنا بگذرند و یا آن را پوشیده بدارند:

("Music Heart Beats", *The Advocate,* September, 1, 1998, 54).

ترجمهٔ شعرهای مولانا جلال‌الدین در گلچین ادبی سَمْ‌هَمیل (Sam Hamill) نیز به‌چشم می‌خورد. نام این گلچین ادبی چنین است: روح شهوتزا: شعرهایی دربارهٔ شهوت، عشق و اشتیاق:
The Erotic Spirit: Poems of Sensuality, Love, and Longing, Boston: Shambala, 1996).

در حالی که مولانا جلال‌الدین در جمع ییتس (Yeats) و گینزبِرگ (Ginsberg) نامتجانس

می‌نماید[1]، و در حالی که او را بر اثر کژفهمی شدید، سرایندهٔ اشعار عاشقانه جنسی [چه همجنس‌جویی و چه عشق به جنس مخالف] پنداشته‌اند، مشاهدهٔ مولانا در قلمرو فعالیت طراحان و دوزندگان لباسهای فاخر زنانه و مد روز واقعاً در تصور هیچ ساده‌اندیشی نمی‌گنجد. امّا مانکنهایی که در نمایشگاه لباس دُناکَرِن (Donna Karan) به طرحهای جدید مشکی‌رنگ، ذغال‌سنگی، نقره‌ای و خاکستری ملایمِ مُـد پائیزی آراسته بودند، در روی باریکه راه صحنهٔ نمایش لباس، پیش چشم تماشائیان در حالی می‌خرامیدند که روایتهای تازهٔ مرشد هندی «برنامهٔ سلامتی»[2]، یعنی آقای دیپَک چوپرا (Deepak Chopra)، از اشعار مولانا جلال‌الدین آمیخته به نوای موسیقی، آنان را همراهی می‌کرد، و مَدونا (Madonna) و دِمی مور (Demi Moore) در همهٔ این احوال چشم بر آنان دوخته بودند[3]:

(Robin Givhan, *Washington Post,* April 6, 1998, D1).

با این وصف، نباید تعجب کرد از اینکه فیلیپ گلَس (Philip Glass) آهنگ‌ساز مینی‌مالیست آمریکاییِ معتقد به استفادهٔ از حداقل امکانات که از فعالان مذهب بودایی است و پیش از این، اپراهایی را به اینشتین، گاندی و به تورات اختصاص داده است، اکنون با همکاری رابرت ویلسون (Robert Wilson) قطعه‌ای بسازد چندرسانه‌ای موسوم به خداوندگاران فیض الهی (Version 1.0) *Monsters of Grace*، که با برنامه‌ای مستلزم عینک سه‌بُعدی‌بین به اتمام می‌رسد و قسمت مشخص آن اشعاری است به شیوهٔ اُپرا، برگرفته از ۱۱۴ شعر مولانا که از ترجمه‌های کالْمَن بارکْس (Coleman Barks) برداشته شده است. این قطعه با تک‌خوانی ملایم خواننده‌ای شروع می‌شود که به آواز می‌گوید: «غم ماندگاری این ترانه‌ها را مخورید»؛ امّا این حادثهٔ بسیار عجیب واقعاً شعرهای مولانا را در قالب مدرن‌ترین و تکنولوژیکال‌ترین رسانه ماندگاری می‌بخشد.

در همین حال، در ترکیه، درویشان معروف به چرخزن، بازماندگان و شاگردان طریقتی روحانی که مولانا جلال‌الدین بنیانگذارش بود، و از زمانی که حکومت آتاتورک در سال ۱۳۰۴ ش/ ۱۹۲۵ سلسله‌های درویشان را غیرقانونی اعلام کرد، نامشان با واژهٔ رقصنده در آگهیها می‌آید، علاقهٔ گردشگران همهٔ گیتی را به خود جلب کرده‌اند، و بین ترکیهٔ غیرمذهبی امروز و میراث مذهبی عثمانیِ سابق پیوندی نمادین و سمبولیک، برقرار می‌سازند. در سال ۱۳۷۸ ش/ ۱۹۹۹، پرچمهای قرمزرنگِ یادآور هفتاد و پنجمین سال تأسیس جمهوری ترکیه، همه جا به چشم می‌خورد و بر فراز ساختمانهای دولتی و جاذبه‌های گردشگری و از جمله در جلو آرامگاه مولانا جلال‌الدین آویخته بود.

گروههای بین‌المللی فیلم‌برداری برای آنکه از گروههای رقصنده فیلم و برنامهٔ مستند بسازند، به ترکیه رفتند و این برنامه‌ها را از تلویزیونهای فرانسه و بریتانیا پخش کردند. خود این گروه رقصندگان و نوازندگان مولویّه، طی ده سال گذشته، چندین‌بار، به سراسر اروپا و ایالات متحدهٔ آمریکا سفر کردند و در طول سفر، چندین جا، در استودیوهای ضبط حضور یافتند. تازه‌ترین سفر این گروه از جمله به استرالیا صورت گرفت، در سال ۱۳۷۵ ش/ ۱۹۹۶، که در آنجا برای تماشای مراسم سَماع، چرخ‌زدنی که دل را متوجه خدا می‌کند، و/یا «برنامهٔ گروه عارفانه‌نوازان کشور ترکیه» (Turkish State Mystical Ensemble)، بلیتهای بیست‌دلاری و سی‌دلاری فروخته شد. در سال ۱۳۷۳ ش/ ۱۹۹۴ که درویشان مولویّه به آتلانتا آمدند، دو تن از مترجمان صاحب‌نام آثار مولانا جلال‌الدین، کالمَن بارکس، و رابرت بلای در مراسم آنان شرکت کردند:

(Helen Smith, *Atlanta Journal-Constitution,* November 6, 1994, N5).

هنرپیشهٔ بریتانیایی، خانم وانِسا رِدگِریْو (Vanessa Redgrave)، با همکاری گروه مولویّه، گفتار فیلم تازه‌ای را اجرا کرد که فِهمی گِرجِکِر (Fehmi Gerceker) آن را کارگردانی کرده و موضوعش راجع به «ترغیب افراد بشر به محترم داشتن دین، شعائر و عقاید و آرمانهای مذهبی یکدیگر» بود، و عنوانش: مدارا؛ تقدیم به مولانا جلال‌الدین:

(Tolerance; *Dedicated to Mawlana Jalāl-al-Din;* Falls Church, VA: Landmark Films, Prima Productions, 1995).

ریچارد بروکیسِر (Richard Brookhiser)، از سردبیران ارشد نشنال ری‌ویو *(National Review)*، که یکی از نشریات مهم طرفدار حفظ سنن در آمریکاست، چند سال پیش، مقبرهٔ مولانا جلال‌الدین را در قونیه زیارت کرد، و با تحسین از روح مداراطلب و جان‌آگاه مولانا، به سیاستمداران آمریکا هشدار داد که خطاست اگر اسلام را خطری بنیادگرا و انعطاف‌ناپذیر بدانند:

("Islamic Fundamentalism Revisited," *National Review,* 45 [November 15, 1993]: 62-3).

واقعیت آن است که هر خوانندهٔ حقیقت‌بین اگر وقت صرف کند و کمدی الهی دانته را با مثنوی معنوی، که نزدیک به دوبرابر آن است، مقایسه کند، ناگزیر اذعان خواهد کرد مولانا جلال‌الدین، که نیم‌قرن قبل از دانته مثنوی را سروده، به مراتب دارای وسعت نظر بیشتر است و اندیشه‌های دینی بسیار ژرف‌تر و جامع‌تری را مطرح می‌سازد.

مولانا، در جمهوری اسلامی ایران، که خیلی از آرامگاهش دور نیست، در میان وارثان امروز زبان و فرهنگ خود، شهرت و محبوبیتی تازه یافته است. شرحهای جدید، تحقیقات تازه، چاپ مجدد آثارش، و گذشته از اینها، به‌خصوص مجالس شعرخوانی و اجرای شعرهایش به آهنگ موسیقی، اهل خرد و عموم مردم ایران را شیفتهٔ او ساخته است. مولانا جلال‌الدین نه‌تنها در چشم دانشمندان و ادب‌دوستان، بلکه نزد طرفداران جامعهٔ مدنی، همچون عبدالکریم سروش، فیلسوف شیعه، نیز، دارای مقامی بزرگ است و از او به نام یکی از متقدمان و نمونه مسلمان بردبار و جامع‌بین سخن می‌گویند. اگرچه انجمنهای مولانا در آمریکا هنوز به آن درجه از شهرتی نرسیده‌اند که باشگاههای عمر خیام روزگاری در شهرهای بزرگ بریتانیا و آمریکا یافته بود، امّا گروههای کوچک آمریکاییان غیرمسلمان مانند «انجمن عاشقان رومی» در کِرْک‌لَند واشنگتن (Kirkland in Washington)، هر چند هفته یک بار گرد هم می‌آیند و شعرهای مولانا را نیازمندانه می‌خوانند و پس از آن، دست بر دعا، رقص درویشان می‌کنند به آهنگ ترکی که اسباب شگفتی فراوان ایرانیان در آمریکاست (عبدالحسین آذرنگ، «و باز همچون شب رومی»، کلک، ش ۹۳-۸۹ [۱۳۷۶]: ۳۵-۶۲۹). ایرانیانی که در قونیه به زیارت مقبرهٔ مولانا می‌روند نیز از ترکها و اروپاییها که به زیارت او می‌آیند، در شگفت می‌شوند (مهدی نفیسی، «در جست‌وجوی جای پای مولانا در قونیه»، ایران‌نامه، ۱۵، ۴ [پاییز ۱۳۷۶]: ۸-۶۴۷).

مولانا جلال‌الدین که اشعارش او را جاودانه ساخته، بیش از هفتصد سال است که در دل خوانندگان فارسی‌زبان آثار خود زنده مانده است، از بوسنی گرفته تا هند. با این حال، اندکی پس از مرگش به سال ۶۷۲ ق، پرده‌ای از افسانه، احوال واقعی زندگی او را در ابهام فرو برد. و روایت شرح زندگانی‌اش او را از بشری شگفت مبدّل به چهره‌ای اسطوره‌ای و حتی ربّ‌النّوعی کرد. هرچند که دانشمندان ایرانی، ترک و اروپایی در نیم‌قرن گذشته کوشیده‌اند تا سرگذشت تاریخی واقعی‌تری از مولانا جلال‌الدین انسان به دست دهند، هیچ کس تاکنون متحمّل آن نشده است تا در لابلای همهٔ اطلاعات منتشرشده‌ای که دربارهٔ مولانا جلال‌الدین دست‌یافتنی است، به تحقیقی دقیق و کامل دست یازد. بنابراین، از تهیهٔ مجدّد سرگذشت‌نامه‌ای جامع حاوی همهٔ دقایقی که می‌توان دربارهٔ مولانا جلال‌الدین دانست، تا اندازه‌ای دور مانده‌ایم.

آشنایی شخصی من با مولانا جلال‌الدین در دوران دبیرستان، در جنوب کالیفرنیا و در

میانهٔ سالهای دههٔ ۱۳۶۰ ش/ ۱۹۸۰ شروع شد، و در آنجا از طریق کتب نیایش و متون دینی، خاصّه هفت وادی *(Seven Valleys)*[۴] اثر بهاءالله (۹۲-۱۸۱۷ م)، که ابیاتی از مولانا جلال‌الدین را در نوشته‌هایش نقل کرده است، او را شناختم. در دانشکده آثار عالمانهٔ نیکلسون (Nicholson)، براون (Browne) و آربری (Arberry) را خواندم، و پس از آنکه در زبان فارسی به‌کفایت پیشرفت کردم، نیز با اصل اشعار مولانا آشنایی یافتم. نوار کاسِتی که شاعر نوپرداز ایران احمد شاملو اشعار مولانا را در آن خوانده، از اوائل دههٔ ۱۳۶۰ / ۱۹۸۰ به بعد پیوسته مونس من بوده است. من با شعف می‌نگریستم که پیروی از مولانا جلال‌الدین در آمریکای شمالی فزونی می‌گیرد، و امروز با نگرانی می‌نگرم که فرهنگ عوام در پیام او رخنه می‌افکند و آن را تحریف می‌کند و این مفهوم را هشدار می‌دهد که فرهنگ مادّی امروز، با شیوهٔ سودپرستی بی‌امان و جلب رضایت مشتریان، قداست و معنویت مولانا را، تبدیل به کالایی بازاری خواهد کرد. در این اثنا، من همچنان به خواندن و مکرر خواندن آثار مولانا ادامه می‌دهم، بصیرت او را از سویدای دل ارج می‌نهم و این ارج نهادن بر اثر کوششهای دانشمندان در راه درک و توضیح افکار و آثار او پیوسته فزونی می‌پذیرد.

اشاعهٔ سریع آثار انگلیسی مربوط به مولانا و ترجمهٔ اشعار و مواعظ او به زبان انگلیسی که در چند دههٔ گذشته صورت گرفته قفسه‌های تازه‌ای را در کتابخانه‌ها، کتاب‌فروشیها و وِب‌سایتهای اینترنتی، با سلسله مطالبی مبهوت‌کننده - برخی عامه‌پسند، برخی زاهدانه و برخی عالمانه - بر خوانندگان علاقه‌مند عرضه داشته است. از آنجا که بیشتر این نوشته‌ها از چشم‌اندازی محدود یا از منظری خاص دربارهٔ مولانا جلال‌الدین سخن می‌گویند، پدیدار آمدن تصویری ناقص و حتی نادرست از مولانای آموزگار، واعظ، شاعرِ انسان‌دوست، مسلمانِ پارسا و عارفِ اهل شهود آسان است. مولانا در شاهکار گرانقدر خود مثنوی معنوی حکایتی را باز می‌گوید که شاعر عارف ایرانی متقدم او، سنایی (ف ۵۲۵ یا احتمالاً ۵۳۵) آن را در «گلزار حقیقت»، یعنی در حدیقةالحقیقه (۷۰-۶۹) که اسلوبی برای سرودن مثنوی خود مولانا قرار گرفت، نقل کرده است. این تمثیل کوچک که اصلش از کتاب مقدس مذهب بودایی است[۱] و در روایت مولانا جلال‌الدین پیوندش را با هند حفظ کرده است، ماهیّت ناشناخته و عظیم حقیقت را به‌تصویر می‌کشد، و بر سبیل فکاهت به‌یاد ما می‌آورد که هیچ‌کسی بر اساس دیدگاه بشری خود، که بناگزیر محدود است، نمی‌تواند ماهیّت حقیقت را کاملاً ادراک کند (مثنوی، ۳، ۷۸-۱۲۵۹):

پیل اندر خانهٔ تاریک بود / عَرضه را آورده بودندش هُنود
از برای دیدنش مردم بسی / اندر آن ظلمت همی شد هر کسی
دیدنش با چشم چون ممکن نبود / اندر آن تاریکیش کف می‌بُسود
آن یکی را کف به خُرطوم اوفتاد / گفت: «همچون ناودان است این نهاد»
آن یکی را دست بر گوشش رسید / آن بر او چون بادبیزن شد پدید
آن یکی را کف چو بر پایش بُسود / گفت: «شکلِ پیل دیدم چون عَمود»
آن یکی بر پشتِ او بنهاد دست / گفت: «خود این پیل چون تختی بُدست»
همچنین هریک به جزوی که رسید / فهمِ آن می‌کرد هر جا می‌شنید
از نظرگه گفتشان شد مختلف / آن یکی دالش لقب داد این الف
در کفِ هر یک اگر شمعی بُدی / اختلاف از گفتشان بیرون شدی[5]

آیا بیش از این در قفسه‌ها برای «مولانا» جایی نیست؟

کتابی که در دست دارید بر آن است که در جمع کتابهای افزونی که دربارهٔ مولانا جلال‌الدین نوشته می‌شود شمعی فروزان دارد، و در پرتو آن، سرگذشت مولانا را از نگاه تاریخ و افسانه‌ها و روایاتی که دربارهٔ او بوجود آمد، سرگذشت مقبولیت او در جهان اسلام و در مغرب زمین، به‌خصوص حادثهٔ شگفت شهرت اخیر او در آمریکا را روشن می‌سازد. نیز امیدوار است، مانند داستان فیل مثنوی، نظرگاهی مجمل را در برابر چشم خوانندگان قرار دهد؛ به عبارت دیگر، مبنای غوررسی همه‌جانبهٔ زندگی و آثار مولانا را فراهم سازد. این کتاب همچنین مشتمل است بر خلاصه‌ای از وضع امروز اطلاعات مربوط به آمریکا، راهنمای کتاب‌شناسی آثاری که دربارهٔ مولانا نوشته شده و ترجمه‌هایی که از آثار او به زبانهای دیگر به عمل آمده؛ و افزون بر آن، حاوی بررسی تاریخ‌وار و اجمالی زندگی و نفوذ مولانا، و پیشنهادهایی است در زمینهٔ راههای پژوهش و تفحصات آینده. بنابراین امید می‌رود که کتاب مولانا، دیروز تا امروز، شرق تا غرب برای دانشمندان و دانش‌پژوهان پرشوق مولانا، نیز برای دوستداران شعر او، و برای آنان که از بینش معنوی مولانا الهام یافته‌اند، و همچنین برای کسانی که تنها کنجکاو شده‌اند تا ببینند مراد از این‌همه هیاهو بر سر مولانا جلال‌الدین بلخی چیست، همدمی مفید از کار درآید. امیدوارم این اوراق راهنمای خوانندگانی قرار گیرد که برای مطالعهٔ اصلِ فارسی آثار مولانا، یا ترجمه‌های موجود آثار او، تلاش می‌کنند یا

در این راه گام می‌زنند، و امیدوارم درک آنان را از پیام مولانا، از جذابیّت او و از رابطه‌اش با فرهنگ مغرب‌زمین افزون سازد.

این کتاب، همچنین، اطلاعات تازهٔ بسیاری را، بر اساس ارزشیابی دقیق و منتقدانهٔ منابع اصلی فارسی، دربارهٔ مولانا و اطرافیان او عرضه می‌دارد. نکات عمده و کلی زندگانی مولانا را در کتابهای بسیار بازگفته‌اند، امّا به نکته‌های تاریخی و جزئیات اجتماعی آن کمتر پرداخته‌اند. کتابهای بسیاری که دربارهٔ مولانا نوشته شده است، ناسنجیده، تصویر افسانه‌سان مولوی را پذیرفته‌اند، یا حتی از سرِ عمد این تصویر را برای او پرداخته‌اند. من کوشیده‌ام با فراهم ساختن وسایل دستیابی مستقیم به منابع عمده‌ای که به ترجمه درآمده است این نقص را برطرف کنم، و به این ترتیب خواننده را از لُبّ موضوعاتی باخبر سازم که مباحثات و مشاجرات بر سر زندگانی مولانا جلال‌الدین گردِ آن می‌گردد.

از کتابهای دورهٔ میانهٔ حاوی سرگذشت زندگی اولیاء و عرفا باید با راهنمایی عقل و تمیز رأی صائب استفاده کرد، زیرا سنّت تذکره‌نویسی به صحت تاریخی و نوشتن واقعیتهای زندگی اهمیت نمی‌دهد. کتاب مولانا، دیروز تا امروز، شرق تا غرب کوشیده است تا نکات درست واقعی و باورکردنی را از جنبه‌های افسانه‌وار و اسطوره‌نشان موجود در روایتهای سرگذشت زندگی مولانا جلال‌الدین تمیز دهد، تا نگاه اجمالی دقیق‌تری بر شخصیّت مولانا جلال‌الدین از زاویهٔ تاریخ بیفکنیم. خودِ مولانا بر سبیل بیان سرگذشت خویش، اندک نکاتی با ارزش را در اختیار ما می‌نهد. منابعی که بیشتر اطلاعات ما از زندگی مولانا را در اختیارمان قرار می‌دهند، مانند اناجیل، مدتی پس از وفات او نوشته شده‌اند و موضوع سخنشان را، نه نکات تاریخی زندگی دنیوی، بلکه منظرهٔ وسیع نفوذ معنوی مولانا قرار داده‌اند. در سراسر فصلهای بخش اول (پیران جلال‌الدین) و بخش دوم (فرزندان و اخیان - برادران معنوی) ماهیّت و صحّت سه منبع اصلی خود را، که مؤلفان آنها بین بیست تا هفتاد و پنج سال پس از درگذشت مولانا آثار خود را نگاشته‌اند ارزیابی خواهیم کرد، گزارشهای آنها را مقایسه خواهیم کرد، مقابل یکدگر خواهیم نهاد و تناقضات آنها را نشان خواهیم داد. به این ترتیب، گرچه من چند راه حلّ و نتیجه‌گیری تازه را دربارهٔ نحوهٔ ارزشیابی و درکِ انبوه نکته‌های مربوط به سرگذشت مولانا عرضه خواهم داشت، خوانندگان می‌توانند خود به داوری بنشینند.

شاید نکته مهم‌تر آن باشد که کتاب مولانا، دیروز تا امروز، شرق تا غرب قرائن فراوانی را دربارهٔ محیط عقلانی، دینی و عرفانیِ پرورش یافتن، تحصیل کردن و به‌کمال رسیدن مولانا ارائه می‌دهد (بخش اوّل). گرچه نام شمس‌الدین تبریز نزد ما از آن جهت مشهور است که

منبع الهام مولانا جلال‌الدین بوده، امّا مطالب باارزشی که دربارهٔ زندگانی و مقالات شمس به زبان انگلیسی یا هر زبان اروپایی دیگری نوشته شده باشد، اندک است. بیشتر مطالبی را که دربارهٔ شمس می‌خوانیم از تذکره‌ها گرفته‌اند و کمتر دارای مبنای واقعی است. با این حال، از راه نوشته‌ها و سخنان شمس نکات بسیار بیشتری را می‌توانیم دربارهٔ او بیاموزیم، و از طریق شمس، مطالب بسیار بیشتری را دربارهٔ مولانا جلال‌الدین فرا می‌گیریم. بنابراین، من از نوشته‌های شمس فراوان استفاده می‌کنم و تازه‌ترین پژوهشهای علمی را که دربارهٔ او به زبان فارسی صورت گرفته است عرضه می‌دارم (فصل ۴).

به همین نحو، پدر مولانا جلال‌الدین، بهاءالدین، و مربّی جلال‌الدین، برهان‌الدین، هر دو، تأثیری عظیم بر زندگانی و اندیشهٔ او نهادند. در این کتاب دربارهٔ این آموزگاران و معاشران به تفصیل گفت‌وگو می‌کنیم و ضمن آن، فضای اسلامی احکام شریعت، آداب طریقت و شوق به ماوراءالطبیعه همچنین نظام حمایتی حکومت را که مولانا در متن آن وظیفهٔ خود را انجام داد و کارش رونق گرفت و عزّت یافت، در این اوراق باز خواهیم آورد. یکی از مواعظ مولانا را نیز در اینجا چاپ خواهیم کرد (فصل ۱ تا ۳). پس از آنکه نفوذ عقلی و معنویِ حاکم بر ایجاد افکار مولانا را به این ترتیب درک کنیم، می‌توانیم توجّه خود را به زندگانی و نوشته‌ها و سروده‌های او، در دورهٔ پس از آن، معطوف داریم (فصل ۵ و ۶). آنگاه بینش ما از شعر او و از زندگی زهدآمیز و عارفانهٔ او بسیار روشن‌تر می‌شود و جوهرهٔ آنچه که او بیاموزانید و خود نشانهٔ آن است بسیار نمایان‌تر به چشم می‌آید (فصل ۹).

خوانندگان، همچنین در این اوراق، پی خواهند برد که مولانا را خوانندگان گذشتهٔ آثار او در شرق و غرب چگونه تحسین گفته‌اند (فصل ۷ و ۸). فصل ۶ اسلوب مناقب‌نامه‌نویسی را که دربارهٔ مولانا جلال‌الدین به وجود آمد، شرح می‌دهد، و فصل ۱۰ شامل گزارشی است طولانی و مفصل از تاریخ و سلسله مولویان؛ این سلسله را سلطان ولد، فرزند مولانا جلال‌الدین، در قونیه بنیاد افکند، و امروز در آمریکا فعالیت می‌کند. مولانا شاید بیش از هر نویسنده و سرایندهٔ دیگر بر ادبیات فارسی، ترکی و اردو تأثیر گذاشته است، و دربارهٔ افکار و عرفان او متفکران مسلمان از بُسنیایی گرفته تا بنگالی شرح نوشته‌اند. بررسی اجمالی نفوذ و مقبولیّت مولانا در عالم اسلام، بنابراین، در فصل ۱۱ آمده است.

خوانندگان ساکن غرب حدود دویست سال پیش شناختن مولانا جلال‌الدین را آغاز کردند؛ او نه‌تنها بر افکار ماوراءالطبیعی که در غرب و در قرن نوزدهم رواج داشت، تأثیر گذاشت و در نتیجه، چند تحقیق از پیشگامان ادیان تطبیقی تأثیر از او یافت، بلکه در این

اواخر بخش لاینفک عقاید و تمرینات روحانی بسیاری از آمریکاییها و بریتانیاییها شده است.

هرچند که نفوذ و محبوبیت مولانا جلال‌الدین در نیم‌کرهٔ باختری زمین هرگز به‌پای اهمیّت وی در خاورمیانه و هند نمی‌رسد، با این وصف، بر زندگی نویسندگان و متفکران از هانس‌کریستین آندرسون (Hans Christian Anderson) گرفته تا هِگل (Hegel) و از مرشدان شرق که به غرب نقل‌مکان کرده‌اند، از گرجی‌اف (Gurdjieff) گرفته تا مِهربابا تأثیر گذاشته است. سرگذشت روبرو شدن غربیها با او در غرب به طور خلاصه در فصل ۱۲ آمده است. بی‌هیچ شگفتی، علاقهٔ دانشگاهیان به مولانا در چهار گوشهٔ گیتی پیوسته فزونی یافته است؛ استادان و پژوهشگران بسیاری، روزگار خود را صرف مطالعهٔ آثار مولانا جلال‌الدین کرده‌اند (فصل ۱۳). البته خیل مترجمان، از روکرت (Rückert) گرفته تا بِلای (Bly)، و تا بارکس (Barks)، و گروهی دیگر که بین آنان قرار گرفته‌اند، به ترجمهٔ اشعار مولانا پرداخته‌اند. فصل ۱۴ تاریخ ترجمهٔ اشعار مولانا به زبانهای اروپایی را به تفصیل بازمی‌گوید و قوّتها و ضعفهای ترجمه‌های انگلیسی اشعار او را که در این روزگار موجود است، تجزیه و تحلیل می‌کند. در چند دههٔ گذشته، مولانا از اوراق دفتر برون جسته و در قالب برنامه‌های چند رسانه جای گرفته، الهام‌بخش موسیقی‌دانان، تنظیم‌کنندگان حرکات رقصهای دسته‌جمعی، فیلم‌سازان، هنرمندانِ برنامه‌های ویدئویی و امثال آنها واقع شده، حتی در فضای نیلگون – بانکهای اطلاعاتی شبکه‌های کامپیوتری – حضور پیدا کرده (فصل ۱۵)، و سبب شده است تا رومی اسباب تفریح و گاهی اسباب خنده شود. امیدوارم گفت‌وگو دربارهٔ این حضور چندین و چندگانهٔ مولانا و ارزیابی آن، هم برای خوانندگان مبتدی و هم برای خوانندگان کارکشتهٔ اشعار مولانا، راهنمایی سودمند افتد.

اشعار مولانا جلال‌الدین

ابیات و حتی غزلهای کامل را هر جا که با گفتار متن مربوط بوده نقل کرده‌ام و در سراسر این کتاب پراکنده است.

بیشتر «مترجمان» معاصرِ انگلیسی‌زبان اشعار مولانا از روی ترجمه‌های عالمانهٔ انگلیسی یا ترکی سخنان مولانا دست به ترجمه می‌زنند و نه مستقیماً از روی اصل گفته‌های او، که به زبان فارسی است. بسیاری از این مترجمان، خواه بر صواب و خواه بر خطا، با متن اشعار مولانا بسیار بی‌محابا عمل کرده‌اند. آنان که در مغرب‌زمین از مولانا الهام معنوی

می‌گیرند نیز هوای آن دارند تا او را از محیط اسلامی‌اش بدر آرند؛ در نتیجه، تصویری که آنان از تعالیم مولانا نمایش می‌دهند یا تیره و تار به‌چشم می‌آید یا رنگ‌باخته. بنابراین، فصل ۸، پس از شرح ویژگیهای اصلی عَروض فارسی، پنجاه قطعه از آثار منظوم مولانا، شامل غزل و رباعی و مثنوی را تقدیم می‌دارد تا خوانندگان با نمونه‌ای از اشعار مولانا و شیوهٔ سخن عارفانهٔ او آشنا شوند.

نحوهٔ استفاده از این کتاب

در نظر بود که این کتاب حال روایت پیدا کند، امّا، اگر برخی خوانندگان آن را به صورت کتاب مرجع مفیدتر بدانند، می‌توان بخشهای گوناگونش را جدا جدا خواند. موضوع خاص مورد علاقهٔ خود را می‌توان در فهرستها یافت، و نام شخصیتهای تاریخی، نویسندگان و سرایندگان، مترجمان یا دانشمندانی که در صفحات متن به تفصیل از آنان سخن رفته، برای سهولت مراجعه، در اولین جایی که آمده، با حروف درشت چاپ شده است. منابع اطلاعات برای آنان که می‌خواهند دربارهٔ نکات گوناگون بیشتر تحقیق کنند، بسیار روشن نگاشته شده است. بیشتر مستندات را بر صورت اختصار در داخل پرانتز در صفحات متن آورده‌ایم تا خوانندگان را نیاز نباشد که مدام به یادداشتهای پایان کتاب مراجعه کنند. فهرست آنها با نشانی کامل مستندات هر متن در جدول اختصارات آمده است. به سبب دامنهٔ بسیار وسیع منابعی که مورد استفاده قرار گرفته، و با عنایت به این واقعیت که بخش زیادی از روایت این کتاب به توصیف کتابهای گوناگون موجود دربارهٔ مولانا جلال‌الدین اختصاص یافته است، کتابنامهٔ جداگانه ارائه نشده است. از طریق وب‌سایت www.oneworld-publications.com/Rumi می‌توان به وب‌سایتِ راهنمای این کتاب، همراه تصاویر و با امکان اتصال به دیگر سایتهای مربوط به مولانا (بن: فصل ۱۵) دست یافت.

این کتاب آخرین و کامل‌ترین سرگذشت مولانا جلال‌الدین نیست، اما کوشیده‌ام تا دامنهٔ عرصه‌ای را که کتابی چون این باید دربر گیرد، ترسیم کنم. همچنین، این کتاب پژوهشی نیست جامعِ همهٔ مطالبی که دربارهٔ مولانا گفته شده است و هرآنچه که مردم گوناگون در اعصار مختلف از او در سر داشته‌اند، اما از تاریخ و سرگذشت مقبولیّت یافتن اشعار و اندیشه‌هایش در عالم اسلام و در مغرب‌زمین، نموداری کمابیش ژرف به دست می‌دهد، و بدین ترتیب، تأثیر مولانا را بر ادبیات، موسیقی، آثار هنری و بر معنویت روزگار معاصر نمایش می‌دهد. بخشهایی که دربارهٔ تحقیق و ترجمه است، اگر به هیچ کار نیاید، این

فایده را دارد که به خواننده کمک کند ترجمه‌های دلخواه انگلیسی خود از اشعار مولانا را از میان همهٔ روایتهای موجود برگزینند و قوتها و ضعفهای آنها را نسبت به یکدیگر دریابد.

بنابراین، منظور آن است که کتاب مولانا، دیروز تا امروز، شرق تا غرب به نوعی همدم و مرجع یا راهنمای همه کسانی قرار گیرد که به زندگی، شعر، تعالیم، معارف و نفوذ مولانا جلال‌الدین، که بزرگترین شاعر عارف بنی‌آدم نام گرفته است، علاقه‌مندند. درویشان چرخزن، اهل سماع، یک پای بر زمین می‌نهند و سرانگشتان پا بر گرد حلقه‌ای چوبین استوار می‌دارند و به یاد مولانا چرخ می‌زنند. بر همین شیوه، امیدوارم این کتاب زمینه‌ای شود بهر همهٔ عاشقان مولانا تا پروانه‌سان، بر گرد شعلهٔ آثارش حلقه زنند.

پیشینهٔ مولانا جلال‌الدین

سنّت مناقب‌نامه‌نویسی دربارهٔ مولانا جلال‌الدین پس از درگذشت او تا اندازه‌ای به سرعت پدیدار شد. ارادت و احترام این مناقب‌نامه‌نویسان (سلطان ولد، سپهسالار و افلاکی ـ که درباره‌شان بعد بسیار سخن خواهیم گفت) نسبت به مولانا جلال‌الدین سبب شد تا اینان به روشی دربارهٔ او سخن نویسند که نظر ما دربارهٔ سرگذشت تاریخی این شخص با ابهام روبرو شود. به رغم آنکه چندین قرن است که نام و یاد مولانا زنده است، تنها در نیم‌قرن اخیر، محققان دریدن پردهٔ افسانه را برای شناختن این مرد آغاز کرده‌اند. اما، با آنکه می‌توانیم گزارشهای کراماتی را که گمان می‌رود از مولانا سر زده باشد رد کنیم، هیچ‌گونه کوشش خطیر دانشگاهی هرگز نخواهد توانست آنگاه که شعرهای او را می‌خوانیم از شگفتیها بکاهد یا راز ذاتی مکنون در سویدای زندگی او را بشکافد. چگونه شد که پسربچه‌ای ایرانی، حدود هشتصد سال قبل در خراسان، ایالت شمال ایران بزرگِ قدیم، در ناحیه‌ای که امروز به نام آسیای مرکزی می‌شناسیم و در آن روزگاران بخشی از دنیای فرهنگ وسیع‌تر زبان فارسی به شمار می‌رفت، پا به دنیا گذاشت، اما از آناطولی سر درآورد، که بر حاشیهٔ عقب‌نشستهٔ دنیای فرهنگی بیزانس، ترکیهٔ امروز، حدود ۱۵۰۰ مایلی غرب واقع است؟ چگونه شد که جلال‌الدین تعلیم خطابت و فقاهت دید، اما مبدّل به آموزگاری جهانی شد خوانندهٔ شعر، که امروزش یکی از بصیرترین آموزگاران عارف و شاعرِ تاریخ بشریّت می‌شناسند، و اهل ادیان بسیار او را از اولیاء الله می‌دانند و حرمتش را پاس می‌دارند، چنان‌که مسلمانان و غربیان، آن یک چون این یک، به زیارت آرامگاهش می‌شتابند، در قونیّه، به ترکیّه؟

نام رومی

نامها و القاب تامّ و تمام منسوب به مولانا خداوندگار جلال‌الدین محمّد بن محمّد بلخیِ رومی را کاروانکی باید تا بارش کشد. لقب رومی، که مولانا در مغرب‌زمین بدان مشهور است، نامی است برگرفته از مکان و اشارت به این واقعیت دارد که او در آناطولی زیسته؛ و آنجا امروز ترکیه است، اما در آن زمان، از دیدگاه اسلامی، روم به شمار می‌رفت. شبه‌جزیرهٔ آناطولی، که به بیزانس، یا امپراطوری روم شرقی، تعلق داشت، تقریباً در این اواخر، به دست مسلمانان فتح شد و حتی در آن زمان که در سلطهٔ فرمانروایان مسلمان ترک درآمد، نزد عربها، ایرانیان، و ترکها به ناحیهٔ جغرافیایی روم معروف بود. بدین سبب، عده‌ای از شخصیّتهای تاریخی که در آناطولی به دنیا آمدند یا با آن پیوند یافتند به نام رومی شهرت پیدا کردند، که در لغت به معنای «اهل روم» است. بنابراین، جلال‌الدین را در کشورهای اسلامی عموماً به نام «رومی» نمی‌خوانند.

نامی که هنگام تولد بر او نهادند «محمّد» بود، مانند پدرش و البته، همانند پیمبر اسلام. با این‌حال، از اوان کودکی، پدرش ظاهراً او را «جلال‌الدین» می‌خواند، و این لقب در انگلیسی یعنی "The Splendor of the Faith" (جلالِ دین). این لقبها برای عالمان دین، ادیبان و سیاستمدارانِ دنیای اسلام در دورهٔ میانه متداول بود، و لقب مولانا هم تا حدی از نظر معنی همانند لقب پدرش، بهاءالدین، است که به انگلیسی یعنی "The Glory of the Faith". بسیاری از مریدان فارسی‌زبان مولانا او را خداوندگار می‌خواندند - معادل "Lord" یا "master" انگلیسی. با این‌حال، قدیمی‌ترین مآخذ فارسی، مانند ابتدانامه (ولدنامه) سلطان ولد؛ سپهسالار و افلاکی معمولاً او را به لقب عربی مولانا، یعنی "Our Master"، [به معنی مولای ما، خداوندگار ما] می‌نامند، که پیش از او لقب پدرش بود. دو مأخذ از آثار مؤلفان غیرمولویّه، یعنی رسالهٔ اقبالی سمنانی و تاریخ گزیدهٔ مستوفی، هر دو، از او با لقب «مولانا رومی» نام می‌برند (*مالف*، *xiv:1*). ظاهراً خود مولانا به این لقب اشاره کرده (د / ۱۴۹۳)[٦]، و بنابراین، پیشاپیش، در زندگانی مولانا رواج داشته است. در منابع متأخرتر فارسی، صورت دیگری از این لقب را می‌بینیم: مولوی، "My Master" [به معنی مولای من، خداوندگار من] که نخستین‌بار، در شعر قاسم انوار[٧]، متوفی به سال ۸۳۸ / ۱۴۳۴ بر آن گواهی رفته و یا در اثر کمال‌الدین حسین خوارزمی[٨] که از معاصران انوار است (*Mei*, 423, n.2).

چون «مُولوی» (در هند و پاکستان «مَولْوی»، Maulvi) و «مولانا» القابی است که برای تجلیل و اشارت به چندین شخصیّت اسلامی دیگر، خاصه در شبه‌قاره، به‌کار می‌رود،

مدخلهای دائرةالمعارفها و فهرستهای اعلام کتابهای فارسی گاهی به موضوع کتاب ما با نام مولوی جلال‌الدین بلخی اشارت می‌کنند، و بلخی صراحت دارد بر آنکه خاستگاه خانوادهٔ ایشان بلخ بوده (واقع در آنجا که امروز افغانستان است)، اما چنان‌که خواهیم دید، مولانا جلال‌الدین احتمالاً نه از خود بلخ، بلکه از شهری کوچک‌تر برخاسته که اکنون در تاجیکستان است. با این‌همه، جلال‌الدّینِ ما به تمام معنا مولاناست، و «مولانا» یا «مولوی» را بیشتر فارسی‌زبانان، که کلمات مولانا و مولوی را القاب عربی نمی‌بینند بلکه نام مستعار این شاعر می‌دانند، به‌کار می‌برند تا بی‌درنگ هویّت او را مشخص کنند. بر ما گفته‌اند که این لقب، یعنی مولانا، از اوّل به صورت اسم‌خاص برای معرفی مولانا جلال‌الدین به‌کار می‌رفته و دیگر علمای چند نسل پس از فوت او را شامل نمی‌شده است[۹] (*اف*، ۵۹۷). در ترکیه، او را به تلفّظ ترکی این لقب می‌خوانند: مِوْلانا (Mevlânâ). در غرب، البته، اوّل از همه به نام جلال‌الدین رومی معروف است.

مولانا چگونه خود را معرفی می‌کند؟ در دیباچهٔ منثور مثنوی معنوی می‌نویسد: «این بندهٔ ضعیف، محتاج به رحمت خداوند تعالیٰ، محمّدبن محمّدبن حسین بلخی.»[۱۰]

مولانا جلال‌الدین مسلمان است

به‌یقین بیهوده است که عباراتی را از متن استخراج کرده و با نقل آن مولانا جلال‌الدین را آورندهٔ تصورات بدعت‌آمیز معنویّتی التقاطی و خارج از دین معرفی کنیم. با آنکه جلال‌الدین نشان می‌دهد که درک او از دین با سعهٔ صدر و مدارا همراه است، باید به‌یاد داشته باشیم که او نیز چنان پرورش یافت تا مانند پدرش که قبل از او بود، خطیب و عالمِ شریعت اسلامی باشد. جلال‌الدین نه با روی‌گرداندن از سنّت اسلامی، و پشت کردن به دینی که دارای نظام مشخص است، بلکه از راه استغراق در آن به سعهٔ صدر و وسعت نظر معنوی در علم دین رسید: اشتیاق روحانی او خاسته از آرزوی قلبی پیروی از سرمشق محمّد (ص) و ناشی از آن بود که قابلیت مسلمان کامل بودن خود را به فعلیت درآورد.

اسلام، خود، دینی بود اهل مدارا، و این نکته را می‌آموخت که محمّد (ص)، عیسیٰ (ع)، موسیٰ (ع)، ابراهیم (ع) و پیمبران کهتر تورات، همه را یک خدای حقیقی یکی از پس دیگری به‌رسالت بر نوع بشر فرستاده است. خداوند محمّد (ص) را بر مردمان عرب به رسالت فرستاد، درست همان‌گونه که صالح (ع) را پیش از او، بر قوم هود فرستاد، اما این پیام، یعنی قرآن، با همهٔ عالم ارتباط پیدا می‌کند. کلام خداوند در قرآن سخن از آن می‌کند که

آن را از کتاب مادر، از امّ‌الکتابِ نگاشتهٔ بر لوحِ محفوظِ در ساحتِ ربوبی بر محمدٌ (ص) وحی کرده، یا فروفرستاده است (نَزَّلنا). در سراسر تاریخ، خداوند ابواب پیاپی این کتاب ازلی را از طریق انسانهای مختلف - چون عیسیٰ (ع)، موسیٰ (ع) و ابراهیم (ع) - فروفرستاده، آنان را نبیّ یا رسول و پیام‌آور برگزیدهٔ خود قرار داده است. قرآنی که محمّد (ص) بیاورد تازه‌ترین نسخه از نگاشته‌های قدس ربوبی، صورت اصل آسمانی پیام خداوند به انسان بود. حقیقت آن است که کلمهٔ عربی «قرآن» که واژهٔ انگلیسی "Koran" از آن گرفته شـده، به معنی «از بر خواندن» است، زیرا قرآن آن بخش از نگاشته‌های آسمانی بود که خداوند از طریق جبرئیل فرشته بر دل محمّد (ص) وحی کرد، و او را سپرد تا از سینه بر همنوعانش بخواند.

اصل کلام الهی اسلام، محمّد (ص) را بشر می‌داند، نه پسر خدا یا نوعی دیگر از ربّانیتی که سرشت ذاتی او از انسانهای فانی عادی متمایز باشد. با این وصف، این واقعیت که خداوند او را از میان همهٔ انسانهای دیگر جدا کرد و برگزید (یکی از القاب محمّد (ص) مصطفیٰ است، برگزیده) تا وحی قرآن را دریابد، گواه لطف خاص خداوند بر محمّد و تقرّب محمد نزد خداوند است. بنابراین، اخلاق و رفتار، کردار و گفتار محمّد (ص) همه حکایت از طریق دینداری، یا سنّت می‌کند. تا قرنهای سوم و چهارم پس از ظهور حضرت محمّد (ص)، نظام مبسوط فقه و معارف اسلامی بر اساس قرآن و مجموعه روایات، یا احادیث مربوط به نحوهٔ رفتار پیمبر و آنچه وی گفته بود، به سرانجام رسید. بحث دربارهٔ فقه و اصول فقه، نیز عرفان و آداب زندگی عارفانه، بیشتر به زبان عربی انجام یافت، اما زبان فارسی از قرن ششم/ دوازدهم به این‌سو، بیش از پیش واسطهٔ بیان این‌گونه بحثها قرار گرفت.

برای شناختن جلال‌الدین، باید بی‌تردید از عقاید و نظرات مولانای مسلمان اطلاعاتی پیدا کرد. اعتقادات مولانا از قرآن، حدیث، کلام اسلامی و آثار عارفان سُنّی چون سنایی، عطّار و از پدر خودش بهاءالدین ولد سرچشمه گرفته است. بهاءالدین ولد که پیشه‌اش خطابت کردن بود، مناسب آن دید که در قونیه سکونت گزینند؛ سببش پاره‌ای آن بود که عدهٔ زیادی از مردم شهرهای مجاور هنوز به طور کامل به اصول اعتقادات اسلامی تن نداده یا آنها را نیاموخته بودند، و یا احکام اسلامی را رعایت نمی‌کردند، و پاره‌ای بدان سبب بود که در جایی دیگر موفق نشده بود با اطمینان به تدریس احکام اسلامی بپردازد. آناطولی ناحیه‌ای مرزی بود که همان تازگیها به اسلام گرویده بود.[۱۱] مردم اهل آسیای صغیر بیشترشان قرنهای قرن یونانی بودند، اما قبایل ترک و مسلمانان شهرنشین ترک آنجا را فتح

کردند و در آنجا سکونت گزیدند، و این کار در قرن پنجم / اواخر یازدهم آغاز شد. و هنوزهم لازم بود که نیروهای تمدن‌آور دین و فرهنگ ایرانی که بر دربار فرمانروایان و سلطانان ترک سلجوقی تسلط یافتند آن را فتح کنند. بهاءالدین ولد امیدوار بود که خود، یا فرزندش جلال‌الدین بلخی، بتوانند با این مردم تماس پیدا کنند و شعائر و اعتقادات و معارف اسلامی را به آنان بیاموزند.

جلال‌الدین مسلمان بود، «تبعیت» و پیمبری محمّد (ص) را تصدیق می‌کرد و اقرار داشت که تسلیم به امر خداوند است. خود جلال‌الدین در یکی از نامه‌هایش (مک، ۲۲۷) آنچه را که نزد همهٔ خوانندگان دقیق اشعارش از بدیهیات است، بیان کرده است[۱۲]: مولانا نمازهای واجب پنج‌گانه را، که یکی از اصول و تکالیف مسلّم بر هر مسلمان پای‌بند است، به جای می‌آورد. منابع دیگر نوشته‌اند که مولانا همراه پدر خود به مکّه رفت و حج بگزارد و نه‌تنها در ماه رمضان روزهٔ واجب به جای می‌آورد، بلکه در دیگر ایام سال نیز به ریاضتهای زاهدانه می‌پرداخت و روزه‌های مستحب می‌گرفت.[۱۳] نیز، بر اساس مآخذ خود و از نامه‌های خود مولانا می‌دانیم که با مریدان و بستگان ایشان به احسان رفتار می‌کرد، به توزیع فتوحات می‌پرداخت و به یاری نیازمندان می‌شتافت. به این ترتیب، مولانا، ازروی وجدان، «ارکان» پنج‌گانهٔ اسلام را برپا می‌داشت و دیگران را نیز ترغیب می‌کرد که به لفظ و عمل بر این کار باشند. با این‌همه، مولانا سرّ نهفته در رعایت این احکام را از گزاردن ظاهری شعائر دینی بسیار گرامی‌تر می‌داشت.

مولانا جلال‌الدینِ سنّی

با آنکه اقوام شیعی در سراسر ایران پراکنده بودند، ایرانیان در زمان مولانا جلال‌الدین بیشترشان سنّی بودند. تشیّع در میان عراقیهای مجاور حرم حضرت علی (ع) و امام حسین (ع)، و در میان مصریان رواج داشت و سلاطین فاطمی، در مصر، تشیّع اسماعیلی را دین رسمی آن کشور اعلام کرده بودند، تا آنکه حدود یک نسل پیش از تولّد جلال‌الدین حکومتشان برافتاد. تلاقی تشیّع و تصوّف در آذربایجان، واقع در شمال‌غربی ایران، عاقبت منتهی به تأسیس سلسلهٔ صفویّه شد که تشیّع را، در قرن دهم / شانزدهم دین رسمی کشور ایران قرار داد.[۱۴] اما پیش از آن، شیعیان، بیشتر از طریق ارعاب کاری گروه انشعابی اسماعیلیه، حشاشین[۱۵]، بر مسائل سیاسی ایران تأثیر گذاشته بودند؛ اینان از قلعه‌های کوهستانی خود بیرون می‌آمدند و گه‌گاه به شهرها یورش می‌بردند و در طول قرنهای پنجم و

ششم/ یازدهم و دوازدهم، بر سران حکومت سلجوقیان سنّی‌مذهب حمله می‌کردند. بنابراین اسماعیلیه بسیار ترس‌آور و نفرت‌انگیز بودند و اهالی سنّی‌مذهب که در ایران اکثریت داشتند عموماً آنان را ملحد می‌خواندند.

بدان سبب که سلسلهٔ مولویه در قرنهای متأخرتر از تشیع تأثیر بسیار پذیرفتند، برخی از شیعیان کوشش کرده‌اند تا مولانا جلال‌الدین را با خود همراز بدانند. گرچه مولانا وقتی به اختلاف مذاهب می‌رسید دارای سینه‌ای بی‌کینه و نظری آزاده بود، نباید از مداراکردنش به فریب این خیال افتیم که همهٔ عقاید نزد او یکسان بوده است. مولانا در ضمن ابیاتی از مثنوی معنوی (*م‌ن*، ۶، ۸۰۵-۷۷۷)، ناشکیبایی خود را از شیعیان حلب و مراسم سوگواری آنان بیان می‌دارد. اینها شاید تنها شیعیانی بوده‌اند که مولانا جلال‌الدین مجال تماشای به جای آوردن آیین مذهبی آنها را در جمع می‌یابد.[۱۶]

این سخن راست است که مولانا جلال‌الدین، مانند بیشتر صوفیان، مقامی برتر و فراتر از دیگر خلفا که به اصطلاح «راشدین» خوانده می‌شوند، در دل خود برای علی علیه‌السلام قائل است. دلیلش آن است که سلسله‌های صوفیان علی (ع) را نخستین کسی می‌دانند که علم باطنی را از محمّد (ص) دریافت کرد. افزون بر این، مراقبتهای شدید اخلاقی علی (ع) او را از جهت اخلاص در دین بیش از مثلاً عثمان، خلیفهٔ سوم، مورد توجه سنّیان و صوفیان اخلاق‌اندیش قرار داد. مولانا علی (ع) را «افتخار هر نبیّ و هر ولی»[۱۷] می‌خواند (*م‌الف*، ۳۷۲۳).

با این‌حال، باید توجه کرد که مولانا وقتی فهرست تاریخ‌وار اقطاب را که نظام عالم معنا قائم به آنها بوده است، بازمی‌گوید علی (ع) را قبل از عثمان، یا بایزید، معروف کرخی و ابراهیم بن ادهم قرار نمی‌دهد (*م‌ن*، ۲، ۳۱-۹۲۲). درست همان‌گونه که موسیٰ(ع) به راهنمایی خضر نیاز داشت (و دربارهٔ او بعد سخن می‌گوییم)، علی علیه‌السّلام نیز نباید بر دلاوری خود اعتماد کند، بلکه باید در سایهٔ مردی خردمند (عاقلی) درآید که روح او بر گرد کوه قدیم قاف مانند مرغ ربّانی عرفان، سیمرغ، می‌گردد.[۱۸] تنها از طریق تسلیم‌شدن به ارشاد معنوی پیر است که علی علیه‌السّلام، و همه مسلمانان دیگر، می‌توانند رستگاری معنوی بیابند. این پیر ممکن است همچنان‌که خضر (ع) با موسی (ع) کرد، کارهایی دور از فهم انجام دهد، امّا او دست خداست.[۱۹] (*م‌الف*، ۸۰-۲۹۵۹). مولانا در ابیات ذیل به صراحت منکر آن است که عالم معنا منحصراً بر گرد اولاد علی علیه‌السّلام می‌گردد، برعکس بر گرد قطب

یعنی آن ولیّی می‌گردد که، گرچه ازچشم بیشتر مردم پنهان است، مردم هر عصری را هدایت می‌کند، و همان وظیفه‌ای را ایفاء می‌کند که شیعیان برای امام غایب، یا مهدی (عج) قائل هستند (من، ۲، ۱۹-۸۱۵):

پس به هر دوری ولیّی قایم است　　تا قیامت آزمایش دایم است
هرکه را خوی نکو باشد برست　　هرکسی کو شیشه دل باشد شکست
پس امام حیّ قایم آن ولی‌ست　　خواه از نسل عمر، خواه از علی‌ست
مهدی و هادی وی است ای راهجو　　هم نهان و هم نشسته پیش رو
او چو نور است و خرد جبریل اوست　　وان ولیِ کم ازو قندیلِ اوست[۲۰]

به نظر مولانا جلال‌الدین (*م‌الف*، ۲-۳۷۴۱)، پیروان پیمبر (ص) باید صدق پیام او را بپذیرند، بی‌آنکه معنی آن را تفسیر (تأویل) کنند؛ نه چنان کنند که شیعیان با برخی از احادیث یا برخی از آیات قرآن کردند. به نظر من چنین می‌نماید که مولانا هریک از چهار خلیفهٔ اول، موسوم به راشدین، را قطب معنوی، ولیِ زمان خودشان می‌داند. مولانا در مثنوی معنوی دربارهٔ ابوبکر و عمر حکایات آموزندهٔ بسیار نقل می‌کند؛ نیز در قطعه‌ای بسیار طولانی نام معاویه را (حاکم شام که با علی (ع) به جنگ برخاست و خلافت را غصب کرد و به این ترتیب دشمنی ابدی شیعیان را نصیب برد) با عبارت تجلیل «رضی‌الله عنه» (خدا از او خشنود باد) می‌آورد و از او چهرهٔ دلاوری روحانی می‌پردازد که با ابلیس پیکار می‌کند[۲۱] (من، ۲، ۷۴۰-۲۶۰۳). همان‌گونه که خود مولانا جلال‌الدین [در جایی دیگر] اشاره دارد اگر شیعه بودی چُنین سخن نمی‌گفتی (من، ۳، ۳۲۰۱):

کی توان با شیعه گفتن از عُمَر؟　　کی توان بَربَط زدن در پیشِ کر؟

مولانا جلال‌الدینِ حنفی

نهادهای آموزشی دنیای اسلام در دورهٔ میانه قبل از هر چیز توجه خود را به علوم دینی معطوف می‌داشتند، مانند مسیحیت دورهٔ میانه. گرچه اسلام، نظیر مقامات روحانی مسیحیّت را ندارد، ازگروه مردانی که در دین و الهیات دانشمند به شمار می‌رفتند و آنان را علماء – در لغت یعنی اهل دانش، اهل علم – می‌خواندند عموم مردم جویای راهنمایی در

مسائل فقهی، عبادی و اعتقادی می‌شدند. فرد برای آنکه از علماء شناخته شود باید در دستور زبان عربی، قرآن، حدیث و چندین رشتهٔ دیگر دانش می‌آموخت. در میان علوم دینی والاترین مقام متعلق به درس فقه بود که احکام شریعت، یعنی دستورات شایسته و واجب‌کردهٔ الهی را توضیح می‌داد. فقه اسلامی به مطالب سیاسی نمی‌پردازد، بلکه دربارهٔ مسائلی دراز دامن‌تر از قوانین کلیسای مسیحیت سخن می‌گوید و نه‌تنها شامل احکام عبادی است بلکه عقود (از جمله نکاح که فقه اسلام آن را قرارداد می‌بیند نه از مقدّسات دینی) و ارث را هم دربر می‌گیرد. بر هر مسلمان مؤمن لازم است که احکام اصلی روزه، نماز، زکات، حج و همچنین احکام مربوط به پیشهٔ خاص خود را بداند. ابوحنیفه[۲۲] فقه را علم فرد «بر حقوق و وظایف خود» تعریف می‌کرد (زر، ۲۴). شیبانی، از شاگردان ابوحنیفه می‌گوید علم فقه «بهترین راهنمای پرهیزگاران و خداترسان» است. این علم مؤمنان را از عذاب مصون می‌دارد، و از آن بود که پارسا مردی متبحّر در فقه توانست با نیرویی برابر هزار مؤمن با ابلیس پیکار ورزد (زر، ۲-۲۱).

تا قرن پنجم / یازدهم، اعمال شرعی و عبادی اسلام سنّی حول و حوش احکام مکاتب چهارگانهٔ مورد قبول عامّه: حنفی، مالکی، شافعی و حنبلی دور می‌زد. در روزگار مولانا، بیشتر ایرانیان سنّی‌مذهب یا پیرو مکتب حنفی بودند یا شافعی. این دو مکتب، با آنکه هر دو از مذاهب رسمی فقهی به شمار می‌رفتند، اغلب، بر سر نکات کم‌اهمیّت با یکدیگر به بحث و جدل می‌پرداختند. کلام استدلالی معتزلی[۲۳]، که با منطق و فلسفهٔ یونانی پیوند داشت، راه افول می‌پیمود و نهضت مدرسی اشعری[۲۴] را، که مکتب فقهی شافعی متمایل به آن بود، مدارس نظامیّه رسماً تأیید می‌کردند. اصول شرعی حنفیها نسبت به مکاتیب دیگر از آزاداندیشی بیشتری برخوردار بود. تعالیم مکتب حنفی، افزون بر قرآن و حدیث، رأی و استحسان را در شمار مبانی مقررات شرعی اسلام می‌پذیرفت. قضات حنفی عرف مرسوم مناطقی را که اسلام فتح کرده بود نیز فراوان در مدّ نظر قرار می‌دادند، حال آنکه مکاتیب دیگر، دست‌کم در وقت ابراز نظر، عرف را مأخذِ دارای صلاحیّت شرعی نمی‌دانستند. منظور اصلی تعالیم **محمّد شافعی** (۲۰۴-۱۵۰) آن بود که اصول و احکام شرعی را بر مبنای احادیثی قرار دهد که راه و رسم پیمبر را نشان می‌دهند، و استدلال بشر را تا حدّ امکان محذوف دارد، اما نه به اندازه‌ای که مکتب فقهی چهارمین، یعنی حنبلی، بر آن اصرار داشت.[۲۵]

دستورهای **ابوحنیفه** (ف ۱۵۰)، مؤسس مکتبی فقهی که در شهر کوفهٔ عراق، به‌نام خودش، حنفی خوانده شد، در آثار شاگردانش ابویوسف (ف ۱۷۹) و **محمّد شیبانی**

(ف ح ۱۸۴) آمده است. دستورهای فقه حنفی، با آنکه مکتب واحدی به شمار می‌رود، بسیار بیش از سه مکتب دیگر، که کوششهای آگاهانهٔ مقام بنیانگذار خاص خود را از نظر سامان دادن مطالب و هماهنگی و یکنواختی آراء منعکس می‌سازند، بیانگر تأثیرات گوناگون و حفظ اختلافات نظری داخلی است. بر اثر التفات نخستین خلفای عباسی (که بیشتر قضات منصوب آنان حنفی بودند، از جمله، مثلاً، فقیه مشهور حنفی الخصّاف [ف ۲۶۰ / ۸۷۴] دردربار خلیفه المهتدی)، مکتب حنفی به خراسان (که احکام خاص آبیاری در آنجا تنظیم شد)، بین‌النهرین و آسیای مرکزی ترک‌زبان دامن گسترانید. در نتیجه، مکتب مطلوب فرمانروایان سلجوقی قرار گرفت که چون آناطولی را فتح کردند مکتب حنفی را به آن ناحیه بردند.

مکتب حنفی در طول قرن چهارم / دهم با تألیف چند رساله و جزوهٔ ملخّص و حاوی دستورهای فقهی آن به موجودیّت خود ادامه داد. درکتاب شمس‌الائمه، سرخسی (ف ۴۸۳) که کتابی منظّم دربارهٔ کاربرد فقه اسلامی و کتابی دیگر دربارهٔ اصول فقه نوشت[۲۶]، دستورهای فقهی حنفی خصلتی مستدل‌تر، یکنواخت‌تر، و بنابراین، تا اندازه‌ای خشک‌تر یافته است، و این نگرش در کتاب کاشانی (ف ۵۸۷) که یک نسل پیش از تولد مولانا جلال‌الدین نوشته شده نیز ادامه یافته است.[۲۷] با این‌حال، مکتب حنفی، در سالهای زندگانی بهاءالدین نیز، باز هم آثار نظری مهم و تازه‌ای به‌وجود آورد، از قبیل «راهنمای شعبه‌های فقه، الهدایة فی فروع الفقه»، اثر علی‌بن ابوبکر مَرغینانی (ف ۵۹۳) که در قرن دهم / شانزدهم نوشتن شرح بر آن ادامه داشت.[۲۸] نیز، در همین ایّام، علمای حنفی به تألیف مجموعه‌هایی اشتغال داشتند که حاوی فتواهای فقیهان مشهور حنفی مانند برهان‌الدین بن مازه (ف ح ۵۶۹) و سِراج‌الدین سجاوندی بود.

شیوهٔ تفکر مولانا جلال‌الدین، خاصه نگرشش نسبت به منطق و خرد شاید از دستورهای فقهی قاضی و متکلم دیگرِ حنفی یعنی ماتُریدی[۲۹]، که در ناحیهٔ سمرقند می‌زیست، تأثیر شدید پذیرفته باشد. ماتُریدی، که در سال ۳۳۳ق درگذشته، تفسیری بر قرآن نوشته و همچنین کتابی در الهیّات و چند اثر دیگر نگاشته، که بسیاری از آنها از بین رفته و از آن جمله است آثاری در ردّ بر اسماعیلیه، شیعیان دوازده‌امامی (اثنی‌عشری) و معتزله. ماتُریدی کلام حنفی ضد سنّت‌گرایی افراطی منعکس در کلام اشعریان را، که آرائشان را مکتب شافعی کمابیش پذیرفته بود، شرح و بسط داد. در همین زمان، ماتُریدی بسیاری از اصول عقاید معتزلیان را رد کرد، اما برای قوّهٔ عقل بسیار بیش از اشعریان اهمیت قایل شد، و تصدیق کرد

که انسان می‌تواند از طریق عقل بدون توسّل به وحی الهی به معرفت خدا برسد. همچنین، نظراتش دربارهٔ مسئلهٔ جبر مقابل اختیار آراء افراطی اشعریان و معتزلیان را تعدیل می‌کرد.

نظرات ماتُریدی در سرزمینهای شرق عالم اسلام، خاصه در ماوراءالنهر، که جلال‌الدین در آن ناحیه زاده شد، نفوذ بسیار داشت. سلجوقیان اصول اعتقادات ماتُریدی را ترویج می‌کردند و حتی در قرن پنجم / اواسط یازدهم دستور دادند که اشعری را بر منبرها لعن گویند، و این واقعیتی است گویای دشمنی و خشونت گه‌گاه مکتبهای شافعی و حنفی با یکدیگر. در قرن ششم / اواسط دوازدهم، حنفیان سوریه و دمشق این اصول اعتقادی شرقی را تدریس می‌کردند، در نتیجه در روزگار مولانا جلال‌الدین اصول اعتقادات ماتُریدی متعلق به زادگاه او و حتی در آناطولی هم رواج یافت.

جنبش دیگری که بر برخی از حنفیان خراسان تأثیر گذارد، کرّامیّه[۳۰] بود، که اغلب آن را از فرقه‌های مستقل اسلام می‌خوانند. دربارهٔ اصول عقاید کرّامیّه به نسبت، چندان اطلاعی در دست نیست، اما این جنبش ظاهراً برای گروهی از مردم عرفان‌اندیش کشش داشته است. بهاءالدین، خواه دلبستهٔ کرّامیه بوده خواه نبوده باشد، اشتغالات عارفانهٔ شدید فکری‌اش، شاید او را تا اندازه‌ای از حلقهٔ خواص کلامیها و فقیهان حنفی دور نگاه می‌داشته است. این مطلب، یا شاید اختلاف نظرهای سیاسی با خوارزمشاه[۳۱] تا اندازه‌ای دلیل گمنامی نسبی او و به دست نیاوردن مقام استادی علوم شرعی در خراسان باشد (بن: فصل ۱).[۲]

به رغم این واقعیت که تصوّف و عرفان پس از قرنهای هشتم و نهم در فرهنگ دینی ایران و ترکیه رسوخ کرد، حنفیها، در کنار دیگر مذاهب فقهی اسلام، به تألیف رساله‌های کوچک فقهی و آثار نظری ادامه دادند، و از این طریق توانستند تأثیری مهم و گاه شدید بر آداب دینی شهرهای بزرگ و کوچک سراسر عالم اسلام بگذارند. خشک‌اندیشی و خشک‌مذهبی‌ای که اغلب در علایق و آثار فقهی اسلامی و ممارست‌کنندگانش انعکاس یافته درست از نوع همان خشک‌دینی است که مولانا جلال‌الدین اغلب در اشعار خود بر آن قلم انکار می‌کشد.

درس فقه

تدریس علوم دینی از ابتدا به صورت مجالس و حلقه‌هایی آغاز شد که در مسجد به طور مرتب بر گرد گوینده‌ای دانشمند تشکیل می‌شد. این گوینده ممکن بود دربارهٔ رفتار و اخلاق شایستهٔ اسلامی موعظه کند، تفسیر قرآن بگوید، یا به روایت حدیث پیمبر بپردازد. سرانجام، در دورهٔ سلجوقیان، تدریس فقه اسلامی در نظام مدرسه به صورت نیمه‌حرفه‌ای

درآمد،[۳] اما عالمان دین شاید هنوز هم از محیط مسجد یا از خانقاه و زاویهٔ صوفیان برمی‌خاستند. مدرسه نهادی بود خصوصی و فرقه‌ای، که در آنجا معمولاً یک مکتب خاص فقهی – در مورد شرق ایران بیشتر فقه حنفی یا شافعی – را همراه با متون مختلف شرعی هر مکتب تدریس می‌کردند. به پیروی از سرمشق نظام‌الملک[۳۲] وزیر سلجوقیان (ف ۴۸۵)، که مدرسهٔ نمونهٔ نظامیهٔ بغداد به یاد وی به این نام خوانده شده، فردی از اهالی شهرها به امید انجام عملی زاهدانه – و در این مورد، به قصد پیشرفت علوم دینی – از راه وقف مدرسه‌ای برای تدریس علوم شرعی، و اغلب به صورت وصیّت، همراه با وقفنامه‌ای که بر اهداف آن مدرسه صراحت داشت، تأسیس می‌کرد. در اواخر سلطنت صلاح‌الدین[۳۳]، که در شام (سوریه) و مصر مشوّق تأسیس مدرسه بود، پایه‌های این نهاد در کرانه‌های خاوری مدیترانه مانند دژ استحکام یافت.

ساختمان مدرسه عموماً شامل اتاقی بزرگ بود برای تدریس و حجره‌های کوچکی برای طالبان دانش، طلبه‌ها، و معمولاً هر مدرسه بیست طلبه داشت، اما در مدرسه‌های آناطولی این تعداد کمتر بود. مدرسه به طلبه‌ها مقرّری و به مدرّسها (استادان) شهریه می‌داد و معمولاً هر مدرسه یک مدرّس داشت، مگر در مدرسه‌های خیلی بزرگ مراکز عمدهٔ فرهنگی مانند بغداد و دمشق، که برخی مدارس آنجا هر چهار مکتب فقهی را درس می‌دادند و برای هریک مدرّسی دیگر داشتند. مناسب‌ترین نسبت طلبه‌ها به مدرّس ظاهراً حدود بیست نفر بوده، و طلبه‌ها عموماً دروس مقدّماتی چهارساله را تحصیل می‌کردند، اما آنان که می‌خواستند به مقام مدرّسی برسند اغلب ده سال یا بیش از آن نزد یک یا چند مدرّس درس می‌خواندند. طلبهٔ گزیدهٔ دورهٔ اول دستیار آموزگار (مفید) می‌شد، اما ظاهراً بابت این مقام شهریه نمی‌گرفت. وقف معمولاً محل امرار معاش دستیاری بود که درس را تکرار می‌کرد (مُعید). با آنکه نوشتن را بسیار دقیق‌تر از حافظه می‌شمردند (زر، ۶۲) فرهنگ اسلامی دورهٔ میانه از انتقال شفاهی دانش رونق یافت. خواندن هر متن تا حدّ زیادی به معنی حفظ کردن آن بود – به دانش‌پژوهان سفارش می‌کردند که دست‌کم یک کتاب فقهی را از آغاز تا انجام به حافظه بسپارند (زر ۵۴). یکی از جزوات راهنمای درس‌خواندن به دانش‌طلبان حنفی سفارش می‌کند که درس دیروز را پنج بار، درس پریروز را چهار بار، درس پس‌پریروز را سه بار، الی آخر، و همه را به صدای بلند، تکرار کنند (زر، ۴-۵۳). هریک از دانش‌طلبان دورهٔ عالی که متن یا تقریرات درس فلان مدرّس را از حفظ می‌دانست می‌توانست نقش مُعید را بپذیرد که مقامی بود دارای شهریه، و به طلبه‌های جدید کمک می‌کرد تا درسهاشان را به سینه بسپارند.

طلبهٔ موفق، پس از اتمام تحصیل، اکنون فقیه شمرده می‌شد، که اغلب آن را در انگلیسی به Juriconsult ترجمه می‌کنند. او باید در جلسهٔ امتحان، مناظره، دانش خود را به اثبات می‌رساند، و پس از آن اجازه‌نامه می‌گرفت تا کتاب استاد خود را تدریس کند. این فقیه، که از آن‌پس عالم دین شناخته می‌شد، نوعاً می‌کوشید تا منصب استادی فقه، مدرّس، را در مدرسه‌ای به دست آورد. دیگر مشاغل مربوط به مدرسه که هزینه‌اش اغلب از محلّ وجوه شرعی تأمین می‌شد عبارت بود از منصب واعظان یا خطیبان، قاری قرآن، کتابدار، گاهی محدِّث (مدرّس حدیث)، که البته این مقام به نهادی دیگر، دارالحدیث، مربوط می‌شد، مؤذّن برای اذان گفتن (اما درست‌تر است که با مسجد مربوط شود)، و چند نفر مستخدم [دربان و سرایدار و فراش]، همچنین یک نفر مدیر برای نظارت بر امور مالی و تأیید انتصابات.

مؤلف گمنام مناقب اوحدالدین کرمانی[۳۴] دربارهٔ سلسله‌مراتب اجتماعی و آموزشگاهی مدرسه دورهٔ میانه نکات بیشتری را در اختیار ما قرار می‌دهد. اوحدالدین (حـ ۶۳۵-۵۵۹) از مشاهیر عرفا و از معاصران پدر مولانا جلال‌الدین، بهاءالدین ولد، است که در شانزده سالگی، از ترس جان که وطنش کرمان را فتح کرده بودند، از آنجا بدر آمد و تنها و پیاده تا بغداد سفر کرد. نه پیشه‌ای داشت و نه حرفه‌ای می‌دانست و نه می‌توانست که مَشّاقی (عملگی ساختمان) کند،[۴] اما به مکتب رفته بود و دروس مقدماتی را خوانده بود و «سیاه و سپیدی» آموخته بود. تصمیم گرفت به مدرسه درآید و در آنجا طالب علم شود و تعلیم علوم بیند، و از آن راه سدّ رمقی حاصل کند.

اوحدالدین سوی مدرسه‌ای که نامش معلوم نیست رهسپار شد و به دیدن مدرّس مدرسه رفت و خود را طالب علم خواند. مدرّس او را به آموختن فقه گماشت و حجره‌ای در مدرسه برایش معلوم کرد. این مدرّس اوحدالدین را گفت تا کتاب مفتاح را بخواند که یکی از کتب عمدهٔ فقه شافعی است، و اوحدالدین آن را در مدتی کوتاه بیاموخت؛ بنابراین، سرعت فراگیری خود را نشان داد، و اندکی نگذشت که به خواندن چند کتاب دیگر پرداخت و سرانجام مرتبهٔ مُعید، اعاده کنندهٔ درس، بیافت، که در ازای آن مقرّری می‌گرفت و لباس و مرکوب. آوازهٔ شهرتش در اکناف شهر پیچید و وقتی که مدرّس مدرسهٔ حکاکیّه بغداد از دنیا رفت، مرتبهٔ مدرّس این مدرسه به شیخ اوحدالدین داده شد. چنان‌که پیداست، اوحدالدین از آن‌پس شهرت بسیار به هم رسانید، اما نه بدین معنا که از درس خواندن و کسب علم دست بردارد (*اوحد*، ۲).

منابع تاریخی از مدرسه‌ای به نام حکاکیه بغداد هیچ یاد نکرده‌اند؛ اعتبار آموزش و پرورش در عالم اسلام در وهلهٔ اول به مدارس یا مؤسسه‌های خصوصی آموزشی مربوط نمی‌شد، بلکه به استادان و مدرّسان خاصی مربوط می‌شد که باید به طور همزمان در چند مدرسه شغل می‌گرفتند. نبودن مدرک کتبی دربارهٔ مدرسه حکاکیه، بنابراین، نباید توجه بیش از حدّ ما را به خود معطوف دارد - البته مناقب‌نامه‌نویسان صوفیه هم به پرهیز از مبالغه‌گویی یا رعایت درستی مطالب مشهور نیستند - با این حال، از آنجا که این مناقب‌نامه‌نویسان برای ما حکایت نمی‌کنند که استادِ اوحدالدین چه کسی بوده، ممکن است چنین نتیجه‌گیری کنیم که اوحدالدین و آموزگارش از جملهٔ مشهورترین مدرّسان روزگار خود یا حتی از مرتبه متوسط ایشان نبوده‌اند.

هرچند که مآخذ معتبر دورهٔ میانه نام مدرسهٔ حکاکیهٔ اوحدالدین را نیاورده‌اند، مرتبهٔ استادی، مدرّسی، باید که دست‌کم درآمدی مستمر برای او ایجاد کرده باشد. چنین به نظر می‌رسد که مولانا جلال‌الدین، در سالهای بعد از ۶۳۷ در یک‌چنین مدرسه‌ای در قونیه نظیر همین مرتبهٔ استادی، مدرّسی، را داشته است، به استثنای آنکه این مدارس تازه در این شهر معمول شده بوده؛ در قونیه مؤسسات آموزشی بسیار کمتر وجود داشت تا در بغداد، دمشق، یا حلب، و استادانی که در آنجا تدریس می‌کردند، به احتمال، از زمرهٔ مشهورترین استادان یا فقیهان نبوده‌اند. افلاکی برای ما حکایت می‌کند که مولانا جلال‌الدین «به تدریس علوم دینی مشغول بود و در چهار مدرسهٔ معتبره مدرّسی می‌کرد» (*اف*، ۶۱۸). یکی از اینها مدرسهٔ پنبه‌فروشان بود که به احتمال بسیار، صنف بازرگانان پنبه/ پنبه‌کاران هزینهٔ آن را تأمین می‌کردند، یا دست‌کم در راستهٔ آنها مکان داشت.

اجرای احکام شرع و سوءاستفاده از آن

اوحدالدین کرمانی سلسله‌مراتب اجتماعی و علمی این پیشه شرعی را بر ما آشکار می‌سازد. در پایین‌ترین پلّهٔ این نردبان دانش رتبه یا مرتبهٔ فقاهت قرار داشت، که ظاهراً طالبان علم فقه و همچنین افرادی را نشان می‌دهد که منصبهای کوچک‌تر یا غیرمعمول را در مدرسه دارا بودند. مرتبهٔ دیگر این پیشه تعلیم دادن فقه بود، تدریس (*اوحد*، ۳)، که برحسب معمول بر عهدهٔ مدرّس، یا استاد مدرسه بود. بهترین طالبان فقه از استادان خود اجازه‌نامه دریافت می‌کردند نه‌تنها برای تدریس فقه بلکه همچنین برای اظهارنظر دربارهٔ مطالب فقهی و شرعی (اِفتاء)، و بر اثر آن مجاز بودند که نه‌تنها وظیفهٔ استاد را، بل نقش

مُفتی را هم، ایفا کننـد، یعنی برای پاسخ دادن به سؤالات گوناگونی که نزد آنان می آوردند، به صدور نظر فقهی یا شرعی (فتوا) بپردازند. فتوا سند و مدرکی برای تأیید ندارد مگر شهرت علمی فقیهی که آن را صادر می‌کند؛ دیگر فقیهان واجد شرایط ممکن است عکس آن فتوا دهند. عالی‌ترین رتبـه در میان علمـا، یعنی منصبی که عالی‌تر از آن نبود، به افرادی تعلق داشت که بر مسند قضاوت می‌نشستند و احکام شرعی اجرایی را صـادر می‌کردند، یعنی قاضی بودند (*اوحد*، ۳).

با آنکه بسیاری از مدرّسها می‌توانستند کار مُفتیها را انجام دهند، این موضوع حقِ آن را به ایشان نمی‌داد که مسائل شرعی را عملاً به اجرا درآورند یا دادرسی کنند. این حق خاص قاضی بود، و قاضی را معمولاً قدرت سیاسی حاکم منصوب می‌کرد. با آنکه قاضی ممکن بود که در مدرسه مدرّسی هم بکند، همهٔ مدرّسان فقه نمی‌توانستند آرزوی این مقام را در سر داشته باشند؛ معمولاً در هر شهر یک قاضی بود، مگر در شهرهای بزرگ که مذاهب شافعی و حنفی ممکن بود هریک برای خود قاضی جداگانه‌ای داشته باشند. در پایتختهای بزرگ، مانند بغداد و قاهره، هریک از این مذاهب را به چند قاضی نیاز بود، که در هر مورد یک نفر معمولاً به مقام قاضی بزرگ، یا قاضی‌القضات، منصوب می شد. قاضی، به اقتضای دانش و شهرتش به پرهیزگاری، کسب احترام می‌کرد، و به اقتضای منصبش می‌توانست ازنفوذ بسیار برخوردار شود. از آنجا که قاضی می‌توانست از منصب خود منفعت سرشار حاصل کند، بر قاضیِ آرزومند این مقام ناشناخته نبود که با رشوه‌دادن به این منصب راه یابد. رشیدالدین فضل‌الله (۷۱۸-۶۴۴) در تاریخ خود[۳۵] از مغولان شکایت دارد که:

> بعضی کار به جایی رسانیدند که عمل قضا را به ضمان می‌ستدند. قاضی باید که به شفاعت و الحاح او را قضا دهند و چیزی از کسی نستاند. چون قضا به ضمان و مقاطعه گیرد، توان دانست که حال بر چه وجه باشد (منقول در موحد ۹-۲۸).

یک قرن قبل از آن، سنایی (ف ۵۲۵ یا احتمالاً ۵۳۵) رفتار این‌گونه قاضیها و دینداران دنیادوست را در مثنوی دینی ـ اخلاقی خود به باد نکوهش گرفت؛ همین مثنوی است که الگوی مثنوی مفصّل عرفانی ـ آموزشی را به وجود آورد و مثنوی مولانا جلال‌الدین نخستین نمونه از آن نوع است. در مثنویِ سنایی، (حدیقة‌الحقیقة ۷۱-۶۷۰)،توصیف زیر را دربارهٔ قاضی می‌خوانیم:

نابکاری دو روی و یافه درای! ظالمی عمرکاه و غم‌افزای!
بیم تو جز به حبس و چَک نکند آن کند با تو کایچ سگ نکند

بد بد است، ارچه نیک‌دان باشد   سگ سگ است، ارچه سرشبان‌باشد
او نشسته به سردی اندر درس   تو از آن حیلت و سفیهی ترس...

همچنین، سنایی بر دینداران جاه‌جوی که خود را درویش می‌نمایانند و در پی زرند سخت خرده می‌گیرد:

وین گروهی که نو رسیدستند   عشوهٔ جاه و زر خریدستند
سرِ باغ و دل زمین دارند   کی دل عقل و شرع و دین دارند
ماه رویان تیره هوشانند   جاه جویان دین فروشانند
همه جویای کین و تمکین را   همه کاسه کجا نهم دین را...
همه باز آشیان، شاهین خشم   همه طوطی زبان، کرکس چشم
به جدل کوثر و به علم ابتر   به سخن فربه و به دین لاغر
با فراغند و بی فروغ همه   گه دریغند و گه دروغ همه...
داده فتوا به خون اهل زمین   از سر جهل و حرص و از سر کین...
همه بسیارگوی، کم دانند   همه چون غول، در بیابانند
در سخن چون شتر، گسسته مهار   چون شترمرغ، جمله آتش‌خوار...
در نفاق و خیانت و تلبیس   درگذشته به صد درک ز ابلیس
مال ایتام داشته به حلال   خورده اموال بیوه و اطفال
هیچ نایافته ز تقوا بوی   تهی از آب مانده همچو سبوی...
همه رشوت خرند و قاعده‌گر   زیر بارند و خوار، همچون خر

مصراع آخر اشارت است به قرآن (س ۶۲،۵) که می‌گوید آنان که تورات حمل می‌کنند اما به آن عمل نمی‌کنند و از آن بهره نمی‌برند مانند چارپایی هستند که بار کتاب را می‌برد: خداوند قوم ستمکار و گروهی که آیات الهی را تکذیب کردند، هدایت نمی‌کند.[۳۶]

بنابراین، فساد و فریب نفس ممکن است قاضی را از راه راست به کژراهه کشد. افزون بر این، مقام قاضی آکنده از خطرات سیاسی بوده است، امیر محل، سلطان یا خلیفه ممکن بود بکوشند که مسلک یا احکام خاصی را تحمیل کنند، یا جز این، منصب قاضی گرفتار مسائل مربوط به حمایت از حکومت بود. تعدادی از علمای پرهیزگار و دیندار مشهورند که به همین دلایل شغل قضاوت را نپذیرفته‌اند، زیرا ترس آن داشته‌اند که اجرای احکام شرع آنان

را گرفتار مسائل سیاسی سازد یا آنها را وسوسه کند و در دامان تجمّل افکند. پرهیز و ریاضت‌کشی بی‌شک با فقر روحانی و نفس‌شکنی که اندیشهٔ صوفیان بود و بر سر آن مبارزه می‌کردند، سازگار بود. شمس‌الدین می‌گوید (*مقا*، ۱۷۸):

... والله و بالله و تالله که این قوم که درین مدرسه‌ها تحصیل می‌کنند، جهت آن می‌کنند که معید شویم، مدرسه بگیریم. گویند، «حُسنیات نیکو می‌باید کردن، که در این محفلها می‌گویند تا فلان موضع بگیریم.»

تحصیل علم جهت لقمهٔ دنیاوی چه می‌کنی؟ این رسن از بهر آن است که ازچه برآیند، نه از بهر آن که از این چه به چاههای دگر فرو روند. در بند آن باش که بدانی که من کی‌ام و چه جوهرم؟ و به چه آمدم و کجا می‌روم؟ و اصل من ازکجاست؟ و این ساعت در چه‌ام؟ و روی به چه دارم؟

جلال‌الدینِ صوفی

جنبشی که ما به نام تصوّف می‌شناسیم به صورت مجموعه‌ای از زهدیّات آغاز شد؛ با دیرنشینی مسیحیان سوریه و معرفت یافتن به راز عالم خلق، و اندیشه‌ورزیهای عارفانه، که احتمالاً از حکمت متعالیه ادیان زرتشتی، مانوی، بودایی و هندو مایه می‌گرفت، مشترکات بسیار داشت. تصوّف عبارت است از دین را پارسایی دانستن، روحانیات/ معنویات را بر مادیات برتری دادن، در ترک نفس کوشیدن، و آدابی دیگر برای تقرّب به حق (البته افزون بر نماز و روزهٔ واجب که بر همه مسلمانان فرض است). تصوّف در بعضی افراد شامل شوق دیدار حق، از جمله دیدن انوار، لَمَعات آسمانی، فرشتگان، یا حتی حق‌تعالی است. به این ترتیب، تصوّف عبارت بود از معرفت فردی و شخصی به خداوند، و اغلب با تعریف عرفی و فقهی زهد که فقها و دیگر دانشمندان دین، معروف به علماء، آن‌را شرح و تفسیر می‌کردند، تعارض داشت. علماء توجه خود را به حوزهٔ علم اکتسابی – علم قرآن، و علم آداب، یا سنّت پیمبر – معطوف می‌دارند که از روی احادیثی گردآوری شده که دربارهٔ حضرت محمّد (ص) نقل شده است. عالمان دین، علماء، در علم تاریخ و نسب‌شناسی (انساب) تخصص پیدا می‌کردند، چون وسیله‌ای بود برای اثباتِ درستی سلسله راویان (اسناد) سنّت و حدیث پیمبر؛ برای تفسیر قرآن؛ برای اصول فقه که قانون دین (شریعت) بر اساس آن محرز می‌شد؛ برای استدلالهای لفظی دربارهٔ موضوعات خاص فقهی (قیل و قال)، یا برای خردورزی در معارف الهی (علم کلام).

افرادی را که برای تقرّب به حق به عبادت فردی ممارست می‌ورزیدند، در زمانها و مکانهای مختلف به نامهای زاهد، درویش، سالک (رهرو طریق معنا)، عارف و صوفی می‌خواندند. کلمهٔ «صوفی» را گوناگون توضیح داده‌اند: برگرفته از کلمهٔ یونانی صوفیا (Sophia به معنای خرد، دانش)؛ مشتق از کلمهٔ صُفّه، یا تختگاه سنگی بیرون مسجد مدینه، که برخی از یاران زهد اندیشه پیمبر بر آن می‌نشستند (صُفّه مأخذ کلمهٔ انگلیسی "Sofa" = نیمکت نیز هست)؛ یا اشارت به پیراهن و ردای پشمینه (صُوف) دانسته‌اند که زاهدان اوائل اسلام بر تن می‌کردند. این توضیح آخری محتمل‌ترین مأخذ کلمهٔ صوفی است، زیرا تصوّف از آغاز با ترک نفس پیوند داشت که در رُهبان‌خانه‌های بیابان سوریه در آن ممارست می‌کردند.[۳۷]

بسیاری از صوفیان از صنف دانشیان دین، یعنی از میان علمایی برآمدند که معنویت باطنی یا عارفانه‌ای یافته بودند. آنان توجه خود را بر نحوهٔ تفکر یا نگرش باطنی شخص معطوف می‌داشتند، که متناقض و مغایر با نظر زهداندیشان عادی بود؛ اینان، در چشم صوفیان، فکرشان به مسائل شرعی و مراسم آن اشتغال داشت و به همین خشنود بودند که کارهای نیکشان را (مقابل اعمال زشت) برشمارند و آنها را نشانهٔ پیشرفت معنوی خود بدانند (از جهاتی مانند کَلوین‌گرایان اروپا).[۳۸] قاضی اگر به سبب عبادت، پارسایی و استقلال سیاسی محترم بود شاید صوفی به شمار می‌رفت، مانند حسن بصری[۳۹] (۱۱۰-۲۱). عالمی دینی چون خواجه عبدالله انصاری (۴۸۱-۳۹۶) از راه تربیت، بصیرت، پارسایی و عبادت مرتبهٔ شیخ یافت.[۴۰] در نخستین سالهای تصوّف، بسیاری از برکت زهد ورزیدن و ترک نفس گفتن آوازهٔ شیخی یافتند؛ بر همین روش، واعظان، خطیبان، یا اهل‌الله (مردان خدا) که به ظهور کرامات شهره بودند نیز در میان عامّهٔ مردم محلّ، مرتبهٔ شیخ می‌یافتند. از قرن ششم/ دوازدهم به این‌سو، صوفیان بسیار در خانقاهها، رباطها و زاویه‌ها به فراگرفتن علوم دین پرداختند. در این‌جاها، آنان فقه هم می‌آموختند، اما نگرش صوفیان نسبت به فقه نوعی دگرسانی را با مدرسه‌های شریعت و با نگرششان نسبت به فقه نمایش می‌دهد. اعضای صوفی‌خانه، به طور کلی، به دقتِ مدرسه‌های شریعت درس نمی‌خواندند، و گاهی (چنان‌که در تلبیس ابلیس ابن‌جوزی می‌بینیم) به سبب کاهلی و ادعاهای باطل خود در دانش نوین، نکوهش می‌شنیدند. بنابراین، چنین نبود که همهٔ صوفیان از مرتبهٔ دانشیان باشند، اما راویان سرگذشت صوفیان، پس از آنان، اغلب وقتها، در ولایت و کرامات مشایخ و اولیا راه مبالغه پیموده‌اند.

با آنکه بیشتر صوفیان از انکار شریعت بر اساس کفایت ایمان[۴۱] یا از تعلیق شریعت جانبداری نمی‌کردند، معنی اعمال و نیّات و انگیزهٔ اعمال را از عمل بالفعل برتر می‌دانستند، زیرا میل باطنی را نمی‌شد صرفاً بر میزان سازگاری با شرع اندازه‌گیری کرد. شخصی که احکام شرع را اجرا می‌کند، عبادات و خیرات به‌جای می‌آورد، ممکن است به درجات مختلفی از فخرفروشی گرفته تا زهد ریایی دست زند. حتی بدتر از آن، جاه‌طلبی و آز ممکن‌است از روی منافقی یا فریب‌کاری زهد به‌نظر آید؛ به‌قول شاعر محبوب ایران، حافظ:

واعظان کین جلوه در محراب و منبر می‌کنند
چون به خلوت می‌روند آن کار دیگر می‌کنند

اوحدالدین کرمانی، که از زندگی‌اش در مدرسه بغداد پیش‌تر یاد کردیم، تصمیم گرفت که بر راه قضاوت و رشته‌های دنیوی‌تر دانش دین نرود، و در عوض ترجیح داد که به تدریس بپردازد و با سلوک در طریق معنا که به ادراک اسرار الهی منتهی می‌شود، مانند صوفیان سلف، بر ژرفای دانش خود از علوم دین بیفزاید (*اوحد*، ۳-۲). نویسندهٔ سرگذشت او بر ما حکایت می‌کند که اوحد، سرانجام، از منصبی که در مدرسه داشت دست کشید و عزم صفای دل خود کرد از راه ریاضت نفس. ریاضت ورزیدن، عبارت بود از روزه‌گرفتن، که با ممارست در آن هر هفت روز یک‌بار افطار می‌کرد؛ تداوم در عبادت، که سراسر شب به نماز و دعا می‌پرداخت و جسم را از خفتن بازمی‌داشت؛ و گزاردن حجّ به مکّه، که تا مهیّای این سفر شود هست و نیست خود به صدقه صرف کرد،[۴۲] کنیزان اهل خانه خود را آزاد ساخت، و پیاده در بیابان به راه افتاد (*اوحد*، ۴-۳).

آنکه به سبب دوری گزیدن از مدرسه و زندگی دانشی و برگزیدن زندگی روحانی نامش ورد زبانهاست، البته، **ابوحامد محمّد غزّالی** (۵۰۵ - ۴۵۰) است.[۴۳] سرگذشت‌نامهٔ خودنوشتِ او، المُنقِذ مِن الضَّلال (رهایی از گمراهی)، به شیوه‌ای روشن دوراهی خطرناکی را به تصویر می‌کشد که برخی دانشیان مسلمان دورهٔ میانه آن را احساس می‌کردند؛ این دوراهی عبارت بود از مقام اجتماعی، ثروت و قدرتی که جامعه، در برابر میل به صداقت، کمال و اخلاص در پرستش خداوند به آنان می‌بخشید که عالم دین بودند. غزّالی ترک منصب تدریس را برگزید و عمر خود را صرف احیای معنویت اسلام کرد، و این کار را با نگریستن بر طریقت و شریعت انجام داد (برادرش احمد غزّالی عارف کامل عیارتری بود). بزرگترین اثر غزّالی

احیاء علوم‌الدین نام دارد که حدود سال ۴۹۹ نوشته شده و یکی از مهم‌ترین منابع را برای صوفیان پس از او در دنیای فرهنگی ایران، نیز، برای علمای رسمی به‌وجود آورده است. عبارتها و داستانهایی که از احیاء علوم‌الدین غزّالی در مثنوی معنوی نقل به معنا شده گواه بر آشنایی مولانا جلال‌الدین با این اثر غزّالی است.

برخی صوفیان، مانند ملامتیه و قلندریه، با کارهایی که از سر عمد می‌کردند و به ظاهر مغایر شریعت یا معیارهای اجتماعی بود، از خطرهای شهرت پارسایی سخن می‌گفتند. آنان برای آنکه تسلیم وسوسه‌های زهد ریایی نشوند، شاید پیش چشم مردم باده می‌نوشیدند (یا تظاهر به باده‌نوشی می‌کردند)، و تمام نشانه‌های ظاهری، مانند موی سر و صورت، که جامعه آن را حرمت می‌نهاد، می‌ستردند و جامه‌های فاخر را (که بسیار بیش از امروز حکایت از مقام و مرتبه می‌کرد) از خود دور می‌داشتند، و از این قبیل کارها. بیشتر صوفیان پا را تا بدین حدّ فرا نمی‌گذاشتند، بلکه توجه خود را با دقّت بر احوالی متمرکز می‌ساختند که روح را پدید می‌آمد و بر مقاماتی مراقبت می‌کردند که روح با سیر در آن به کمال می‌رسید. حارث مُحاسبی[۴۴] (ف ۲۴۳) اهل بصرهٔ عراق رساله‌ای تألیف کرد دربارهٔ این شیوه از موافقت باطنی با اراده خداوند (رضا). صوفی با تهذیب نفس و مطیع ساختن نفس امّاره خود می‌توانست روح نامیرای خود را چنان از آلودگی به هوسهای دنیوی پاک کند که شخصیّت خودش در ذات خداوند محو یا غرق شود. دانشمندان غرب عموماً این حال، یعنی فنا را نابودی نفس (annihilation of the self) توضیح داده‌اند، اما مراد از این اصطلاح، آنقدرها هم، از بین رفتن کامل هوشیاری فرد، بدان صورت که در مفهوم نیروانای بودایی می‌بینیم، نیست بلکه به استهلاک یا انحلال نفس امّاره یا خودپسند در اقیانوس صفات خداوند اشارت می‌کند. صوفیان این جهد روحانی برای غلبه بر نفس را جهاد اکبر می‌دانند، مقابل جهاد اصغر، که جهادی است کوچک‌تر و بسیار آسان‌تر برای دفاع از قلمرو دنیوی دین اسلام و گسترش آن.

صوفیان، بنابراین، برتر و فراتر از علم اکتسابی، همّ خود را صرف شناخت حق از راه کشف و شهود، «معرفت»، می‌کردند؛ و «معرفت» اصطلاحی است که ذوالنون مصری[۴۵] در نیمهٔ اول قرن سوم هجری آن را به‌کار برده است. معرفت، یا دانش اسرار، نه از راه خواندن فقه، که از راه عشق ورزیدن بر حق حاصل می‌آید. همچنان‌که مولانا جلال‌الدین شرح می‌دهد (د، ۳۹۵):

عشق اندر فضل و علم و دفتر و اوراق نیست
هرچه گفت‌وگویِ خلق، آن ره رهِ عشّاق نیست
شاخ عشق اندر ازل دان، بیخ عشق اندر ابد
این شجر را تکیه بر عرش و ثری و ساق نیست
عقل را معزول کردیم و هوا را حد زدیم
کین جلالت لایق این عقل و این اخلاق نیست
تا تو مشتاقی، بدان کین اشتیاق تو بتی‌ست
چون شدی معشوق، از آن پس هستیی مشتاق نیست
مرد بحری دایما بر تختهٔ خوف و رجاست
چونکه تخته و مرد فانی شد، جز استغراق نیست
شمس تبریزی تُوِی دریا و هم گوهر تُوِی
ز آنکه بود تو سراسر جز سِرِ خلّاق نیست

صوفی پیشرفت در طریقت را همیشه به حالت افزونی مداوم اشراق یا ادراک عارفانه مشاهده نمی‌کرد. روح او تابع دوره‌های متناوب قبض و بسط بود؛ در زمان بسط و لطف حق، حال مشاهده و انس بر او می‌رسید، و در وقت قبض و گرفتگی روح، یعنی حال ناکامی و نومیدی، نمی‌توانست حضور خداوند را احساس کند. با این‌حال، صوفی اگر در سیر به سوی خدا، الی‌الله، بسیار پیش رفته بود، به حال پروجد فنا می‌رسید. صوفی در بحبوحهٔ حال فنا، خود و خویشتن خود را محو در حق می‌یافت. عابدی که خود را چنین مستغرق در خدا می‌دید این شور و حال را به صدای بلند با عباراتی بیان می‌کرد که بر اهل شریعت شِرک یا کفرگویی می‌نمود. این‌گونه خروشهای وجدآمیز را در اصطلاح «شطحیات» می‌گویند و از آن‌جمله است «سُبحانی» (پاکی سزد مرا) که بایزید بسطامی[۴۶] (ف ۲۶۱) در شرق ایران به فریاد گفت، و «انا الحق» (حق منم) که منصور حلاج[۴۷] بر زبان آورد و در سال ۳۰۷ به سبب چنین اظهاراتی و سخنانی دیگر در بغداد به دارش کشیدند. اکثر صوفیان، مانند جنید[۴۸] (ف ۲۹۷ یا ۲۹۸) که همروزگار حلاج بود، می‌گفتند عارف، اگر حال سُکر، مستی حق، به او دست دهد، نباید این‌گونه اسرار را با نامحرمان، اغیار، بازگوید، بلکه باید متانت رفتار را حفظ کند تا کسانی را که به این مرتبهٔ از روشن‌بینی نرسیده‌اند نیازارد. مولانا جلال‌الدین و دیگر صوفیان ایران حلاج را بدین سبب می‌ستایند که آنچه را از اسرار کبریایی دید با

صداقت بر زبان آورد و در راه خداپرستی عارفانه مبارزه کرد، حال‌آنکه می‌دانست این کار به شهید شدنش می‌انجامد. بنابراین، حلاج را به‌حق کشتند چون رازی را بر زبان آورد که نباید فاش می‌گشت. بسیاری از صوفیانِ پس از او، مانند مولانا جلال‌الدین، با آنکه حلاج را شهید عشق الهی می‌خوانند و بدین سبب حرمتش می‌نهند، از بانگهای شادمانه و مستانهٔ عارفانه که به ظاهر کفرآمیز می‌نمود، پرهیز می‌کردند.

گرچه تصوف جویای عالم معنا را بیشتر با ذوق و معرفت آشنا می‌کرد تا با علم کتابی، تا قرن پنجم / یازدهم چندین کتاب راهنما دربارهٔ آراء و آداب تصوف به وجود آمد. این کتابها عبارت بود از کتاب التّعرُّف لِمَذهَبِ التَّصَوُّف اثر کلاباذی (قرن چهارم / دهم)، کتابُ اللُمَع ابونصر سرّاج (ف ۳۷۷)، قوتُ‌القلوب ابوطالب مکّی (ف ۳۸۶)، رسالهٔ قشیری (۴۶۵–۳۷۶)، همه به زبان عربی [۴۹]، و کشف‌المحجوب هُجویری (ف ۴۶۴) به زبان فارسی. همچنین، سرگذشت صوفیان را نخستین بار سُلَمی (ف ۴۱۲) در کتاب خود، طبقات الصوفیه [۵۰]، و ابونُعَیْم اصفهانی (ف ۴۳۰ ق) در حِلیَةُ الاولیاء نوشت.[۵] برای آگاهی ژرف‌تر از منابع و آراء مکتب عرفانی مولانا جلال‌الدین بررسی کامل این آثار ضروری است. گنجایی کتاب حاضر اجازه نمی‌دهد که در اینجا به چنین مطالبی بپردازیم، اما خوانندگان علاقه‌مند می‌توانند به آثار فراوانی که موجود است، مراجعه کنند.[۶]

برخی صوفیان دورهٔ بعد از آراء شبیه به همه‌خداگرایی جانبداری کردند، که معمولاً ابن‌عربی [۵۱] (۶۳۸–۵۶۰) شارح صاحب‌نام این اندیشه را از دیگران ممتاز دانسته‌اند. ابن‌عربی می‌گوید آیات قرآنی توحید به معنای آن است که مؤمن باید جویای وحدت با حق باشد، و از نظر مباحث ماوراءالطبیعه حکایت از آن دارد که عالم آفریده‌شده، حادث، از مظاهر یا تجلیّات خداوند، و از برخی جهات استمرار وجود حق‌تعالی است. آنان که خواه از راه جانبداری و شرح آن، مانند صدرالدین قونوی [۵۲]، در مفتاح الغیب، خواه با مخالفت خود به درجات مختلف، مانند علاءالدوله سمنانی و ابن‌تیمیّه، به انتشار آراء ابن‌عربی پرداختند، این آراء را به نام مکتب «وحدت وجود» بیان کردند؛ این اصطلاح را ابن‌عربی به‌کار نبرده اما تا ابد با نام او قرین است. نیکلسون این تمایل وحدت وجودی را تا اندازهٔ زیادی به ظهور مکتب نوافلاطونی [۵۳] نسبت داده که مکتبِ اساساً دوسویهٔ عرفان غزّالی را از میدان به‌در کرد (*NiM*, 222-4). این حکمت‌آوری خردورزانهٔ رمزآمیز از راه رسید تا بر مکتب تصوف قرنهای پسین تسلط جوید و آن را از سرچشمه‌های اصلی ریاضت‌ورزی و زهدآموزی‌اش برگرداند (*NiM*, 229):

پیر، به معنای خاص کلمه، دیگر، کسی نیست که از راه عبادت و طلب، به جست‌وجوی حق برخاسته، پس از مشقتهای توان‌فرسا با تبدّل اوصاف و به‌خود مردن، به سبب لطف وصف‌ناپذیری که بر هیچ چیز جز به صرف ارادهٔ خالق موکول نیست، خدا را یافته باشد؛ بلکه حکمت‌دان و رازخوان کاملی است که هیچ رازی از او پوشیده نیست، انسان کاملی است که هویّت خود را با خدا یا لوگوس Logos [کلمةالله؛ عقل کارفرمای جهان] یکی می‌داند.

گرچه این دگرگونی در روزگار مولانا جلال‌الدین پیشاپیش رخ داده بود، مسیری که خود او تا رسیدن به مرتبهٔ شیخی پیمود به مسیر سنّتی تحمل مشقتهای توان‌فرسا و تبدّل اوصاف نفسانی به ربّانی بسیار نزدیک‌تر و مانندەتر است؛ با این وصف، بسیاری در عرفان مولانا نفوذ ابن‌عربی را دیده‌اند (بن: فصل ۹).

مشایخ، پیران، انجمنهای اخوت و سلسله‌های طریقت

تا آنجا که آداب تصوف مورد نظر ماست، نظام شاگردی کردن نزد راهنمایان و آموزگاران روحانی، رفته رفته به‌وجود آمد؛ در این نظام، طالب، یعنی مُرید، نیروهای روحی خود را زیر نظر راهنما، یعنی مُرشد، تربیت و تأدیب می‌کرد – این مرشد را به فارسی پیر و به عربی شیخ می‌گفتند، که در انگلیسی، به‌ترتیب، برابر elder و sage است. وقتی که شیخ یا پیر شهرتی درخورِ ولی می‌یافت او را در زمرهٔ یاران خدا، یا اولیاءالله به شمار می‌آوردند؛ اولیاء صورت جمع ولی، به معنی کسی است که «خدایش یار باشد.».[۵۴] ولی را، بسته به مرتبهٔ معنوی که کسب کرده و بسته به مکتب خاصی که متعلق به آن بوده، به سبب ولایت، قدرتها و تسلط معنویش، قطب، یعنی مدار عالم معنا، یا انسان کامل نیز می‌خواندند؛ انسان کامل مفهومی است که ابن‌عربی و عبدالکریم جیلی[۵۵] (۸۰۵–۷۶۷) آن را شرح و بسط داده‌اند.[۷] خواه عموم مردم به‌جای آورند یا نیاورند دنیا باید همیشه به وجود قطب زمانه مزیّن و مستدام باشد؛ قطب مجرای نیروهای فعال روحانی است.

در طول قرنهای پنجم و ششم / یازدهم و دوازدهم، شاگردان بسیاری از عالمان پارسای دین و آموزگاران روحانی آغاز به ساختمان مهمانخانه یا مراکزی کردند تا در آنجا گرد هم آیند، عبادت کنند، دربارهٔ معنی قرآن، مقام معنوی پیمبر، و از این قبیل به گفت‌وگو پردازند. گرچه گفت‌وشنودهای دینی نوعاً در مساجد صورت می‌گرفت، عالمان، متکلمان، قاضیان و فقیهان دارای علوم رسمی دین، که شیوهٔ محاضراتشان در اکثر مدارس نافذ بود، ابتداً

مشوّق ایجاد فضایی نبودند که شیوه‌های غیررسمی دانش معنوی را منتقل سازد. گروههای دارای اندیشه معنوی و عرفانی، بنابراین در محلهای دیگری گرد هم می‌آمدند، که به نامهای گوناگون خانگاه، یا خانقاه (در میان مردم شرق ایران)، زاویه (shrine یا cloister انگلیسی)[۵۶] و رِباط (بیشتر در دنیای عربی‌زبان؛ در اصل به معنای دژ و قلعه)[۵۷]، یا تَکیه خوانده می‌شد (به معنی تکیه‌گاه فقرا، یا نهادی دینی؛ این کلمه فارسی است اما ترکها بیشتر آن را به‌کار می‌برند و تِکّه تلفظ می‌کنند).[۵۸] خانقاهها معمولاً دارای جایگاهی برای مسافران و مریدانی بود که میل داشتند در فضایی صومعه‌مانند به سر برند؛ این محل کتابخانه‌ای خاص متون دینی و عرفانی، نیز، محلهایی داشت برای تدریس، عبادت، نیایش، و تقرّب عارفانه به خداوند. اگر مسجدی یا مزار پیری، در دوره‌ای پس از ایجاد آن، بانی، مدیر، یا بخشنده و واقفی بزرگ پیدا می‌کرد که دارای تمایلات صوفیانه می‌بود، تبدیل به خانقاه می‌شد. با این‌حال، مراکز صوفیان را می‌شد، مانند مدرسه، همیشه با استفاده از موقوفهٔ نیکوکاری ثروتمند تأسیس کرد. بسیاری از خانقاهها را، آشکارا، برای طریقت عبادت صوفیانه و اغلب به نام آموزگار روحانی خاصی، می‌ساختند یا وقف می‌کردند.

توصیف یکی از این‌گونه خانقاهها را، که در سرخس خراسان بوده و با زادگاه مولانا جلال‌الدین خیلی فاصله نداشته است، در دست داریم. سنایی که حدود سال ۵۱۳/ ۱۱۲۰ شعر می‌گفته، قصیدهٔ زیر را به رسم پیشکش برای این خانقاه سروده که آن را قاضی‌القضاة سرخس، سیف‌الدین محمد بن منصور ساخته و یا برای او ساخته بوده‌اند؛ سیف‌الدین مانند جلال‌الدین دانشمندی عرفان‌اندیش و حنفی‌مذهب بود:

لب روح‌اللّه است یا دَم صور / خانگاه محمّد منصور؟!
که ز درس و کتاب و دارو هست / از سه سو، دین و جان و تن را سور
زین بنا ایمن از دو چیز سه چیز / تن و جان و دل از قبور و فتور
تعبیه در صدای هر خم اوست / لحن داوود با ادای زبور
از تحلّیش تیره چهرهٔ تیر / وز تجلّیش طیره تودهٔ طور
در تن ار علتی‌ست اینجا خواه / حَبّ مرطوب و شربت محرور
در دل ار شبهتی‌ست اینجا خوان / لوح محفوظ و دفتر مسطور
کتب اینجاست ای دل طالب / دارو اینجاست ای تن رنجور
عیسی اینجاست ای هوای عفن / خضر اینجاست ای سراب غرور
پس ازین، زین ستانه خواهد بود / دولت و رحمت و قصور حبور

صفت و صورتش گه ادراک برتر از گوش روح و دیدهٔ حور
چون بدو چشمِ نیک درنرسد چونش گویم که چشم بد ز تو دور؟
مجدِ او داشت مر سنایی را در ثنای سنای خود معذور

سنایی به همین حامی خود، محمدِ منصور، کتاب سیرالعباد الی المعاد، تمثیل تعالی روح به سوی خالق خود را همراه چند قصیده دیگر تقدیم کرده است. این ابیات نشان می‌دهد که جلسات تفسیر قرآن، مجالس ذکر و حتی مراسم سَماع در این خانقاه برگزار می‌شده است.[۸]

یکی از آداب، یا یکی از شیوه‌های نیایش که آموزگاران روحانی بر شاگردان خود مقرّر می‌داشتند تکرار توأم با تفکر وردها و دعاهای مخصوصی بود که به آن ذکر می‌گفتند. گرچه شاگردان را برحسب شخصیت خاص آنان یا بر مرتبهٔ پیشرفتشان دستور به مراقبت در ذکر به‌خصوصی را می‌دادند، هر آموزگار یا هر سلسله‌ای ذکری مخصوص داشت که آن را به همهٔ شاگردان و مریدانش می‌آموخت و می‌توان گفت که شعار آن سلسله را تشکیل می‌داد که دسته‌جمعی، با لحنی آهنگین، وگاهی همراه با حرکت، و معمولاً در اقامتگاه صوفیان، آن را دم می‌گرفتند.

مراسم سَماع که همهٔ صوفیان، و به طور مسلّم همهٔ فقیهان آن را تأیید نمی‌کردند عبارت بود از گوش‌دادن به موسیقی یا حتی اجرای رقص، که باز هم حرکتی دسته‌جمعی بود و معمولاً در اقامتگاه صوفیان برگزار می‌شد. از آنجا که رقص و موسیقی با دربار پادشاهان، کنیزکان، باده‌نوشی و عیّاشی پیوند داشت، فقه اسلامی به طور کلی آن را ترویج نمی‌کند، اما چنان‌که اغلب گفته شده، آن را یکسره هم از بیخ و بن ممنوع نساخته است. سلطان ولد، فرزند مولانا جلال‌الدین، در برابر این اعتراض که سَماع مغایر با شریعت است از آن دفاع کرده است. سَماع نوعی نیایش توأم با موسیقی و حرکات بدنی است، و صوفی صرفاً پس از سالها سلوک روحانی، درویشی، روزه‌داری و خلوت‌نشینی، زمانی به سَماع می‌پردازد که به مرتبهٔ معیّنی از کمال عارفانه رسیده باشد. در سماع، این مرتبهٔ عارفانه فزونی می‌یابد، زیرا هدف از آن تقرّب بیشتر به حق‌تعالی است. اگر کسی بتواند از طریق عبادتهای مرسوم به این مرتبه برسد چه بهتر، اما اگر نتواند، هدف شریعت نزدیک‌تر ساختن همه به خداست. از آنجا که سَماع انسانِ دارای تربیت روحانی را کمک می‌کند تا به آن هدف برسد، نمی‌تواند مغایر با شریعت باشد.

مبتدی راه سلوک را، پیش از آنکه به این نوع نیایش دسته‌جمعی بپیوندد، موظف به انجام تمرینات تأدیب نفس از قبیل روزه گرفتن، مداومت به گوشه‌نشینی و غیر آن می‌کردند. پذیرفته شدن رسمی به شاگردی یا مریدی آموزگار نیز مستلزم تراشیدن موی سر و سوگند یاد کردن بر پیروی از دستورها و تکالیف و قواعدی بود که او مقرر می‌داشت. مثلاً در سلسلهٔ مولویان، مرید باید که نخست در مطبخ خانقاه هزار و یک روز خدمت کند تا در زمرهٔ نوآموزان پذیرفته شود. برای برخی درویشان، آغاز کردن راه نه‌تنها مستلزم تراشیدن سر بود که باید صورت و از آن‌جمله ابروهای خود را هم می‌تراشید. مرید، پس از مدتی پند شنیدن از پیر خود و انجام دستورهای او، و نمایاندن قابلیتها و استعدادهای روحانی و اخلاص خود، اجازه می‌یافت که در دایرهٔ پیروان شیخ، در حلقه خواص، وارد شود. شیخ ممکن بود که به یکی یا چند نفر از این مریدان نزدیک و دست‌پروردهٔ خود اجازه دهد تا از جانب او دیگران را راه و رسم آغاز سلوک بیاموزند. شیخ، عموماً، این‌گونه مریدان را چنان‌که رسم بود خرقهٔ درویشی می‌بخشید و با این مراسم آنان را نایب خود قرار می‌داد، و شاید هم به آنان اجازه می‌داد تا تعالیم شیخ خود را در شهری دیگر بازگویند. معمولاً، از طریق کوششهای همین مریدان بود، نه کوششهای مستقیم خود مشایخ و اولیاء، که آداب و تعالیم پیران و مشایخ به‌صورت آیین‌نامه و مقررات سلسلهٔ طریقت تدوین و تنظیم می‌شد. بنیان‌گذاران این طریقتهای بزرگ‌تر پیوند روحانی خود را سلسله‌وار از طریق چند صوفی مشهور، یکسره تا پیمبر می‌رساندند (یا پیروانشان از طرف آنان این‌کار را می‌کردند). به این شیوه، آموزگار صوفی می‌توانست ادعا کند که افزون بر علم مرسوم ظاهری قرآن صاحب علم باطنی آن نیز هست.

سرانجام آنکه، برخی آموزگاران عرفان‌آشنای رازدان شهرت دامنه‌دارتری پیدا می‌کردند چون پیروانشان آوازه و آموزشهای آنان را در وقت سفر به خانقاههای صوفیان در آنجاها می‌پراکندند. مراکز محلی شهرهای دیگر با این آموزگاران و آداب روحانی مرسوم آنان، پیوند یافتند. بسیاری از این مروّجان سیّار و سازمان‌دهندگان مراکز تصوف ایرانی بودند: ابن‌بطوطه بر ما حکایت می‌کند، که حتی در قاهره، در سال ۷۲۶، بیشتر اعضای زاویه‌های صوفیان، فرهیختگان ایرانی بودند و حتی برای توصیف محل سکونت خود کلمهٔ **خانگاه** را به‌کار می‌بردند (*بط*، ۸-۳۷)؛ ابن‌بطوطه اظهار می‌دارد که آداب و رسوم عرفانی خراسان بر ساختار و سازمان انجمنهای اخوت عارفانه تا مصر در مغرب تأثیر نهاده است.

قرنهای ششم و هفتم / دوازدهم و سیزدهم شاهد تشکیل این‌گونه انجمنهای اخوت /

فتوّت یا طریقه‌های تصوّف بود. مثلاً سلسلهٔ سهروردیه بر اساس تعالیم ابونجیب سهروردی[۵۹] (۵۶۳-۴۹۰) به وجود آمد که پیرو طریقت غزّالی[۶۰] بود و مدرسهٔ نظامیه را به قصد زندگی عارفانه ترک گفت، و از قرار معلوم، مریدانی را تربیت کرد که برخی از آنان نیز، چنان‌که معروف است، بر نجم‌الدین کُبریٰ[۶۱] تأثیر گذاشتند. با این‌حال، برادرزادهٔ نجیب، **شهاب‌الدین عمر سهروردی**[۶۲] (ف ۶۳۲)، در واقع سلسلهٔ سهروردیه را زیر چتر حمایت ناصر، خلیفهٔ بغداد، درآورد؛ ناصر تشکیل و سازمان‌دادن انجمنهای فتیان (محافل اخوّت) را در بغداد تشویق می‌کرد. شهاب‌الدین سهروردی، که خلیفه او را چند جا به سفارت فرستاد، این شیوه را در قونیه، حلب و دمشق، بگسترانید (*TrS*: 34-6). سلسلهٔ یَسَویه، که در میان قبایل ترک‌زبان آسیای مرکزی فعالیت می‌کرد، نسب از بنیان‌گذارش احمد یَسَوی (ف ۵۶۱ / ۱۱۶۶) می‌برد که نامش بر آن سلسله است و خلوت‌نشینی‌های عارفانه‌اش مایهٔ الهام سلسلهٔ خلوتیه و بکتاشیه بود (*TrS*: 58-60)، که این دو، بعدها، در سرزمینهای عثمانی رقیب سلسلهٔ مولویه از کار درآمدند. سلسلهٔ نقشبندیه، گرچه این نام از بهاءالدین نقشبند[۶۳] (ف ۷۹۱ یا ۷۹۰) بیافت، نسب خود را به ابویوسف همدانی[۶۴] (ف ۴۵۹) می‌رساند، اما با قواعدی به صورت سلسله درآمد که عبدالخالق غژوانی (ف ۶۱۷ / ۱۲۲۰) منظم ساخت. مرکز نقشبندیه آسیای مرکزی بود، اما در ترکیه عثمانی و قفقاز نیز با اقبال مردم روبرو شد. در هند، سلسلهٔ چشتیه را بابافرید گنج‌شکر (۶۶۳-۵۷۰ / ۱۲۶۵-؟۱۱۷۵) رواج داد که خود از پیروان معین‌الدین چِشتی[۶۵] (ف ۶۳۳ / ۱۲۳۶) بود؛ این سلسله حدود همان زمانی آغاز به گسترش دامنهٔ خود کرد که مولانا جلال‌الدین را سیطرهٔ شمس درگرفت.

آیا مولانا جلال‌الدین کُبروی است؟

اغلب چنین اظهارنظر شده است که پدر جلال‌الدین، بهاءالدین ولد، و شاگرد بهاءالدین ولد، برهان‌الدین، هر دو از اعضای سلسلهٔ کبرویّه بوده یا با **نجم‌الدین کبریٰ** (۶۱۸-۵۵۳) و پیروانش به طریقی همنشین بوده‌اند. نجم‌الدین کبریٰ در مصر با معارف ابونجیب سهروردی آشنا شد و سپس به طریقت بابافرج تبریزی ارادت ورزید. به زادگاه خود خوارزم بازگشت و در آنجا خانقاه بساخت (*TrS*, 55-6) و شاگردان بسیاری پرورد چنان‌که لقب **ولی‌تراش** بیافت (*جنا*، ۴۱۹). حمدالله مستوفی[۶۶]، در سال ۷۳۰ق در تاریخ گزیده خود (به‌کوشش ای.جی. براون، نسخهٔ فاکسیمیله [لیدن، بریل، ۱۹۱۰]، ج ۱، ص ۷۸۹) نوشته است که نجم‌الدین «در مدت عمر دوازده کس را به مریدی قبول کرده اما همه مشایخ کبارند.»[۶۷] مستوفی تنها

هفت نفرشان را نام می‌برد: شیخ مجدالدین بغدادی، شیخ سعدالدین حموی، شیخ رضی‌الدین علی‌لالا، شیخ سیف‌الدین باخرزی، شیخ نجم‌الدین دایه، شیخ جمال‌الدین گیلی و مولانا جلال‌الدین بهاء ولد.[۶۸] البته از نظر ترتیب زمانی امکان ندارد که مولانا جلال‌الدین عضو سلسلهٔ کبرویه و از اخلاف نجم‌الدین کُبریٰ باشد؛ جلال‌الدین خاور ایران را وقتی ترک گفت که پسربچه‌ای بود و حدود نه سال، یا حداکثر دوازده سال سن داشت و تا حدود سال ۶۳۷ / ۱۲۴۰، بیست سالی پس از مرگ نجم‌الدین، به مقام شیخ بزرگ نرسید. برخی کوشیده‌اند آن اختلاف زمان را با این فرض حل کنند که مستوفی یا یکی از کاتبانی که تاریخ او را استنساخ کرده مولانا جلال‌الدین را با پدرش، مولانا بهاءالدین اشتباه گرفته است (در حقیقت هم، این متن از این نظر خالی از اشتباه به نظر نمی‌رسد). گزارشهای مشابه دربارهٔ نسبت با کبرویه را در مقدمهٔ جواهرالاسرار کمال‌الدین حسین خوارزمی (تحریر ح. ۸۳۵ / ۱۴۳۲) و در نفحات‌الانس جامی (۸۹۸-۸۱۷) نیز می‌توان دید، اما جامی خودش از قبول این ادعا اکراه دارد (*جنا*، ۴۵۷). می‌توانیم بر این گمان رویم که این هر دو نویسنده به کتاب مستوفی، که نخستین مرجع این ادعا را تشکیل می‌دهد، دسترسی داشته‌اند.

نخستین آثار تحقیقی مربوط به مولانا جلال‌الدین (از جمله BLH2:493) این گزارشها را صوری و برای تصریح تأثیر تعالیم کبرویه بر مولانا جلال‌الدین و پدرش می‌دانند حتی فروزانفر هم در نخستین کتابی که دربارهٔ مولانا جلال‌الدین نوشته (*فب*، ۹) این گزارشها را معتبر شمرده، اما بررسی دقیق‌تر نوشته‌های بهاءالدین و برهان‌الدین سرانجام فروزانفر را به نفی هرگونه وابستگی آنان با بنیان‌گذاران و پیروان سلسلهٔ کبرویه کشانده است (*فا*، ۷۰-۶۹ و بر، یو- یط). نتیجه آنکه، دانشمندان ایرانی و ترک به طور کلی ادعای تأثیر کبرویه را دیگر معتبر نمی‌دانند (از جمله، *گل*، ۳۹۵؛ زر، ۲۷۸؛ زرین، ۲۳؛ *مالف*، ۱، پانزده). مایر (Meier) از این مطلب باخبر است (*Mei*, 74)، با وجود این برخی دیگر از پژوهشگران در گزارشهای ضمنی و فرعی خود همچنان بر نظریهٔ تأثیر کبرویه باقی مانده‌اند (برای مثال رجوع کنید به شیمل[۶۹]، شکوه، ۲۹ و محمدعیسی ویلی در نصر، ۱۳).

دلیل برای نپذیرفتن تصوّر تأثیر مستقیم کبرویه بر بهاءالدین فراوان است و قانع‌کننده. اول از همه اینکه، از **نجم‌الدین کبریٰ**، **مجدالدین بغدادی**[۷۰] (مقتول به سال ۶۰۶) یا نجم‌الدین رازی[۷۱] (معروف به دایه، ۶۵۴-۵۷۳)، این مروجان بزرگ سلسلهٔ کبرویه، در نوشته‌های مبسوط بهاءالدین، برهان‌الدین یا مولانا جلال‌الدین هیچ نامی به‌میان نیامده است. شمس‌الدین تبریزی تنها یک بار از نجم کبریٰ نام برده (که احتمال می‌رود

منظورش نجم رازی باشد) اما نه به زبان محبّت (*مقا*، ۱۸۳، ۴۹۵). با این وصف، شمس تبریزی از دانشمند شافعی ابومنصور محمّد نیشابوری، معروف به امام حَفَده[۷۲]، (ف. ۵۷۱ در تبریز) با تکریم نام می‌برد و امام حَفَده بنا بر مشهور آموزگار نجم‌الدین کبریٰ بوده است. اما شمس تبریزی بی‌پرده برای ما حکایت می‌کند مولانا جلال‌الدین در مجلس وعظ خود چیزها آشکار گرداند که امام بزرگ، حَفَده، هرگز بر زبان نیاورده بود (*مقا*، ۵-۲۸۴).

آداب صحبت در میان صوفیان لازم می‌آورد که مریدان حق‌گزار پیران خود باشند و از آموزگاران خود به‌نام یاد کنند. نجم‌الدین رازی مرید کبرویه نام آموزگارش، مجدالدین بغدادی، را برده است. برهان‌الدین و جلال‌الدین، هر دو، نامهای پیران و مرشدان خود را آورده‌اند، اما از کبرویه هیچ اسم نبرده‌اند. شمس تبریزی دربارهٔ چندین نفر مختلف از افراد صاحب‌آوازه‌ای که دیده یا آثارشان را خوانده است به‌صراحت سخن می‌گوید، اما تنها یک‌بار گذرا دربارهٔ کبروی معروف اظهارنظر می‌کند، آن هم نه به زبان ستایش.

مولانا جلال‌الدین در فیه مافیه یک رباعی از نجم‌الدین رازی (دایه) نقل کرده (فیه، ۷۶، ۲۹۰)[۷۳]، و دو رباعی هم از او در مقالات شمس تبریزی آمده است (*مقا*، ۱۳۸، ۴۶۳، و ۲۳۴، ۵۳۹)[۷۴]، اما در همه جا بدون انتساب به گویندهٔ آن. به همین روش، شمس‌الدین یکی از رباعیات سیف‌الدین باخرزی[۷۵] (۶۵۹-۵۸۶) را که از مریدان نزدیک نجم‌الدین کبریٰ و ساکن بخارا بوده، بدون نام گوینده‌اش نقل کرده است (*مقا*، ۲۴۷، ۵۳۷).[۷۶] جلال‌الدین و شمس این رباعیات را به احتمال قوی بی‌آنکه گویندهٔ آنها را بدانند نقل کرده‌اند، زیرا این‌گونه شعرها همه جا دهان به دهان می‌گردید؛ ابونصر سراج[۷۷] می‌گوید که صوفیان این‌گونه رباعی‌ها را در جلسات سَماع به نغمه می‌خواندند.[۹]

حقیقت آن است که در نسخه‌های خطی، نخستین رباعی که از نجم‌الدین است و شمس نقل کرده به جلال‌الدین نسبت یافته، و حتی نسخهٔ چاپی تصحیح فروزانفر از دیوان شمس نیز همین رباعی را آورده، احتمالاً به خطا، که سروده جلال‌الدین است (د، ر ۷۳۸). مرصادالعباد نجم‌الدین رازی خود بیتی دارد که ظاهراً از شعری گرفته شده ساخته شاعر کم‌شهرت قرن هفتم، رفیع‌الدین لُنبانی[۷۸] (*مقا*، ۳-۲۸۲). بنابراین نقل رباعی در نسخه‌های خطی همیشه به این معنی نیست که کاتب یا مؤلف سرایندهٔ آن را می‌شناخته است.

با این وصف، دور از احتمال نیست که شمس‌الدین یا جلال‌الدین مرصادالعباد نجم‌الدین رازی را خوانده باشند. در صورتی که خوانده باشند، ظاهراً میزان وام‌داری آنان در حدّ دو

شعری است که حتی به یاد هم نداشته‌اند تا به نجم‌الدین رازی اسناد دهند، حال آنکه جلال‌الدین وام خود نسبت به سنایی و عطار را، مکرر، با استناد شعر به نام آنان، ادا می‌کند. همچنین، باید توجه کنیم که نجم‌الدین رازی نسخه‌ای از مرصادالعباد خود را به سلطان سلجوقی، علاءالدین کیقباد، در سال ۶۲۰، به امید کسب حمایت کیقباد اهداء می‌کند[۷۹] (*Mei,* 41-2). علاءالدین کیقباد، ظاهراً چندان تحت تأثیر قرار نمی‌گیرد که نجم‌الدین را حفظ کند، حال آنکه چند سال بعد (کمتر از شش سال) علاءالدین کیقباد بهاءالدین ولد را در مدرسه‌ای در قونیه، ظاهراً در حمایت ملوکانه خود، مستقر می‌سازد.

سپهسالار (سپه، ۲۵) حکایت می‌کند که مولانا جلال‌الدین، وقتی در دمشق بوده، با چند صوفی مشهور، از جمله سعدالدین حَمُّویه[۸۰] (ف ۶۵۰) از جانشینان مشهور نجم‌الدین کبریٰ صحبت داشته است. روشن نیست که جلال‌الدین و سعدالدین هر دو همزمان در دمشق بوده‌اند یا نه، اما در هر صورت، جلال‌الدین از هیچ یک از افرادی که تصوّر می‌رود آنان را در دمشق دیده باشد و بر او تأثیر شگرف گذاشته باشند، سخن نمی‌گوید. برعکس، می‌دانیم که یا جلال‌الدین و یا شمس‌الدین تبریزی نظرات نکوهش‌آمیزی نسبت به چندین نفر از این افراد ابراز کرده‌اند (فصل ۴). جامی با آنکه بدون تعمد حکایتی را نقل می‌کند که بهاءالدین را با نجم‌الدین کبریٰ پیوند می‌دهد (*جنا*، ۴۵۷)، لطیفه‌ای را هم نقل می‌کند که بر نفرت میان نجم‌الدین رازی (دایه) و مولانا جلال‌الدین اشارت دارد. این لطیفه، با آنکه احتمالاً راست نیست، مع‌الوصف تصورات ذهنی اوائل مولویان را از نجم‌الدین و رابطه‌اش را با مولانا جلال‌الدین آشکار می‌سازد، و بنابراین به بازگفتنش می‌ارزد. هنگامی که نجم‌الدین رازی به قونیه آمده بود با مولانا جلال‌الدین و صدرالدین قونوی داماد ابن‌عربی هم ملاقات کرد. «گویند وقتی که در یک مجلس جمع بودند نماز شام قائم شد؛ از وی [ازنجم‌الدین رازی] التماس امامت کردند. در هر دو رکعت «قل یا ایها الکافرون» خواند. چون نماز تمام کردند، مولانا جلال‌الدین رومی با شیخ صدرالدین بر وجه طیبت گفت که: «ظاهراً یک بار برای شما خوانده و یک بار برای ما» (*جنا*، ۴۳۵).

بهاءالدین، چنان‌که ازنوشته‌هایش می‌فهمیم، الله الله را بر صورت ذکر تکرار می‌کرد و افلاکی (*اف*، ۵۱-۲۵۰) برای ما حکایت می‌کند که مولانا جلال‌الدین الله الله را ذکر سلسله مولویه قرار داد، «از آنکه ما اللّهیانیم، از الله می‌آییم و باز به الله می‌رویم.» برعکس، ذکر اوائل سلسله کبرویه، چنان‌که مجدالدین بغدادی حکایت می‌کند، لااله الاّ الله بوده است. (بُـر، یز). آنچه از این مطلب برجای می‌ماند اهمیت نور و رنگ است در بینش

مشترک بهاءالدین و میراث کبرویِ مجدالدین بغدادی و نجم‌الدین رازی. اما تصویر خیالی الوان و انوار الهی در نوشته‌های دیگر عارفان ایران نیز به چشم می‌خورد (از جمله در رسالهٔ مهم غزّالی، مشکات‌الانوار) و همیشه حکایت از تأثیر کبرویه ندارد. از آنجا که نجم‌الدین کُبریٰ و مجدالدین بغدادی تقریباً با بهاءالدین همسن‌وسال بودند، و از آنجا که نجم‌الدین رازی واقعاً یک نسل کوچک‌تر از او بود، اگر تحقیقات بیشتر بین استعاره‌پردازی از نور و رنگ، در نوشته‌های بهاءالدین و بنیان‌گذاران کبرویه، پیوندی مستقیم (از قبیل اصطلاحات و عبارات مشترک) را به اثبات رساند، این استعاره‌پردازی را شاید از منابع مشترک قدیم‌تر موجود در مکتب تصوف ایرانیان گرفته باشند و نه مستقیماً از یکدیگر.

وقتی که افلاکی سابقهٔ میراث روحانی، یا سلسلهٔ مولویان را نشان می‌دهد، آن‌را با هیچ یک از آموزگاران کبروی پیوند نمی‌دهد، بلکه جُنید علم خود را به ابوبکر شبلی[۸۱] (ف ۳۳۴) می‌دهد، و او آن را به محمّد زُجّاج (ف ۴۸۴) منتقل می‌سازد، و آنگاه از طریق ابوبکر نسّاج (ف ۴۸۷) به احمد غزّالی (ف ۵۱۲)، (برادر کوچک‌تر ابوحامد محمد غزّالی مشهور)، به احمد خطیبی (ف ؟۵۱۷)، (پدربزرگ بهاءالدین)، شمس‌الائمه سرخسی (ف ۴۸۳)، به بهاءالدین ولد، سپس به برهان‌الدین ترمذی و سرانجام به مولانا جلال‌الدین می‌رسد، که آن را به شمس‌الدین و، او نیز به سلطان ولد (فرزند مولانا جلال‌الدین) می‌سپارد. با آنکه ترتیب زمانی این پیوستگی روحانی بسیار تردیدآمیز می‌نماید، نکتهٔ پراهمیتش آن است که هیچ نامی از نجم‌الدین کبریٰ یا شاگردانش، جز از احمد غزالی، به میان نمی‌آید. افلاکی (*اف*، ۴-۱۴۳) حکایتی را نقل می‌کند که نشان می‌دهد مولانا جلال‌الدین پسر سیف‌الدین باخرزی، شیخ کبرویهٔ بخارا، را که به قونیه سفر کرده بود، وقعی نمی‌نهد. شاید که این حکایت کوچک را مبالغه‌آمیز و ناشی از خطای حافظه بدانیم و دور اندازیم، اما احتمالاً افلاکی از موضوعی که در زیر خواهیم گفت اطلاع دقیق داشته است. افلاکی برای ما حکایت می‌کند (*اف*، ۹۳۳) که نسخه‌ای از تفسیر نجم‌الدین دایه را به چلبی امیر عارف (اولوعارف چلبی)، که پس از فوت سلطان ولد فرزند مولانا جلال‌الدین رئیس سلسلهٔ مولویان بود[۸۲]، هدیه دادند. ظاهراً اولوعارف چلبی به این کتاب قیمتی که هیچ نسخه‌ای از آن در آن زمان در آناطولی وجود نداشت، علاقه‌ای نشان نداد، چون آن را به دیگری بخشید.

اینها همه نشان می‌دهد که نخستین مولویان خود را متأثر از بنیان‌گذاران سلسله کبرویه ندانسته و به تعالیم آنان اهمیّت خاصی نداده‌اند. تنها در یک مأخذ است که چنین

شایعاتی آن‌هم شصت سال پس از مرگ مولانا جلال‌الدین آغاز می‌شود و آن کتاب که به مولویان هم نزدیک نیست، تاریخ گزیدهٔ مستوفی است، و احتمال می‌رود که مستوفی ریشهٔ سلسله‌های گوناگون را مو به مو نمی‌دانسته است.

صوفیان سنت‌شکن: اویسیه، خضر و قلندریه

همهٔ دانسته‌های ما از بهاءالدین، شمس‌الدین و جلال‌الدین حکایت از آن دارد که آنان به هیچ یک از آموزگاران مشهور روحانی یا صوفیان روزگار خود پیوسته نبودند. آنان بیش از عرفان نظری به عرفان عملی اعتقاد داشتند، به آنچه که صوفیان آن را «ذوق» می‌خوانند که عبارت باشد از شهود خودِ آدمی.[۸۳] بهاءالدین، خودش، مشاهدات عارفانه فراوان کرده بود، اما از این جهت مدیون تعالیم عارفانهٔ آموزگارِ صوفی خاصی نبود. برعکس، راهی که جلال‌الدین و پیشینیان او انتخاب کردند عبارت بود از «متابعت پیمبر» از طریق تأدیب و تربیت روح خود، مراقبتِ دل و توجه خاطر بر حق‌تعالی. شمس، چنان‌که از مقالات او برمی‌آید، مردی بوده پراکنده‌گزین که پای سخن متفکران و صوفیان بسیار نشسته اما با هیچ یک از آنان پیوستگی خاصی پیدا نکرده است. شمس از آن نوع افرادی نبود که به آسانی در سلسله‌ای گنجد و به طور رسمی با آن پیوندد.

برخی از عارفان دعوی آن داشته‌اند که بینش درون نه از آموزگار طریقت که از مجاهدت خویش به دست می‌آید، بدین سبب خود را از سلسله‌های مرسوم تصوّف و پیوند معنوی آنها برون قرار داده‌اند. این صوفیان را اغلب اویسی می‌گفتند، یعنی تعلیم‌گرفته از اویس قَرَنی[۸۴]، آن انسان پر رمز و رازی که تصور می‌رفته به طور مستقیم از خضر الهام می‌یافته است. خضر چهره‌ای اسطوره‌ای است، گاهی او را با الیاسِ تورات[۸۵] همنشین کرده‌اند و بر این باور بوده‌اند که موسی (ع) را با راههای معرفت باطن آشنا ساخته و اسکندر را در وادی ظلمات به‌سوی چشمهٔ حیوان راهنمایی کرده است. از آنجا که فرزند خود مولانا جلال‌الدین، سلطان ولد، پیوند شمس و جلال‌الدین را به روشنی با رابطهٔ خضر و موسی (ع) مانند کرده است (*سوا*، ۲-۴۱) مناسب آن است که نکات عمدهٔ مربوط به اساس داستان قرآنی خضر و موسی را به یاد آوردیم.

قرآن از خضر به اسم نام نمی‌برد، اما مفسّران او را همان مردی می‌دانند که در حکایتی کوتاه از سورهٔ کهف، خداوند او را «عَبداً مِنْ عِبادنا»، بنده‌ای از بندگان ما، توصیف کرده است (*قرآن*، سورهٔ ۱۸، آیهٔ ۶۵). اما، حق‌تعالی (چنان‌که آوای الهی راوی این آیات تأیید

می‌کند) این بندهٔ خاص را خرد خاص الهی عطا کرده است.[۸۶] البته قرآن موسی را حرمت می‌نهد که یکی از انبیاء فرستادهٔ خداست، درست مانند محمّد پیمبر (ص)، با این وصف، در این قصهٔ کوتاه معلوم می‌شود که موسی از شکیبایی و بصیرت ماوراءالطبیعی خضر برخوردار نیست. وقتی که موسی برای یافتن محلّ تلاقی آن دو دریا، «مجمع‌البحرین»، به راه افتاد، با شاگردش راه درازی را پیمود. سرانجام، به خضر رسیدند (قرآن، سورهٔ ۱۸، آیهٔ ۸۲-۶۵)، و دریافتند که او صاحب خرد پروردگاری است. موسی از خضر می‌پرسد که آیا می‌تواند از او پیروی کند تا این علم خاص الهی را از او فراگیرد یا نه؟ خضر درنگ میکند، توضیح می‌دهد که موسی هرگز نمی‌تواند همپای او شکیبایی آورد، چون با چیزهایی روبرو می‌شود که برون از دایرهٔ علم و احاطهٔ اوست و توان ادراک آنها را ندارد. موسی اصرار می‌ورزد: «انشاءالله مرا شکیبا خواهی یافت، و از امر تو سرپیچی نمی‌کنم.»[۸۷] خضر دلش نرم می‌شود، به موسی هشدار می‌دهد که دربارهٔ هیچ چیز از او سؤال نکند مگر آنکه خضر ابتدا آن موضوع را بر زبان آورد.

آنان در طول سفر خود سوار کشتی می‌شوند. خضر بدنهٔ کشتی را سوراخ می‌کند و موسی، حیرت‌زده، سرزنشش می‌کند، می‌پرسد تا بداند که مگر خضر همهٔ مسافران کشتی را می‌خواهد غرق کند. خضر به یادش می‌آورد، «نگفتمت که تو همپای من صبر نتوانی کرد؟»[۸۸] موسی از غفلت خود پوزش می‌خواهد و آنان به راه خود ادامه می‌دهند.

خضر، سپس به جوانی می‌رسد و او را می‌کشد. موسی به بانگ بلند شگفت‌زده خضر را به ملامت می‌گیرد که چرا فردی بی‌گناه را می‌کشد. خضر دوباره پیمان موسی را به یادش می‌آورد تا ساکت و شکیبا بماند. موسی دوباره پوزش می‌خواهد: «اگر بعد از این از تو دربارهٔ چیزی پرس‌وجو کردم مرا همراه مباش و تو را کمترین سرزنشی نکنم.»[۸۹]

روز بعد، به روستایی رسیدند و خوراکی خواستند، اما مردم روستا از میهمان کردنشان سر باز زدند. با این‌حال، خضر دیواری را که در آن نزدیکی رو به فروریختن داشت مرمت کرد. موسی بی‌اختیار و ناشکیبا لب می‌گشاید که خضر می‌تواند دست‌کم از اهالی آن روستا به سبب این کار گِل بخواهد که مزدش دهند.

خضر در اینجا از موسی جدا می‌شود، اما قبل از آن، دلایل نهفته در رفتار رمزآمیزش را بر او آشکار می‌سازد. کشتی متعلق به مردمی کارگر و بینوا بود. پادشاهی در آن نواحی به هر کشتی سالمی که می‌رسید آن را به تملک خود می‌گرفت، و نزدیک بود که بر این کشتی به‌خصوص دست یابد. خضر که آن را به‌طور موقت برای دریا نامناسب ساخت،

می‌خواست که بهر صاحبان ذی‌حقش محفوظ بماند. اما آن جوان را خضر بیم از آن داشت که مبادا بر خداوند یاغی شود و کفر ورزد، و اندوهی بزرگ بر پدر و مادر خود رساند. منظور خضر آن بود که خداوند آنان را، به جای این جوان، پسری پاک‌نهادتر و مهربان‌تر بخشد. نکتهٔ آخِر موضوع دیوار است، که گنجی در زیر آن مدفون بود، بازمانده از مردی صالح. چون بمرد دو پسرک یتیم از او بر جای بماند که از این میراث خود هیچ نمی‌دانستند. خداوند کامرانی این دو پسر را خواست، و بنابراین خضر را سبب شد تا با مرمت دیوار گنج آنان را نمایان سازد.

بی‌شکیبی موسی، که خضر از پیش گفته بود، مانع از آن شد که او به حکمت نهفته در پسِ همهٔ این کارها، که خضر توضیح می‌دهد نه به میل خود بل به فرمان خداوند مرتکب شده است، پی ببرد (*قرآن*، سورهٔ ۱۸، آیهٔ ۸۲). بسیاری ازصوفیان، بر اساس این حکایت، چنین نتیجه‌گیری می‌کنند که برخی از اولیاء شاید بی‌واسطه از حق‌تعالی الهام یابند؛ این علم بی‌واسطهٔ ربوبی ممکن است مکمّل یا حتی برتر از علمی باشد که پیامبران بر بشریّت آشکار کرده‌اند؛ این پیامبران را خداوند برگزیده است تا خواستهٔ او را به همهٔ افراد بشر برسانند.

نوع دیگر صوفی بی‌سلسله قلندر بود. قلندران نوعاً صوفیان فقیرمآبی بودند که به نشانهٔ اجتناب از همهٔ قراردادهای اجتماعی سر و صورت خویش را می‌تراشیدند و به صورت دسته‌های کوچک از شهری به شهری سفر می‌کردند، گاهی رفتاری از خود نشان می‌دادند که ناقض آداب اجتماعی بود. شعرهای بسیار آمدن فردی قلندرمآب را به بازار اسباب آشفتگی نظم اجتماعی توصیف کند؛ جاذبهٔ سلطه‌جوی او، مانند دلبری زیبا، آشوب برپا می‌کند، و سبب می‌شود که بازرگانان و اهل شهر شریعت و دیانت از یاد ببرند تا رضایت او جویند و خواسته‌اش برآورند. این جانمایهٔ شعری از قلندر در قرن پنجم/ یازدهم، در اشعار ابوسعید ابوالخیر[۹۰] (۴۴۰-۳۵۷) به چشم می‌خورد و در سراسر آثار سنایی، عطار و امثال آنان نیز آمده، اما رابطهٔ این جانمایهٔ ادبی با اعمال و آداب مکتب تصوّفِ قلندران استواری کامل نیافته است.[۱۰]

چنان‌که پیداست حاجی بکتاش[۹۱] (ف ۶۶۹/ ۱۲۷۰) دقیقاً از چنین محیطی قلندری در خراسان برخاست، و در زمانی پیش از سال ۶۳۷/ ۱۲۴۰ در آناطولی مسکن گزید (حامد الگار، «بکتاش»، ایرانیکا). سابقهٔ پیوند روحانی او به دو پیر ترک، احمد یَسَوی و بابارسول نامی می‌رسد که در سال ۶۳۷/ ۱۲۴۰ در آماسیه کشته شد. گرچه سلسله‌ای که امروز با نام حاجی‌بکتاش وابسته است سالها ساختار معمول خود را نیافت، بعضی سخنان احمد

افلاکی مرید مولویّه حکایت از آن دارد که بکتاش حلقه‌ای بزرگ از مریدان را بر گرد خود داشته است، و مولویّه او را رقیب خویش می‌شمرده‌اند. افلاکی (*اف*، ۳۸۱) بر حاجی‌بکتاش خرده می‌گیرد که گرچه «مردی بود عارف دل و روشن روان، اما در متابعت نبود»، یعنی از روشهای پیمبر پیروی نمی‌کرد؛ و چنان‌که خواهیم دید (فصل ۴) متابعت رسول الهام‌بخش جلال‌الدین و آموزگارانش بود. افلاکی حکایتی را، شاید با شاخ و برگ بسیار، بازمی‌گوید از این قرار که حاجی‌بکتاش نقیب خود شیخ اسحاق را به نزد مولانا می‌فرستد تا سر از اسرار محبوبیت و شهرت مولانای آموزگارِ جانها درآورد. مولانا نیات ریاکارانهٔ اسحاق را می‌خواند و شعری می‌سراید به این مطلع (د، ۳۰۶۱):

اگر تو یار نداری چرا طلب نکنی؟
وگر به یار رسیدی چرا طرب نکنی؟

اسحاق چون به نزد حاجی‌بکتاش بازآمد دریافت که بکتاش خوابی دیده و در آن خواب وادار شده است تا بر حقارت مکتسبات روحانی خود تصدیق آورد و در برابر منزلت مقام مولانا سر نهد. جان کلام در این حکایت کوتاه، البته، آن است که مریدان طریقت مولویّه بار دیگراطمینان یابند بر اینکه نکته‌ای نیست تا آنان از بکتاش و مریدانش توانند آموخت و از راه ارادت کامل به خداوندگار خود،مولانا جلال‌الدین، و از آدابی که در طریقت مولویّهٔ او آموزانده می‌شود، نتوانند آموخت.

نوعی شگفت از تصوف که شاید با قلندران بی‌ارتباط نباشد تصوّف ملامتیان[۹۲] یعنی «ملامت‌کشان» است. از آنجا که صوفی می‌توانست به سبب ریاضت‌کشیها و زهدورزیهای فوق‌العاده به نام پیر در میان همگان شهرت کسب کند، ممکن بود به ظهور کرامات یا نمایش قدرتهایش برای رسیدن به منفعت اجتماعی وسوسه شود. به منظور پرهیز از این‌گونه مطامع دنیوی که اسباب غفلت از طریق معنوی است، صوفیان ملامتی با رفتار به شیوه‌ای دور از دین، یا دست‌کم تظاهر به آن، مثلاً مست نمایاندن خود پیش چشم مردم، دانسته خود را بدنام می‌کردند. البته، این کار ممکن بود در دوره‌ای دراز نتیجهٔ معکوس به بار آورد، یعنی که عیّاشی را در مسلک عارفانه مباح یا مجاز نمایش دهد.

گرچه نخستین صوفیان عموماً به ریاضت‌ورزی و شیوهٔ زندگی گوشه‌نشینی تمایل داشتند و از پیوستگی با صاحبان قدرت سیاسی دوری می‌کردند، بسیاری از سلسله‌ها سرانجام با دربار پادشاهان و حکمرانان، که به زندگانی روحانی علاقهٔ قلبی داشتند، رابطه

برقرار کردند. افزون‌تر آنکه، حمایت از افراد پارسا از نظر سیاسی مآل‌اندیشی به شمار می‌رفت، و به ایجاد روابط نیکو با علماء و گروههای صنعت‌گران کمک می‌کرد. سنایی، از حدود سال ۵۲۰ / ۱۱۲۶ تا سال رفتنش از دنیا، ۵۳۵ق، گرچه عضو رسمی سلسله‌ای نبود، شاعر و پندگوی روحانی خاص بهرام‌شاه[۹۳] فرمانروای غزنوی (۵۴۷-۵۱۱) بود. جامی (ف ۸۱۷) عضو سلسله نقشبندی، با مرید خود، علیشیر نوایی[۹۴] (۹۰۶-۸۴۴)، شاعر و وزیر فرمانروای تیموری خراسان سلطان حسین بایقَراء (۹۱۱-۸۷۵) روابط نزدیک داشت. پدر مولانا جلال‌الدین، بهاءالدین، پذیرفت که علاءالدین کیقباد[۹۵] از او حمایت کند، و خود مولانا جلال‌الدین معین‌الدین پروانه[۹۶] را در زمینهٔ روابط سیاسی با مغولان پند می‌داد (از جمله، فیه، ۵-۴). در قرنهای پس از آن، سلسلهٔ مولویان با مراسم رسمی دولت عثمانی مناسبت تمام پیدا کرد (بن: فصل ۱۰).

نگاه مولانا

اسلام، شرع، روح

مولانا، در دیباچهٔ منثور خود بر دفتر پنجم مثوی بی‌کم‌وکاست برای ما حکایت می‌کند که نظرش دربارهٔ احکام شرع اسلام، شریعت، طریق تصوّف، طریقت، معرفت و رسیدن به مقصود یعنی حقیقت، چیست. می‌گوید که احکام دین، شریعت، همچو شمع است که راه را به ما می‌نماید؛ بدون آن شمع ما نمی‌توانیم حتی پا در طریق معنا بگذاریم. آنگاه که راه به نور شرع روشن باشد، رهرو به جست‌وجوی معنا برمی‌خیزد، که در طریق تصوّف صورت می‌گیرد و در پایان سفر، آدمی به حقیقت می‌رسد.[۹۷]

مولانا جلال‌الدین از تمثیل کیمیا استفاده می‌کند و می‌گوید آرایی که اساس تبدیل مس به زر و آموختن آنها از استاد یا از کتاب است به احکام دین شبیه است. آدمی باید، پیش از آنکه قدم در راه نهد این احکام را بداند، اما تنها وقتی می‌شود ببیند این آراء چگونه در زندگی واقعی مصداق پیدا می‌کنند که در طریق تصوّف گام بردارد. با پیمودن طریق معناست که ما عملاً آن عوامل شیمیایی را، چنان‌که مشهور است، در مورد فلز وجود خود به‌کار می‌بریم. تنها از راه به‌پایان‌رساندن این طریق است که می‌توانیم این مس واقعی را زر بگردانیم و به حقیقت برسیم.[۹۸]

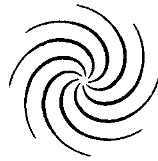
همهٔ ما در هر لحظهٔ خاص در نقطه‌ای دیگر از این طریق معنوی قرار می‌گیریم، و چون انسانیم از آن منزل خاص که در آن دم در آن جا گرفته‌ایم شادمانیم و در حفظ آن می‌کوشیم.

آنان که علم کیمیا می‌دانند شادند به آموخته‌های خود. آنان که به علم کیمیا عمل می‌کنند شادند از زر به افسون کردن خود. اما آنان که زر شده‌اند از کارِ دانستن علم یا از مرتبهٔ عمل به آن بی‌نیازند.[۹۹]

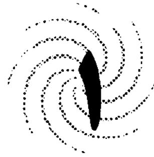
مولانا، سپس، مراتب سه‌گانهٔ دینی را به طبّ مانند می‌کند. احکام شرع چون علمِ طب آموختن است. استفاده کردن از داروی مناسب و پرهیز غذایی شایسته همان است که طریق تصوّف از آن سخن می‌گوید. اما صحّت حقیقی چشم فروبستن از تمایلات دنیوی است و چون آدمی چشم بر این زندگی بندد شریعت و طریقت، هر دو، از میانه برخیزد؛[۱۰۰] و در دایرهٔ دید ما تنها جز وجه‌الله باقی نماند (*قرآن*، سورهٔ ۲۸، آیهٔ ۸۸). بنابراین همچنان‌که قرآن تکلیف کرده است (سورهٔ ۱۸، آیهٔ ۱۱۰) آنان که آرزومند دیدار پروردگار خویشند باید به کارهای نیکو پردازند و دل و ذهن خود را بر پرستش خداوند یگانه متمرکز کنند، هیچ چیز و هیچ‌کس را نگذارند که آرزویشان به غِش درآمیزد.[۱۰۱]

هرچند که جلال‌الدین برای عمل به آداب طریق تصوّف، حکمت و عرفان، خود وسایل و رسایل فراوان در دست داشت، باید مستقیماً به افرادی بنگریم که در تربیت او بی‌واسطه تأثیر گذاشتند - پدرش، آموزگارش برهان‌الدین، و مربّی روحانیش شمس‌الدین تا از آنچه فراگرفت و بیاموزانید و از چگونگی آن بیشتر آگاهی پیدا کنیم. در فصلهای دیگر بخش اول این کتاب، بنابراین، نگاه ژرف خود را بر تأثیر پدران نسبی و معنوی جلال‌الدین معطوف می‌داریم.

بخش اول



پیران جلال الدین



بهاءالدین ولد
سلطانِ علماء

خود را محو می‌کردم و صورتها را از خود محو می‌کردم تا الله را ببینم. گفتم خود از الله اینها را محو کنم و صورتها را از الله محو کنم تا الله را ببینم و به منافع وی زودتر بپیوندم. ذکر الله گفتم، ضمیرم به الله پیوست و الله را مشاهده کردم به معنی خدایی و صفات کمال. دیدم که چون و چگونگی بر ذات و صفات او روا نیست. گفتم خود عالم الله دیگر است، که جای او نه جای مُحدَثات است، نه جای معدومات است، بلکه همین است که چون ذات بیچون و صفات بیچون او را مشاهده می‌کنم، می‌بینم که صور و چگونگی وجهت چون برگ و شکوفه از حضرتش متساقط می‌شود، و من می‌دانم که الله و صفات الله غیر اینهاست و هست‌کنندهٔ اینهاست و بدینها نمی‌ماند. پس چون ضمیرم به الله مشغول می‌شود، من از عالم کون و فساد بیرون می‌روم، نه بر جایی می‌باشم و نه در جایی می‌باشم، اندر آن عالم بیچون می‌گردم و می‌نگرم. (بهاء، ۱، ۱۶۹)

می‌گفتم که ای الله من عاشق توام و طالب توام. عجب تو را کجا بینم؟ داخل جهان بینم و یا خارج جهان بینم؟ الله الهام داد مرا که همچنان‌که چهار دیوار کالبد تو و عالم قالب تو از تو خبر دارد و زنده است به تو و تو را نمی‌بیند و هرچند که تو را نمی‌بیند، نه از اندرون خود و نه از بیرون خود، اما آثار تو به اجزای تو می‌رسد؛ همچنین مرا نیز نه داخل بینی و نه خارج بینی از جهان؛ ولیکن همه اجزای جهان از

من چیزی دارند، از تغییر و تبدیل و گرما و سرما؛ و اجزای تو از من می‌فزایند و خوشیها از من می‌یابند، چگونه مرا نمی‌بینی؟

بازگفتم که ای الله، پس همهٔ خلقان تو را مشاهده می‌کرده‌اند به قدر آن آثار که بدیشان می‌رسد. (*بهاء*، ۱، ۱۳-۲۱۲)

این مقالات که از دفتر مشاهدات روحانی بهاءالدین نقل کردیم حکایت از علائق عارفانه‌ای دارد که او را به خود مشغول می‌داشته است؛ همچنین، نشان می‌دهد که اندیشه‌های جلال‌الدین تا کجا مرهون پدر است. بهاءالدین، پدر جلال‌الدین، حدود سال ۵۴۷ق در خراسان، خاستگاه تصوّف کهن ایران، شاید در ناحیه‌ای حدود بلخ و ترمذ، نزدیک مرز افغانستان و تاجیکستان امروز، پا به دنیا نهاد.

واقعه‌های زندگانی

محمّد بهاءالدین ولد، در یکی از موعظه‌های غیررسمی یا گفت‌وشنود با شاگردان خود، یادآور می‌شود که در نخستین روز ماه رمضان، حدود ششصد و چند سال بعد از هجرت محمد پیمبر اکرم (ص) به مدینه، نزدیک پنجاه و پنج سال داشته است (*بهاء*، ۱، ۳۵۴). لابد، بهاء ولد این تاریخ را برحسب سالهای قمری، موافق تقویم اسلامی، محاسبه کرده است. اگر پنجاه و پنج سال قمری را از اول رمضان سال ۶۰۰ قمری، موافق سوم ماه مه ۱۲۰۴ میلادی به تقویم یولیانوسی[۱۰۲] کم کنیم، به اول رمضان ۵۴۵، موافق بیست و دوم دسامبر سال ۱۱۵۰ میلادی می‌رسیم. عبارت مورد بحث، بسته به اینکه کدام نسخهٔ خطی را بخوانیم، ظاهراً مستلزم دو تفسیر مختلف است. لااقل یک نسخهٔ خطی سال ۶۰۰ را ضبط کرده است (... سنهٔ ستَمائه و اندیشیدم). اما نسخ خطی دیگر در این تاریخ دقت کمتری به خرج داده‌اند و سال ششصد و اند نوشته‌اند (... سنهٔ ستَمائه و اند شنیدم). اگر این تاریخ اخیر را درست بدانیم، نمی‌توانیم تاریخ تولد بهاءالدین را اول رمضان سال ۵۴۵ (اواخر دسامبر سال ۱۱۵۰ یا اوائل ژانویهٔ سال ۱۱۵۱ م) قرار دهیم؛ بلکه باید آن را چند سال بعد، شاید حدود اول رمضان سال ۵۴۷ یا ۵۴۸ (نوامبر سال ۱۱۵۲ یا ۱۱۵۳ م) بیاوریم.

بهاءالدین، در این زمان، چه شنید یا چه اندیشید؟ شنید یا اندیشید که تنها ده سال دیگر زنده است، کمابیش، تا سنّ شصت و پنج، آنهم اگر بخت یارش باشد؛ چون این سنّ نهایت عمری بود که «مردمان قوی و جسیم‌تن» می‌توانستند چشم داشته باشند (*بهاء*، ۱، ۳۵۴)،

حال آنکه بهاءالدین به دردهای گوناگون گرفتار بود (*بهاء*، ۲، ۴۴ و غیر آن). بهاء ولد در این اندیشه بود که ده سالِ مانده از عمر، یا چنان‌که خودش محاسبه می‌کند، ۳۶۰۰ روزی را که برحسب تخمین او شاید عمرش به سر آید، به چیزی صرف کند که از همه بهتر بوَد. بهاءالدین، همان‌گونه که می‌توان از فردی خطیب و واعظ انتظار داشت، به این نتیجه می‌رسد که روزگار را ـ که فیض حقش باید شمرد ـ از همه بهتر آن باشد که به ذکر حق‌تعالی و طاعت او بگذراند (*بهاء*، ۱، ۵-۳۵۴).

از قضای روزگار، بهاءالدین نزدیک به یک ربع قرن دیگر زنده ماند، در حالی که بیست یا نزدیک به بیست سال آخر زندگی‌اش بسیار پرحادثه‌تر از شصت سال اول از کار درآمد. آن زمانی که اندیشهٔ مردن بر خاطر بهاءالدین گذشت و مقارن با پنجاه و پنجمین زادروزش ذهنش را به‌خود مشغول داشت، همسرش شاید پسر دومش را در شکم داشت یا شیر می‌داد. این پسر، جلال‌الدین محمّد، در ششم ربیع‌الاول سال ۶۰۴ / سی‌ام سپتامبر سال ۱۲۰۷، پا به دنیا نهاد، و (به قول مترجم انگلیسی آثارش، ار.ا. نیکلسون، بائوزانی و بقیه) مقدّر آن بود که یکی از بزرگ‌ترین شاعران عارف تاریخ بشر شود.

به هنگام تولد جلال‌الدین، بهاءالدین، به طور مسلّم، کمتر از شصت سال سن داشت. و وقتی که این پسر هنوز به سیزده چهارده سالگی نرسیده بود، بهاءالدین ترک دیار گفت و خانواده‌اش را پس از طی راهی طولانی از آسیای مرکزی به آناطولی در مرکز آسیای صغیر (روم) منتقل ساخت. در سال ۶۲۸ (هیجدهم ربیع‌الآخر)، بهاء ولد سرانجام دنیا را وداع گفت؛ و پیش از آن، توفیق یافت تا گروهی مرید و شاگرد بر گرد خود جمع آورد، در مدرسه‌ای به قونیه، در سرزمین روم (این نام را مسلمانان بر آسیای صغیر نهادند و امروز آن را ترکیه می‌نامیم) و جلال‌الدین جوان را در آنجا تربیت کرد تا به جای او خداوندگار این جمع باشد و به تدریس و وعظ پردازد.

منابع تحقیقی و تحقیق دربارهٔ زندگی بهاءالدین

دربارهٔ زندگی بهاءالدین ولد اطلاعات واقعی بسیار و حکایت‌گونه را می‌توان از کتاب مشاهدات روزانهٔ خودش، موسوم به معارف، به معنی «اشارات عرفانی» (mystical intimations) دانه دانه برچید. جلال‌الدین، فرزند بهاءالدین، در محاضرات خود که به نام عجیب کتابُ فیهِ مافیه جمع‌آوری شده، یکی دو نکته کوچک را بیان کرده است. نوهٔ بهاءالدین، سلطان ولد، در منظومهٔ سرگذشت خانواده‌اش، معروف به ابتدانامه، و ولدنامه، یا مثنوی ولدی، (که دارای دو

معنی است: «کتاب ولد (فرزند)» و «کتاب خاندان ولد») تصویری دست‌وپاشکسته را به ما نشان می‌دهد. این مثنوی مدعی است که اطلاعات واقعی را بیان می‌کند، اما در وقت بیان بعضی نکته‌های واقعی نادرست می‌نماید، و به حوادثی که در زمینهٔ روحانی و معنوی اتفاق افتاده، بیشتر عنایت دارد تا به زمینهٔ تاریخی- دنیایی. دو وقایع‌نامهٔ جداگانه، که در زمانی دورتر از روزگار مولانا به رشتهٔ تحریر درآمد، و سپهسالار و افلاکی آنها را نوشته‌اند، و اینان مریدان حلقهٔ عارفانه‌ای بودند که بر گرد خاندان و مقبرهٔ مولانا به‌وجود آمد، نکته‌های بیشتری را در اختیار ما قرار می‌دهند. این وقایع‌نامه‌ها ـ رساله سپهسالار و مناقب‌العارفین افلاکی ـ حکایات کوتاه افسانه‌واری را بازگو می‌کنند که حدود یکصد سال پس از مرگ بهاءالدین شایع بوده است و در قبول مطالب آنها جانب احتیاط نگاه باید داشت.

بررسیهای محققانه دربارهٔ زندگی بهاءالدین با مقاله‌ای از هِلموت ریتر (Hellmut Ritter) آغاز شد؛ این مقاله نسخه‌های خطی کتابی از بهاءالدین را معرفی می‌کرد که معارف نام دارد و به‌صورت مجموعه‌هایی در ترکیه به زمان جنگ دوم جهانی به‌دست آمده بود.[۱] بدیع‌الزمان فروزانفر، پس از آن، چند نسخهٔ خطی دیگر پیدا کرد، و بر اساس آنها نسخهٔ چاپی معارف را در سال ۱۳۳۳ ش منتشر ساخت.[۱۰۳] در سال ۱۳۳۸ ش، فروزانفر، پس از دست‌یافتن بر نسخهٔ خطی دیگری از معارف، شامل بخشی از آن متن که تا آن زمان ناشناخته بود، جلد دومی را بر آن کتاب افزود. ا. جی. آربری (A.J. Arberry) از روی آن، ترجمهٔ انگلیسی بیست فصل از چندصد موعظهٔ معارف بهاءالدین را فراهم آورد.[۲] هلموت ریتر چکیده‌ای کوتاه از زندگی بهاءالدین را به‌صورت مقاله‌ای برای دایرةالمعارف اسلام *(Encyclopaedia of Islam)* تهیه کرد، و این نکته‌ها دوباره در سال ۱۳۶۸ ش / ۱۹۸۹ در دایرةالمعارف ایرانیکا به‌صورت خلاصه به‌چاپ رسید.[۳] دانشمند سویسی فریتس مایر (Fritz Meier) منابع متعدد بسیار، به‌خصوص کتاب خود بهاءالدین را، با دقت تجزیه و تحلیل کرد و تحقیقی عالی را دربارهٔ زندگی و تعالیم او، در سال ۱۳۶۸ ش / ۱۹۸۹ منتشر ساخت به نام *Bahā'-i-Walad: Grundzüge seines Lebens und seiner Mystik*؛ بهاء ولد، سرچشمه زندگی و عرفان او، که دربارهٔ بهاءالدین روایتی بی‌کم‌وکاست است. گزارشی که در این کتاب دربارهٔ بهاءالدین آورده‌ایم بسیار متکی بر تحقیق مایر است.

پدر و مادر بهاءالدین

پدر بهاءالدین، حسین خطیبی، سخنور و دانشمندی مسلمان بود و از قدیم گفته‌اند که در

بلخ می‌زیست. بلخ، امروز، شهری کوچک است درست در غرب مزارشریفِ افغانستان؛[۱۰۴] اما از قرن چهارم تا ششم هجری/ دهم تا دوازهم میلادی، ابتدا در زمان حکومت سامانیان، سپس غزنویان و سرانجام سلجوقیان، یکی از مراکز پررونق فرهنگ اسلامی بوده است. این شهر آبادان که دیواری آن را محافظت می‌کرد، دارای چندین بازار بود؛ از آن‌جمله باغ و بازار عاشقان است که سلطان مشهور محمود غزنوی آن‌را ساخته بود. خانه‌های بلخ، مانند خانه‌های بیشتر شهرهای ایران و آسیای مرکزی، از گل و خشت خام ساخته شده بود. بلخ، پیش از آنکه در حمله‌های عربها ویران شود،[۱۰۵] زیستگاهی بود باستانی که مردمش دین زرتشتی و پس از آن بودایی داشتند، و محله‌ای یهودی دارای چندین قرن قدمت را نیز در خود جای داده بود که در دورهٔ سلطهٔ اسلام، در کنار حکومت مسلمانان پابرجا ماند.

یک قرن پیش از تولد بهاءالدین، سلجوقیان زمام اختیار بلخ و نواحی اطرافش را از غزنویان بستاندند، و مدرسه‌ای عظیم (نظامیهٔ بلخ) را به تشویق خواجه نظام‌الملک، وزیر معروف خود (مقتول به سال ۴۸۵ / ۱۰۹۲) در آنجا بساختند. اما در حدود زمان تولد بهاءالدین، سلجوقیان تسلّط بر بلخ را از کف بدادند و در اثنای قرن بعد از آن، این شهر رو به انحطاط گذاشت. اول از همه نوبت اشغال آن، در سال ۵۴۶ / ۱۱۵۲ به دست فاتح غوری، علاءالدین حسین (ملقب به جهان‌سوز) و پس از آن، وقت غارتش به دست افراد قبیلهٔ اُغُز[۱۰۶] رسید. در سال ۵۹۴ / ۱۱۹۸، فرمانروایی بلخ از قراختائیان دوباره به امیرِ غوری بامیان، بهاءالدین سام، منتقل شد. هفت سال پس از آن، شاه خوارزم، علاءالدین محمد بن تَکِش (که بین سالهای ۶۱۷-۵۹۶/ ۱۲۲۰-۱۲۰۰ حکومت کرد) این شهر را به تصرف خود درآورد و در زمان حکومت او بود که بهاءالدین، سرانجام، از خراسان گریخت. سپاهیان بی‌شمار چنگیزخان مغول بلخ را در بهار سال ۶۱۸ / ۱۲۲۱ ویران ساختند، و بلخ زیانی دید که هرگز به راستی قد راست نکرد. گفته‌اند که مغولان هزاران نفر از دویست هزار سکنه‌ای را که در آن زمان در بلخ می‌زیستند، قتل‌عام کردند.[۴]

پدر بهاءالدین، حسین، عالم دین بود و متمایل به ریاضت‌ورزی، و مانند پدرش، احمد، به حرفهٔ خانوادگی خود اشتغال داشت: خطیب بود. این خانواده از شمار چهار مکتب فقهی مسلمانانِ اهل تسنّن بر آیین حنفی بودند که به نسبت آزادمنش بود. افلاکی با مبالغت خاص خود می‌گوید که «حسین خطیبی در آن عنفوان جوانی چنان متبحّر و علّامه زمان بود» که رضی‌الدین نیشابوری و دیگر دانشمندان مشهور برای درس‌خواندن نزد او می‌آمدند

(*اف*، ۹؛ دربارهٔ حکایات مربوط به بهاءالدین، بن: قسمت بعد، بهاءالدین عارف). گزارش دیگر حکایت از آن دارد که پدربزرگ بهاءالدین، احمد خطیبی، از فردوس خاتون، دختر فقیه و نویسندهٔ مشهور حنفی، شمس‌الائمه ابوبکر سرخسی، بزاد و حدود سال ۴۸۰ / ۱۰۸۸ بمرد. این نکته نامعقول نیست و، اگر درست باشد، این تصوّر را به ذهن می‌رساند که احمد خطیبی نزد شمس‌الائمه درس خوانده است. گمان می‌رود که سابقهٔ این خانواده، قبل از آن، به اصفهان برسد.

نام مادر بهاءالدین را در مآخذ نمی‌بینیم، جز آنکه بهاءالدین با کلمهٔ «مادر» از او نام می‌برد، و تا سالهای ۵۹۶ / دههٔ ۱۲۰۰ می‌زیسته است. بهاءالدین همچنین تأیید می‌کند که او را به لقب «ولد» (پسر) می‌خوانده‌اند، و از این مطلب این گمان به نظر می‌رسد که او تنها پسر آن خانواده بوده است، خاصه آنکه هیچ خبر دیگری از خواهر و برادری منسوب به او در دست نداریم (*بهاء*، ۲، ۴۵). بهاءالدین تصویری کامل از مادر خود ترسیم نمی‌کند، اما مادرش را در چند جا لُندلُندکنان می‌بینیم که حواسش را پریشان می‌کند یا مزاحم نوشتنش می‌شود، او را اندوهگین می‌سازد (از جمله، *بهاء*، ۱، ۳۰؛ ۲، ۱۰۷)، یا پیش روی مردمان بدخویی می‌کند و ناسزا می‌گوید، چنان‌که بهاءالدین اندکی نگران آبروی خویش می‌شود (*بهاء*، ۲، ۶۲). با این حال، بهاءالدین و مادرش تا اندازه‌ای گفت‌وگوی فلسفی و دینی با هم می‌کرده‌اند (*بهاء*، ۱، ۱۷۷ به بعد).

زنان و فرزندان بهاءالدین

شرع اسلام ازدواج با چهار زن را به‌طور همزمان مجاز می‌داند. نمی‌دانیم بهاءالدین چند زن را همزمان در عقد خود داشته، اما از زنهای متعدد نام می‌برد، که والاترینشان، مؤمنه خاتون، مادر مولانا جلال‌الدین، است؛ در مسافرت به سوی غرب همراهش بوده و در لارَنده (کَرَمَن امروز)، قبل از رسیدن به قونیه، مرده است. معارف از زنی به نام بی‌بی علوی سخن می‌گوید، که زرین‌کوب (*زرین‌پ*، ۶۱) آن را نام خودمانی مؤمنه‌خاتون می‌داند، اما مایر (*Mei*, 427) آن را نام همسری دیگر می‌خواند. بهاءالدین در جایی دیگر بی شرمساری از میل جنسی خود نسبت به دختر قاضی شرف‌الدین سخن می‌کند (*بهاء*، ۱، ۸–۳۲۷)، که تصور می‌کنیم زن دیگر او باشد. همچنین بی‌پرده از میل خود به جماع با تَرکان نامی سخن می‌گوید (*بهاء*، ۲، ۱۷۵)، که شاید نام همسر چهارمین، یا شاید لقب و نام خودمانی یکی از همسرانی باشد که در بالا نام بردیم. بهاءالدین با آنکه به فطرت پارسا بود و می‌کوشید تا

امیال نفسانی خود را مهار زند (از جمله *بهاء*، ۱، ۳۲۵)، بر سر بیزاری از دنیای مادی با مسیحیان و مانویان هم‌آواز نیست.[۱۰۷] در عوض، نظر بهاءالدین نگرش اسلام را نسبت به مسائل جنسی نشان می‌دهد؛ این نگرش قوه و میل جنسی ما را تصدیق می‌کند و می‌کوشد آن را در قالبی بسیار منظم که حافظ ثبات اجتماع باشد، به مهار کشد. بهاءالدین حکایت می‌کند که یک روز صبح چشم به تنور خشت‌پزان دوخته از سر معنا در صفات آتش به تفکر می‌پرداخت؛ در این میان سگ بانگ کرد و او را مشوش ساخت. آنگاه بی‌بی‌علوی برخاست و صبحدم پیش او رفت، و در این وقت شهوتی بقوّت در او پدید آمد. کوشید تا با جنبش نفس بستیزد، اما به دلش آمد که این میل از الهام الله است؛ پس، جنبانیدن او شر نباشد (*بهاء*، ۱، ۳۸۱):

> این هم جنبانیدن الله است، پس چرا سبب عقوبت و سبب پریشانی آمد؟ الله الهام داد که کار من و جنبانیدن من خفض است و رفع است. به یک جنبانیدن عزیز گردانم و به یک جنبانیدن خوار گردانم. اکنون، چون نخست هر ادراکی که به روح تو رسد نخست الله را یاد کن که این جنبانیدن الله است و تأمل کن که اگر جنبانیدن سبب عقوبت و خواری است و رنج است، استعانت خواه از الله تا تو را چنان نجنباند، و اگر سبب عزّ است و دولت، حمدگوی الله را تا تو را هر دم بر آن دارد. هرگاه که روح تو را از این دو حالت داد، بدان که به نور پیغامبری برگزیده باشی.

بهاءالدین فطرت روحانی خود را با امیال جسمانی‌اش در کشمکش می‌بیند؛ اما این کشمکش خاسته از این سؤال است که چرا در وقتی که قصد عبادت دارد شهوت به زن شرعیش بر او مستولی می‌شود و حواسش را پریشان می‌سازد؟ این سؤال به معنای آن نیست که بهاءالدین رابطهٔ نامشروع جنسی یا بی‌بندوباری را تاب می‌آورد. جای دیگر می‌بینیم که بهاءالدین در شگفت می‌شود از اینکه می‌بیند در مراسم ختنه‌سوران، که شاید متأثر از رسم چینیها (خُتَنیها) باشد، زنان سربرهنه، در برابر همگان دست در دست مردان نهاده، باده (سِیَکی) می‌نوشند، پای می‌کوبند، و حتی پستانهای خود را برهنه کرده‌اند (*بهاء*، ۲، ۱۷).

به گفتهٔ افلاکی (*اف*، ۹۹۴)، بهاءالدین دختری داشت به نام فاطمه خاتون، که در خراسان شوهر کرد و هنگامی که خانوادهٔ وَلَد جانب مغرب مهاجرت کردند با همسر خود همان‌جا بماند. همچنین دایه‌ای در خانه داشت به نام نُصُب خاتون، که بعضی می‌گویند خواهر بهاءالدین بوده است؛ به هر حال، شوهر کرد (*اف*، ۱۵-۱۶)، و شاید او هم با همسرش در خراسان مانده باشد. معارف (*بهاء*، ۲، ۴۵، ۱۴۲) از پسری نام می‌برد به نام حسین، همنام پدر

بهاءالدین، و بنابراین احتمال می‌رود که نخستین پسر بهاءالدین باشد. از آنجا که نه افلاکی از او نام می‌برد و نه سپهسالار، بعید نیست که حسین با مادر بهاءالدین در خراسان مانده باشد یا شاید، پیش از نقل‌مکان این خانواده به آناطولی، مرده باشد (*مایر*، ۵۰). اما همهٔ منابع متّفق‌اند که علاءالدین محمّد برادر بزرگ‌تر جلال‌الدین و دو سال سنّش از او بیشتر بوده است، که تولد او را در سال ۶۰۲ / ۱۲۰۵ قرار می‌دهد، زیرا مولانا جلال‌الدین در سال ۶۰۴ / ۱۲۰۷ به دنیا آمد. علاءالدین و برادر کوچکترش جلال‌الدین محمّد (مولانا)، هر دو، در سفرها همراه پدرشان بوده‌اند، اما معارف از هیچ یک نامی به میان نمی‌آورد.

شغل و مرتبهٔ بهاءالدین ولد در زندگی

بهاءالدین لقب سلطانَ‌العُلَماء را به‌کار می‌برد؛ از این لقب، سلطانِ علماء، یا به ترجمهٔ من King of Clerics، پادشاه روحانیان، چنین به ذهن می‌آید که او پرهیزگارترین یا روحانی‌ترین عالمان دین بوده است. بر اساس این لقب و از روی ادعاهای مبالغه‌آمیزی که در گزارشهای مناقب‌نامه‌های سلطان ولد، سپهسالار و افلاکی، دربارهٔ شهرت او و دربارهٔ گروههای عظیم مردمانی می‌خوانیم که به هر جا می‌رفت به دیدار و شنیدن سخنانش می‌آمدند، بیشتر دانشمندان پذیرفته‌اند که بهاءالدین در شمار پرآوازه‌ترین فقیهان حنفی روزگار خود بوده است. اما این تصویری نیست که از نوشته‌های خود بهاءالدین یا از روی تواریخ حاوی تراجم احوال پدید آید که در دورهٔ میانه دربارهٔ دانشمندان مشهور اسلام نوشته شده است. تاکنون هیچ مأخذی به تاریخ روزگار حیات بهاءالدین پیدا نشده که از او نام برده باشد، و بنابراین باید بپذیریم که دامنهٔ شهرتش فراخ نبوده است (*Mei,* 423). اگر علمای بسیار او را «سلطان» خود می‌دانستند، به‌خصوص در زمینهٔ فقه اسلامی، به یقین در یکی از مدرسه‌های مهم محل زندگی‌اش یا در شهرهایی که گذارش به آنجا می‌افتاد، مسندی به او واگذار می‌کردند که حرفه‌اش باشد. و اگر او استاد مدرسه‌ای مهم می‌بود، نامش را، تقریباً به یقین می‌توان گفت، نویسندگان سرگذشت‌نامه‌ها یا همان تذکره‌ها، ثبت می‌کردند.

اما، نام بهاءالدین تنها به سبب فرزندش جلال‌الدین به یاد می‌آید. نخستین فرهنگ رجال که خاص سرگذشت فقیهان حنفی است و به دست ما رسیده، الجواهر المُضیئه فی طبقاتَ الحَنَفیه اثر قادر بن ابی‌الوفا (۷۷۴-۶۹۶ / ۱۳۷۳-۱۲۹۷) است که بابهای جداگانه (ولی پر از اشتباه) را به مولانا جلال‌الدین و فرزندش، سلطان ولد، اختصاص داده، اما به نام بهاءالدین مقاله‌ای ندارد. ابن ابی‌الوفا این اطلاعات را تا صد و پنجاه سال پس از درگذشت

بهاءالدین گردآورده است، و احتمال می‌رود از منابع قدیمی‌تری استفاده کرده باشد که دیگر در دسترس ما نیست.

پیشهٔ واعظ و فقیه که با شیوهٔ زندگی سیّار سازگاری داشت به بهاءالدین و پدرانش فرصت آن را می‌داد که در پی پیرو از جایی به جایی دیگر روند. بهاءالدین شاید در بلخ پا به دنیا نهاده باشد؛ اما دست‌کم بین شوال سال ۶۰۰ و ۶۰۷ ق (= ژوئن سال ۱۲۰۴ و ۱۲۱۰ م)، که مولانا جلال‌الدین در این بین به دنیا آمد، بهاءالدین در خانه‌ای سکونت داشت در شهر وَخش (*بهاء*، ۲، ۱۴۳). وَخش جایگاه همیشگی بهاءالدین و خانواده‌اش بود، نه بلخ؛ تا اینکه جلال‌الدین به حدود پنج سالگی رسید (*Mei,* 16-35). در آن زمان، به سال ۶۰۹ (حدود سال ۱۲۱۲ م)، خانوادهٔ ولد به سمرقند نقل‌مکان کردند (فیه، ۳۳۳؛ Mei, 24, 30, 36)، و مادر بهاءالدین را، که دست‌کم هفتاد و پنج ساله بوده، در وَخش بگذاشتند.[۵]

وَخش

وَخش، که آن را ازروی تردید همان شهر لِوَکَنْد (یا لاوَکَنْد) یا سَنگتُده (Sangtude) دورهٔ میانه دانسته‌اند، در درون مرزهای تاجیکستان امروز واقع می‌شود، در حدود ۶۵ کیلومتری جنوب‌شرقی شهر دوشنبه، ۳۵ کیلومتری شمال‌شرقی کُرگان‌ـ تیوب (Kurgan-Tyube)، و در ۵۰۰ کیلومتری مرز چین. این شهر درست در شمال سی‌وپنجمین مدار جغرافیایی بر کنار بستر شرقی رودخانهٔ وَخشاب قرار داشته؛ وَخشآب شاخآبهٔ بزرگی است که به رودخانهٔ آمودریا می‌ریخته و در آن روزگاران جیحون خوانده می‌شده؛ اما یونانیان در روزگار باستان آن را اوقسوس (Oxus) نامیده بودند. به واقع، کلمهٔ یونانی «اوقسوس» شاید از کلمهٔ وَخش گرفته شده باشد، چون وَخشآب نهری بوده که اوقسوس یکراست از آن آب می‌گرفته و پرآب می‌شده است. جغرافیادانان اهل سرزمینهای مرکزی اسلام اوقسوس را مرز تاریخی ایرانیان و تورانیان دانسته‌اند. آنچه در آن‌سوی این رود قرار دارد (ماوراءالنهر)، یا دقیق‌تر بگوییم، دو رودخانه – جیحون و سیحون – مرزهای خیالی میان شهرنشینی و بیابانگردی را تشکیل می‌داده است.[۱۰۸] اما، ناحیهٔ بین این دو رودخانه دارای زندگی شهری پررونقی بوده و دو شهر از شکوهمندترین شهرهای اسلامیِ اوائل دوران میانه – بخارا و سمرقند – شهرهای مهم آن بوده‌اند.

وَخش از نظر فرهنگ و جمعیت، از مراکز بااهمیت ماوراءالنهر به شمار نمی‌رفته. نام وَخش، بر اثر تعمیم، بر ناحیهٔ بین رودخانه‌های اَخْشَوا و وَخشآب متصلِ به پل قدیمی و

سنگیِ[٦] رودخانهٔ وَخشاب واقع در ۴۵ کیلومتری شمال وَخش نیز گفته می‌شده است. به نوشتهٔ اسطخری، در قرن چهارم / دهم، ناحیهٔ وَخش حاصلخیز و پرمیوه بوده و به سبب اسبها و چارپایان بارکش خود شهرت داشته و نیاز چندین شهرِ ساحل رودخانه‌ها و نهرهای خود را برمی‌آورده است. ناحیهٔ رو به جنوب، نزدیک‌تر به اوقسوس (جیحون) را خُتَل می‌نامیدند، که کُرسی ولایتش، هُلْبُک، در این زمان (حدود دویست سال پیش از روزگار بهاءالدین) در حدی بزرگ بود که مسجد آدینه داشت؛ اما، مُنْک و هَلاوَرد شهرهای بزرگ‌تر و زیباتر این ناحیه بوده‌اند. از نوشته‌های جغرافی‌دانان اوائل دورهٔ میانه می‌توانیم نتیجه بگیریم‌که شهر وَخش یا لاوَکَنْد کوچک‌تر از این شهرهای متوسط آن ولایت بوده، هرچند که آمار جمعیت‌شناسی شاید تا اندازه‌ای تا روزگاری که بهاءالدین در آنجا می‌زیسته تغییر یافته باشد.

گرچه چند شهر میانین، مثل قبادیان و واشجرد، در آن مجاورت وجود داشته، نزدیک‌ترین شهر بزرگش تِرمِذ بوده، در ناحیهٔ چغانیان بر ساحل شمالی جیحون و در محل تلاقی آن با رود زامِل، یکراست در ۱۷۵ کیلومتری جنوب غربی وَخش، که از طریق جادهٔ اصلی چند روز تا آنجا راه بوده است. تِرمِذ، زادگاه برهان‌الدین محقق، شاگرد و مرید بهاءالدین، گذرگاه بازرگانی کالایی بود که از ماوراءالنهر به خراسان می‌رفت. ترمذ که دو دیوار و حومه‌های دورافتاده آن را احاطه می‌کرد، در قرن چهارم / دهم جایگاه والی آن ناحیه بوده است. در آن زمان، خیابانهای این شهر را با آجر پخته فرش کرده بودند، و این مصالح در ساختمان بازار نیز به‌کار رفته بود، اما مسجد آدینه‌اش را، که متعلق به دورهٔ پیش‌تر بود، با آجرخام ساخته بودند. چنگیزخان (۶۲۴-۵۵۷ / ۱۲۲۷-۱۱۶۲) ترمذ را، پس از آنکه خانوادهٔ ولد به آسیای صغیر نقل‌مکان کرده بودند، ویران ساخت، اما، این شهر را از نو به طورکامل بنا کردند. ابن‌بطوطه، که به احتمال حدود سال ۷۳۰ / ۱۳۳۰ به آنجا سفر کرده، این شهر را بزرگ و آبادان، دارای نهرها، باغها، انواع مواد خوراکی و معماری زیبای ساختمانی توصیف می‌کند.

ابن‌بطوطه یادآوری می‌کند که از ترمذ یک روز و نیم طول کشید تا پیاده از راه صحرای شنزار به بلخ رسید، و آنجا را غارت‌زده و خالی از سکنه یافت، چون مردم این شهر را چنگیزخان به قصد از دم تیغ گذرانده بود. با این وصف، مسجدها و مدرسه‌های بسیار بلخ تأثیری ماندنی بر ابن‌بطوطه گذاشتند: چنان‌که او می‌گوید، در خراسان چهار شهر تاریخی بزرگ بود، که دو تا از آنها ـ هرات و نیشابور ـ وقتی وی بر آنجا گذر کرد، دارای سکنه بود، و دو تا از آنها ـ مرو و بلخ ـ را مغولان ویران کرده بودند (*بط*، ۳۸۲).

بلخ در حدود ۲۵۰ کیلومتری وَخش قرار داشت. وقتی که بهاءالدین و جلال‌الدین با دیگر مهاجران خراسانی سخن می‌گفتند، شاید که شهر زادگاه خود را روشن‌تر مشخص می‌کردند، دست‌کم نشان می‌دادند که اهل ناحیهٔ وَخش‌اند. اما به ظاهر، روا می‌دیده‌اند مردم آناطولی آنان را اهل بلخ بدانند، که پیش از تاراج مغولان، یکی از مراکز فرهنگی بزرگ آن روزگار بود. این کار در عین حال که جای مشهوری را خاستگاه آنان قرار می‌داد (روستانشینان آن نواحی هنوز هم وقتی که از وطن دورند خود را اهل شهر بزرگی معرفی می‌کنند که از همه به آنها نزدیک‌تر است) بر اعتبار آنان نیز می‌افزود، زیرا اهل بلخ بودن پیشینه‌ای جهان‌بین‌تر و بافرهنگ‌تر از وَخش را به ذهن می‌آورد. در هر صورت، بهاءالدین، پدرش یا نیایَش به احتمال روزگاری در بلخ زندگی می‌کرده‌اند.

سمرقند، که خانوادهٔ ولد در سال ۶۰۹ / ۱۲۱۲ یا این حدود به آنجا نقل‌مکان کرده بودند، در ۲۵۰ کیلومتری شمال‌غربی وَخش، در محل ازبکستان امروز، قرار داشت. سمرقند مرکز شهرنشینی بزرگ، و شاید مرکز عمده بازرگانی ماوراءالنهر، بوده است. یاقوت جغرافی‌دان، که در حدود یک دهه پس از عزیمت خانوادهٔ ولد از سمرقند به نوشتن مشغول بوده، دور این شهر را حدود ۷۵۰ جریب گفته است. دژ مستحکم آن را دیواری بلند و خندقی عمیق محافظت می‌کرد. باغها و بوستانهای سمرقند مشهور بود و آب را در جوی ساخته از ارزیر (نوعی قلع) به خانه‌ها می‌رساندند که از آبراهه‌های بیرون دیوار شهر (از کوه) روان می‌شد. از بخت بد، این شهر را مغولان در سال ۶۱۶ / ۱۲۱۹ به ویرانه تبدیل کردند، اما خانوادهٔ ولد، به احتمال، دست‌کم سه سال پیش از این واقعهٔ غم‌انگیز آنجا را ترک گفتند (*لسترنج*؛ *بط*؛ و *Mei,* 14-16).

پیشهٔ بهاءالدین

به گفتهٔ سپهسالار، بهاءالدین «در لباس و زیِّ دانشمندان بود» و در بلخ می‌زیست، و در آنجا «او را از بیت‌المال مرسومی معیّن بود.» به فروتنی می‌زیست، به امرِ شریعت؛ هرگز از وقف که در اختیارش بود پولی تصرف نمی‌کرد و آن را به مصرفی دیگر نمی‌رساند (تغییر مصرف پول وقف، گرچه غیرعادی به نظر نمی‌رسد، دور از اخلاق و حتی خلاف شرع بوده است). دانشمندان از سراسر خراسان در اینجا جمع می‌شدند و دربارهٔ موضوعات مختلف و غامض از بهاءالدین فتوا می‌خواستند. جلسات درس او به روی همگان باز بوده («خلایق را درس فرمودی») و به احتمال قوی فقه اسلامی می‌گفته، «از اول صبح تا

بین‌الصلاتین»، تا زمان بین دو نماز، که احتمال می‌رود اشارت باشد به نماز ظهر و عصر، که هریک دارای چهار سجده است (زمانهای نماز، پگاه، ظهر، عصر، غروب و شام است). پس از نماز عصر («نماز دیگر») شاگردان («اصحاب و ملازمان») خود را موضوعات روحانی و عرفان درس می‌گفت («معارف و حقایق گفتی»). روزهای دوشنبه و جمعه ـ که جمعه‌ها روز برگزاری نماز جماعت و خطبه رسمی و حکومت متکفل آن بود[۱۰۹] ـ بهاءالدین عامهٔ مردم را وعظ می‌گفت و جلال‌الدین محمّد خوارزمشاه، پیوسته به حضور او تردد می‌کرد، حال آنکه خوارزمشاه تحت نفوذ عالم الهی دیگری، فخرالدین رازی، قرار داشت (سپه، ۱۰).

از آنجا که بهاءالدین، در زمانی که جلال‌الدین محمّد (نیز موسوم به مِنْکُبرنی، ح. ۶۲۸-۶۱۷ / ۱۲۳۱-۱۲۲۰) خوارزمشاه بود، در بلخ نمی‌زیست، ترجیح می‌دهیم که این گزارش را تمام مردود شماریم، یا چنین پنداریم که سپهسالار جلال‌الدین خوارزمشاه را با پدر او، علاءالدین محمّد (ح. ۶۱۷-۵۹۶ / ۱۲۲۰-۱۲۰۰) اشتباه گرفته است. امّا، شگفت است که سپهسالار در اینجا نماز آدینه را موعظه می‌شمارد؛ شاید منظور موعظه‌ای باشد که پس از خطبه یا در مسجدی کوچک ایراد می‌شده (نه در مسجد جامع). اما، اگر سلطان یا شاه در آیین نماز آدینه حضور می‌یافته، به احتمال قوی در مراسم خطبه، دعا و ثنای رسمی روز آدینه در مسجد جامع هم حاضر بوده: آیا شاه در هیچ خطبهٔ دیگری هم حضور می‌یافته یا نه؟ مسئله‌ای دیگر است. به هرحال، ویژگیهای گزارش سپهسالار (در بلخ قرار دادنِ خطبه، جلال‌الدین خوارزمشاه را معاصر فخر رازی ساختن، حکمران را به موعظهٔ روز آدینه آوردن، و نه به مراسم رسمی خطبه و امثال آن) ما را نسبت به درستی گزارش او بسیار بدگمان می‌سازد. البته می‌توانیم نکات کلی آن را بپذیریم و برخی از جزئیات آن را دور افکنیم.

شاید نکات کلی این داستان فعالیتهایی را که بهاءالدین در وَخش داشته است درست منعکس سازد، به استثنای حضور خوارزمشاه. این شیوهٔ زندگی که وصفش گذشت با نحوهٔ فعالیت خطیب یا واعظ سازگار به نظر می‌رسد، اما بهاءالدین وقتی به موعظه گفتن خود اشارت می‌کند کلمهٔ تذکیر را به‌کار می‌برد، که تقریباً به معنی پند دادن است و آن نوعی موعظه است که در اصل باید ذهن را به تفکر.دربارهٔ دستورها و اندرزهای پروردگار وادارد و پاداشهای موعود او، بهشت برای راستان و کیفر مقدّر گنهکاران، را برشمارد. بهاءالدین ژرف به این موضوعات می‌اندیشد، اما وقتی آنها را پیش مریدان خود می‌کشد ـ و تصریح هم می‌کند که مریدانی داشته (مریدانم، *بهاء*، ۱، ۳۷۴) ـ این کار را به شیوهٔ ترساندن از آتش

دوزخ نمی‌کند، بلکه مرشدی روحانی است که به ارزش ذاتی عمل صالح توجه دارد. بهاءالدین می‌نویسد که وعظ کردن، سخن راندن از پارسایی (*بهاء*، ۲، ۶۰) را خوش دارد. او علوم دینی، از جمله تفسیر قرآن، هم درس می‌داد (*بهاء*، ۲، ۵۶، ۶۰). توانایی تدریس اینها را به زبان عربی داشت (*بهاء*، ۲، ۱۵۹)، اما معمولاً ترجیح می‌داد که به فارسی درس بگوید. احکام شرع و اصول اعتقادی دین را سخت رعایت می‌کرد، و از دیگران هم انتظار داشت همین کار را بکنند، و از کسانی که نمی‌کردند بیزار بود (*بهاء*، ۲، ۶۰، ۹۷).

افلاکی (*اف*، ۱۱، ۳۳) از فردی به نام «قاضی وَخش» یاد می‌کند؛ این نکته مؤیّد آن است که وَخش، در هر حال، قصبه‌ای نسبتاً بزرگ بوده، و نه روستایی کوچک. نمی‌توانیم تنها از این حرف به این نتیجه برسیم که این قصبه چنان بزرگ بوده که مدرسه‌ای از آنِ خود داشته باشد. اگر هم داشته، بهاءالدین از اینکه در آنجا درس خوانده یا در آنجا سمت استادی داشته سخنی به میان نیاورده است. البته، امکان دارد که بهاءالدین، پیش از آن، جایی بیرون از وَخش، در ترمذ یا بلخ، مثلاً، که استادان علوم شرعی‌اش مشهور بوده‌اند، فقه اسلامی خوانده باشد. چنان‌که گواهی‌نامه یا اجازهٔ تدریس یا فتوا دادن گرفته بوده و حق درس‌دادن به شاگردان خویش را داشته است.

بهاءالدین یک جایی احکام اسلام را درس می‌داده و هفته‌ای پنج روز وعظ می‌کرده، از شنبه تا چهارشنبه، پنجشنبه و جمعه را آزاد می‌گذاشته است تا به مراقبت در احوال خود بپردازد و اعمال خود را به محاسبه آورد (*Mei,* 427). معنی این حرف آن است که او خطبهٔ آدینه به جای نمی‌آورده است. ظاهراً به بحث و جدل [110] اهمیت زیاد نمی‌داده، اما دربارهٔ موضوعات دینی و الهی درس می‌گفته است. در علم نقد منابع و مآخذ احادیث ورزیده نبوده، اما، اگر یکدم بیاندیشیم که نزد عمادالدین طبیب شاید طبّ می‌آموخته، معلوم می‌شود که با طبّ و نجوم بیگانه نبوده است (*بهاء*، ۲، ۳۰). [111] باید توجه کنیم که فقیهان حنفی‌مذهب، اندکی از علم طب - خاصه فراگرفتن متن طبی ابوالعباس مستغفری [112]، طب‌النّبی - را توصیه می‌کرده‌اند، اما تحصیل علم نجوم را منع می‌کرده‌اند، مگر به حدّی که برای تعیین جهت ایستادن به نماز - قبله - و زمانهای نماز نیاز باشد (زر، ۴-۲۳، ۷۴). احتمال می‌رود که بهاءالدین بر انجام اعمال عبادی گروه کوچک مریدان خود مراقبت می‌کرده است (*Mei,* 428).

درست است که وَخش مدرسه نداشته (مسجد شهریهٔ استاد و مدرس را تأمین می‌کرده است) اما اگر هم شاگردانی برای تحصیل علم نزد بهاءالدین به مسجد یا حتی به خانهٔ او

می‌آمده‌اند، بعید است که تعدادشان زیاد باشد. مدرسه‌های دارای موقوفه معمولاً امکاناتی را برای مسکن و تغذیهٔ تعداد ثابتی از شاگردان فراهم می‌آورده‌اند، اما بهاءالدین قادر نبوده است که از خود به شاگردان شهریه بپردازد و هزینه‌های آنان را تأمین کند. افزون بر این، وَخش تنها شاگردانی را جلب می‌کرد که اهل روستاهای اطراف باشند؛ شاگردانی که جویای توفیقات بیشتر بوده‌اند به شهرهای بزرگ‌تر می‌رفته‌اند. با این وصف بهاءالدین تربیت زهدی و روحانی دست‌کم یک شاگرد یعنی برهان‌الدین محقق را بر عهده داشته که اهل شهر مجاور، ترمذ، بوده است.

پدربزرگ بهاءالدین، احمد خطیبی، همچنان‌که از نامش برمی‌آید، ظاهراً خطیب بود. موافق مذهب حنفی، خطیب باید نماز آدینه را امامت کند و خطبه بخواند - که موعظهٔ رسمی بود و در مسجد جامع در روزهای جمعه ایراد می‌شد، و در آغاز آن خلیفه و حکمران وقت آن شهر یا کشور را دعا می‌کردند و ثنا می‌گفتند. به صورت ظاهر، چنان‌که حدیثی هم آن را تأیید می‌کند، هر شهر باید تنها یک مسجد جامع می‌داشت (*MRC,* 21)، که خلیفه یا حکمران محل آن را تعیین می‌کرد. اما در شهرهای بزرگ، همهٔ مردم هرگز در یک مسجد نمی‌گنجیدند، بنابراین تعداد مسجدهای آدینه فزونی می‌یافت. در قرن پنجم قمری / اواسط قرن یازدهم میلادی، در بغداد شش مسجد آدینه بود، در مقابل صدها، شاید تا سه هزار مسجد کوچک‌تر؛ در قاهره بر عهدهٔ تعداد بسیار بیشتری از مساجد بود تا وظیفهٔ مسجد جامع را انجام دهند (*MRC,* 13-14). فقه شافعی و مالکی در هر شهر تنها یک خطیب را لازم می‌دید، حال آنکه فقه حنفی بیش از آن را مجاز می‌دانست. شهرهایی چون بلخ و بغداد، بنابراین، چند خطیب را عهده‌دار این کار کرده بودند، و قاهره حتی بیش از آن را. اما جایی چون وَخش به احتمال، بیش از یک خطیب نداشته است.

اگر بهاءالدین در وَخش خطبه خوانده، شاید این کار گرفتار مسائل سیاسی‌اش ساخته، خاصه هنگامی که حکمران تغییر یافته باشد. اگر خوارزمشاه را در خطبه، در وعظ رسمی آدینه، مبتدع خوانده (بن: صب)، این سخن، وقتی که خوارزمشاه بر وَخش دست پیدا کرد، شاید مشکلات بزرگی برای بهاءالدین به‌بار آورده باشد، و امکان دارد روشن کند که چرا بهاءالدین سرانجام این شهر و این ناحیه را ترک گفت. اما، اگر روزهای جمعه را، چنان‌که شنیده‌ایم، به مراقبت[۱۱۳] سپری می‌ساخت، نمی‌توانست خطبه ایراد کند، و اگر در ادعای بیزاری‌اش از امیرخواهی و شاه‌جویی راستی‌ای باشد، از بهاءالدین انتظار آن نداریم که ستایش از حکمرانان و تقوای ایشان را بخشی از وظایف رسمی خود بداند. افزون بر این،

اگر به واقع این مقام را در خراسان می‌داشت، انتظار آن داشتیم که عنوان خطیب را در شمار القاب تکریم‌آمیز او بیابیم.

برعکس، بهاءالدین به احتمال، گاه‌گاهی وعظ می‌کرده، شاید در مسجدی هم منصبی داشته، و از این راه زندگی می‌گذرانیده است. چنین واعظی معمولاً فقیهی بود مستقل به رأی، که در ایام مختلف، معمولاً بر گروههایی که در مسجد، مدرسه یا خانقاه صوفیان گرد می‌آمدند، موعظه‌های عالمانه می‌راند. مردم را به رفتار پرهیزگارانه اندرز می‌داد و تکالیف دینی و معنوی آنان را گوشزدشان می‌کرد. واعظ، گذشته از توانایی سخن راندن که ضرورت مسلّم بود، باید دانشمند و خود پارسا می‌بود تا اشتیاق مردم را به شنیدن موعظه‌هایش (تذکیر) برانگیزد. در مقابل و متمایز از وعظ عالمانهٔ واعظان، هواخواهان تجدید حیات دین / داستان‌سرایان (قاصّ) در خیابانها می‌ایستادند و احادیث معروف، قصه‌های قرآن، و شرح زندگی اولیاء را از سینه بازمی‌گفتند.[۷]

بهاءالدین این وظیفه را از روی کمال آرامش خاطر یا با اعتقاد بسیار استوار انجام نمی‌داد. خودش می‌گوید که به سبب مطالعهٔ مصنّفات ابوالمعین نَسَفی (ماخولی، ف ۵۰۸ / ۱۱۱۵)، فقیه حنفی پیرو موضوعات کلامی ماتُریدی، «از خیرات و از وعظ و نصیحت متقاعد شده بودم که فرمان خداوند از بهر "ایتِمار" (وادار کردن به فرمانبرداری) و نهی از بهر "انتها" نیست؛ نمی‌تواند در نهایت مانع افعال شود، زیرا بر خداوند از پیش معلوم است که بندگانش چه خواهند کرد. نافرمانی را بیامرزد و گناهان را ببخشد. بهشت نه از بهر کار نیک می‌دهد، بلکه محض فضل است.» بهاءالدین وقتی ژرف به این موضوعات می‌اندیشد استواری نظرش در کار وعظ و نصیحت گفتن دچار تزلزل می‌شود و از این کار دست می‌کشد (متقاعد شدم)، چون گمان می‌کند که همه بی‌فایده است. اما چون بیشتر تأمل می‌کند به نظر معتزلیان و اعتقاد آنان متمایل می‌شود که انسان فاعل دارای اختیار است و آنچه را که می‌پسندد انجام می‌دهد (*بهاء*، ۲، ۱۳۷). این نظر دوباره او را قانع می‌کند که «امر و نهی را فایده است و وعظها و نصیحتها و مشورتها را در میان مردمان اثر است» (همان‌جا). بهاءالدین به این نتیجه می‌رسد که آدمی باید موافق اصول هر مذهب (مکتب فکری) عمل کند که آن را از همه پذیرفتنی‌تر و با نظر خود راست می‌بیند. او، در کار خودش، جانب آن را می‌گزیند که آدمی بر اثر فرمانبرداری و پرهیز از گناه فایده می‌برد. افزون بر این، باید با دیگران مشورت کند تا دریابد که چه چیز اخلاقی و شرعی است (*بهاء*، ۲، ۱۳۸)، و بهاءالدین، بنابراین، این شغل وعظ گفتن را ادامه می‌دهد.[۱۱۴]

گرچه چنین به نظر می‌رسد که بهاءالدین قادر بوده زندگی خانوادهٔ خود را از درآمدی تأمین کند که از راه وعظ کردن به دست می‌آورده، در میان علماء دارای مقامی قدرتمند نبوده است. از یک‌سو، نظرش بر آن بود که دسترسی نداشتنش به قدرت او را از آلودگی به سیاست و علایق دنیوی حفظ می‌کند؛ از سوی دیگر، گاهی حسرت توجه مردم و احترام اجتماعی ملازم منصبهای بالاتر را می‌خورد. چنان‌که خود می‌گوید (*بهاء*، ۱، ۳۷۴):

> گاهی به دلم می‌آید که من خود پادشاهم بی‌مُلک، و قاضی‌ام بی‌قضا، و صاحب صدرم بی‌صدر، و توانگرم بی‌مال؛ و از این اندیشه‌ها هم بوی حُبّ جاه و مال و طمع و حسد می‌آید. و از غصّهٔ اینها خویشتن را این‌چنین سوداها می‌دهی. باید که روح خود را به صفات الله چنان متّحد گردانی که از اینها در تو هیچ نماند. مردمان جدّ می‌کنند در دکانهای دنیا از جاه و مال، مرادها همچون نردبانی است دراز و با عقبهٔ بلندی، پایه پایه برمی‌روند؛ و یقین می‌دانم که از میان نردبان فرو خواهند افتادن.

خواب سلطانِ علماء

سپهسالار (سپه، ۱۲) تعریف می‌کند که ملوک و مشایخ و دانشمندان از اطراف روی به حضرت او می‌آوردند و در مجلس وعظ او حاضر می‌شدند؛ پس از آن شمار مریدان، شاگردان و معتقدان بهاءالدین را سیصد نفر می‌نویسد[۱۱۵] (سپه، ۱۳). این مطلب به حسب ظاهر در صورتی امکان‌پذیر است که احتمال دهیم منصب بهاءالدین آن بوده تا از مسجدی به مسجدی برود و وعظ گوید یا سلسله مطالبی را دربارهٔ احکام اسلامی و قرآن تدریس کند، یعنی نشان دهد که او در دو یا چند مدرسه منصب تدریس یا وعظ و خطابه داشته است. اما به احتمال بسیار بیشتر، چنان‌که این رقم نشان می‌دهد، نویسندهٔ سرگذشت بهاءالدین می‌کوشد تا بهاءالدین را از نظر اهمیت تعداد شاگردان با فخر رازی برابر سازد. تعداد پیروان گوش‌به‌فرمان بهاءالدین از عامّه مردم هر چه بود، در اصل تشکیل می‌شد از کسانی که در مجالس وعظ او شرکت می‌کردند؛ البته، همچنین، پیداست که فتوا هم می‌نوشته است.

مؤلفان مناقب‌نامه‌ها، با مبالغه‌گویی خاص خود، ادعا می‌کنند که سیصد پارسا و دانشمند خطّهٔ بلخ همه در یک شب به خواب دیدند که پیمبر (ص) نزد آنان آمد و به آنان گفت که بهاءالدین را سلطان علماء بخوانند. البته، این مردم، چون خوابی را که همه به یک صورت دیده بودند برای یکدیگر تعریف کردند، به تعداد بسیار زیاد، مریدش شدند (سپه، ۱۱-۱۰؛ *اف*، ۱۰). هر دو مناقب‌نامه‌نویس این حکایت را از زبان بهاءالدین نقل کرده‌اند.

خواب دیدن بهاءالدین بسیار شایان اهمیت بوده است، امّا نه به آن عظمت و آب و تابی که این سرگذشت‌نامه‌نویسان به هنگام بازگفتنش آورده‌اند.

بهاءالدین حکایت می‌کند که تنها یک نفر، اما بسیار پارسا، از خاصان خدا، «از عزیزان و گزیدگان حق»، این خواب دیده است. این فرد به وضوح مشخص نمی‌کند که پیمبر (ص) به او گفته باشد بهاءالدین را «سلطان‌العلماء» بخواند، بلکه می‌گوید که «پیری نورانی»، یکی از مقرّبان حق، بر بلندی‌ای بزرگ ایستاده بود و بهاءالدین را چنین خطاب کرد: «ای سلطان‌العلماء بیرون آی زود تا از تو همهٔ عالم پرنور شود و از تاریکی غفلت باز رهد.» بهاءالدین با یکی از بزرگان، «خواجه‌ای» مروزی، که خدمت پادشاهان و اشراف دیگر بسیار کرده بود، از این خواب سخن می‌گوید و این مرد بر بهاءالدین آشکار می‌سازد که: «من هم دیدم که بندگان خدای عزّوجلّ در حق تو گواهی می‌دادند که سلطان‌العلماء برای تو رسول فرموده است و حکم اوست که تو را چنین گویند.» این خواجهٔ مروزی با بهاءالدین همدل می‌شود، و با شگفتی ابراز می‌دارد که چون او را در این جهان و آن جهان این لقب مقرر شده است، «کسی چگونه تواند آن را محو کردن» در این جهان. مرد مروزی، افزون بر این، بر بهاءالدین بیان می‌کند که قومی را به خواب دیده یا به بیداری که: «به آواز بلند می‌گفتند رحمت بر دوستان سلطان‌العلماء باد.» بهاءالدین از این سخن نتیجه می‌گیرد که یعنی «لعنت بر دشمن‌دارانش باد»، و دعایش اجابت شده است (*بهاء*، ۱، ۹–۱۸۸). ممکن است این خواجهٔ مروزی همان رضی محمود عبدالرّزاق باشد، که بهاءالدین در جای دیگر حکایت می‌کند که گفت: «سه شب است تا دعا می‌کنم تا رسول را علیه‌السلام به خواب بینم؛ هر سه شب مولانا بهاءالدین را به خواب دیدم» (*بهاء*، ۱، ۲۸۳). یا شاید عبدالله هندی باشد که خواب دید بهاءالدین را نشسته بر تختی در پیش سلطان وَخش و همهٔ غلامان و لشکریانش، و همهٔ مردم پیش می‌آمدند و کف پای بهاءالدین را می‌بوسیدند (*بهاء*، ۱، ۲۸۳، ۳۰۳).

بهاءالدین فتواهایش را با لقب سلطان‌العلماء امضاء می‌کرد، و بدین روش، آشکارا بلندترین مکان سلسله مراتب فقیهان و عالمان دین را به خود اختصاص داد. از بخت بد، این کار بر دیگر صاحبان قدرت مؤثر نیفتاد. بهاءالدین حکایت می‌کند که قاضی از سر دشمنی لقب سلطان‌العلمای او را محو می‌کرد. بهاءالدین نمی‌خواهد که بر تأثیر فعل خداوند در امور دنیوی تردید روا دارد، اما دعا می‌کند که خداوند گردش امور را به حالی دیگر درآورد،[۱۱۶] چون دور از عدالت است. قاضی این کار را تنها به سبب آن می‌کند که می‌خواهد آبروی خودش را فزون سازد و امیالش را فرو نشاند (*بهاء*، ۱، ۹–۱۸۸). افلاکی این فرد را تا اندازهٔ

زیادی معرفی می‌کند: او قاضی وَخش است که «مردی بود معتبر و از علمای این عالَم؛ می‌خواست که از دیباچهٔ کتب معارف و استفتاها لقب سلطان‌العلمایی بهاء ولد را محو کند» (*اف*، ۳۳). بعید به نظر می‌رسد که معارف بهاء ولد به صورت کتاب برای این قاضی فرستاده شده باشد تا آن را بخواند ـ شاید افلاکی نسخه‌ای خطی از آن را دیده که لقب سلطان‌العلماء بر آن نوشته بوده و تصور کرده که قاضی وَخش نیز همان نسخهٔ خطی را دیده است.

اما، بین علماء رسم بود که فتوایشان را نزد فقیهان دیگر برند و سعی کنند تا آنان نیز از روی تأیید آن را امضاء کنند. بسیار محتمل است که فتواهای فقهی بهاءالدین، که دارای امضاء سلطان‌العلماء بوده، نزد قاضی شهر وَخش فرستاده شده، و قاضی دستور داده باشد که این لقب گستاخانه را محو کنند تا مقام فرودین بهاءالدین را در سلسله مراتب علماء نشان داده باشد. روشن است که اگر آدمی از احترام همهٔ علمای دین، به سبب اعتبار خود یا اعتبار آموزگارانش، برخوردار باشد، نیازی به خواب دیدن ندارد تا دیگران را بر مرتبهٔ خود متقاعد کند. این نکته حکایت از آن دارد که تنها اهل بینش و معنا ارزش و مرتبهٔ حقیقی بهاءالدین را درک می‌کردند؛ او از آن نوع افرادی بود که صوفیان، نه به سبب اکتسابات علمی و دنیوی، بلکه از آن‌رو مُکرّمش می‌داشتند که وجودش مستعد تجلّیات الهی و آراسته به اخلاق ربّانی بود.

این نکته نشان می‌دهد که حتی در وَخش هم بهاءالدین نمی‌توانست دارای شهرت بسیار یا مقامی بلند در میان علماء باشد. حتی مولانا جلال‌الدین هم، در مثنوی یا در دیوان شمس، اشاره‌ای به پدر خویش نمی‌کند؛ البته می‌توانیم این کار را تا اندازه‌ای به فروتنی و بیزاری‌اش از فخرفروشی نسبت دهیم (گذشته از همه چیز، در حلقهٔ مریدان مولانا جلال‌الدین همه خوب می‌دانستند که پدرش کیست). مولانا جلال‌الدین در محاضرات خود به اسم از بهاءالدین یاد می‌کند (فیه ۱۳-۱۲ و ۱۷۷)؛ و این محاضرات تقریرات درسهای مولانا جلال‌الدین است بر شاگردان نزدیکش، که بهاءالدین را به شخص خود و یا از طریق متواترات شفاهی می‌شناختند. از این نکته می‌توانیم نتیجه بگیریم که پدرش، بهاءالدین، چنان معروف نبوده تا در آثاری که به منظور انتشار همگانی می‌سروده یادش ضروری باشد. این همه، در کنار گمنامی نسبی که از مقام میانین یا فرودین واعظ و خطیب در وَخش و در میان علماء آنجا ناشی می‌شد، و نبودن بابی دربارهٔ بهاءالدین در فرهنگهای رجال یا در دیگر منابع معاصر او، ما را به این نتیجه می‌کشاند که لقب «سلطان‌العلماء» را همگان در خراسان دربارهٔ بهاءالدین به‌کار نمی‌برده‌اند. البته همنشینی و پیوستگی با امیر و حکمران یکی از نخستین راههای

مشهور شدن به فقیه یا خطیب بوده است و بی‌رغبتی بهاءالدین نسبت به خوارزمشاه شاید به‌راستی او را تا اندازه‌ای به دست فراموشی سپرده باشد. با این وصف، جالب اینجاست که بهاءالدین با خودداری از فقیه درباری شدن، چنان‌که پیداست، دست‌کم در میان گروهی محدود، که یادش را زنده نگاه داشتند، شهرت سلطان علمای دین را به دست آورد.[۱۱۷]

بهاءالدین بر قاضی وَخش از آن روی اعتراض می‌کند که او را به‌سبب نابسنده بودن دانشش شایستهٔ بر عهده داشتن امور وَخش نمی‌داند (*بهاء*، ۱، ۳۴۵). قاضی در حضور بهاءالدین از ایستادن خودداری می‌کند و می‌کوشد مردمان را از پیروی بهاءالدین بترساند (*بهاء*، ۱، ۴۲۵). بهاءالدین در جای دیگر ابراز ناخشنودی می‌کند از اینکه قاضی ابراهیم (شاید همین قاضی وَخش) به هنگام خواندن نام پسرش، حسین، هیچ لقبی از تکریم به‌کار نمی‌برد، اما پسر او، حسین، قاضی را با لقبش، قاضی ابراهیم، بانگ می‌کند (*بهاء*، ۲، ۴۵). بهاءالدین در شمار مخالفان خود از فردی به نام ابن‌صدّیق و پسرش، ناصح، سخن می‌گوید. دشمنی آنان با بهاءالدین با بحث و جدل (مناظره، که شاید به معنی مجادلهٔ رسمی بر سر مسئله‌ای شرعی باشد) در یکی ازروزهای سال ۶۰۵ / ۱۲۰۸ پس از نماز آدینه آغاز می‌شود، و در آن وقت، جلال‌الدین کودکی خردسال بود. در همان هفته زنی به نام امّ‌شُعَیْب نیز پا به این خصومت می‌نهد) (*بهاء*، ۲، ۷۳). به نظر نمی‌رسد که اینان از افراد بسیار والامرتبهٔ علمای وَخش باشند (*بهاء*، ۲، ۱۹۰)، اما بهاءالدین آنان را به مجادله می‌طلبد (*بهاء*، ۲، ۷۷).

افلاکی، افزون بر قاضی وَخش چندین نفر دیگر از علما را نام می‌برد مانند فخر رازی، قاضی زیْنِ فرازی، جمال‌الدین حصیری، عمید مروزی، ابن قاضیِ صدّیق، شمس‌الدین خانی، و رشیدالدین قُبّائی، که همه‌شان «از حُجُب دانش بسیار» بهاءالدین را تصدیق نمی‌کردند. پس از آنکه بهاءالدین کسب شهرت کرد، آنان از سر حسد «زبان طعن» گشودند و کوشیدند تا خوارش سازند و خاطرش را تنگ دارند، «چنان‌که عادت علمای زمانه است، تاب اللهُ عَلَیْهِم» (*اف*، ۱۱). افلاکی تاریخ این همه را ۶۰۵ / ۱۲۰۸ می‌نویسد، اما ظاهراً بهاءالدین فعالیتهایش را تا یکی دو سال پس از آن در وَخش ادامه داده است.

آوارگی خانوادهٔ ولد

بهاءالدین در ربیع‌الاوّل سال ۶۰۷ / سپتامبر ۱۲۱۰ هنوز در وَخش بوده (*بهاء*، ۲، ۲-۱۸۱)، اما زمانی بین سالهای ۶۰۷ و ۶۰۹ / ۱۲۱۰ و ۱۲۱۱، که خوارزمشاه بر سمرقند دست یافت به این شهر آمده است. چنین پیداست که خانوادهٔ ولد تا چند سال پس از آن در خراسان

ماندند، اما بعد از این خطّه رفتند، و هرگز بازنگشتند. مولانا جلال‌الدین، در اواخر زندگانی‌اش، حدود سال ۶۵۸ / اواخر دههٔ ۱۲۶۰، ضمن تفکر دربارهٔ مسئلهٔ فنا در مثنوی خود نگاهی زودگذر به کودکی‌اش می‌اندازد که در وَخش گذشت (م‌ن، ۴، ۲۰-۳۳۱۹):

عقل جزوی همچو برق است و دُرَخش   در دُرَخشی کی توان شد سوی وَخش
نیست نور برق بهرِ رهبری   بلکه امر است ابر را که می گِری

یادداشتها و مقاله‌های محتوای معارف بهاءالدین درست پس از نقل‌مکان او به سمرقند، زمانی حدود سال ۶۰۹/ ۱۲۱۲، به پایان رسیده، و مولانا جلال‌الدین در آن زمان هنوز پنج ساله بوده است. جلال‌الدین از سرگذشت خانواده‌اش کمتر سخن می‌گوید؛ سلطان ولد هم نکات بسیار نقل نمی‌کند. افزون بر این، سلطان ولد بسیار کوچک بوده که پدربزرگش درگذشته و داستان زندگی بهاءالدین را، که در هر حال در ابتداءنامه سلطان ولد به صورت شعر آراسته شده، مستقیم از زبان خود او نشنیده و آن را درست به یاد نداشته، بلکه از خبرهایی که تقریباً یکصد سال پس از پایان گرفتن آواره‌گردیهای این خاندان، در میان مولویان دهان به دهان افسانه‌سان منتشر شده، استفاده کرده است. مناقب افلاکی شرح دیار به دیار رفتن این خانواده را، که شاید ده سال طول کشید تا سرانجام در قونیه سکونت گزینند، تقریباً از همه روشن‌تر بیان کرده است.

با این وصف، نمی‌توانیم هر چه را که در این سه مأخذ می‌خوانیم از نظر واقعیت و حتی درستیِ کلّیِ آن معتبر بدانیم. اینها به جنبه‌های نمادین و آموزندهٔ معنوی بیشتر توجه دارند تا به واقعیتهای دنیوی موضوع. همهٔ این سرگذشت‌نامه‌نویسان، و از آن‌جمله سلطان ولد، بهاءالدین و جلال‌الدین را، با بلخ پیوند می‌دهند؛ سببش یا آن است که بلخ وطن اجدادی خانوادهٔ آنان بوده، و یا صرفاً از آن‌روست که بلخ بزرگ‌ترین و مشهورترین شهر آن ناحیه بوده است، حال آنکه نام وطن واقعی آنان، وَخش، را مردم ساکن آناطولی تقریباً نشنیده بودند. به همین روش، باید دلایلی را که سلطان ولد، سپهسالار و افلاکی دربارهٔ ترک اصل و تبار گفتن بهاءالدین مطرح می‌کنند به دیدهٔ تردید بنگریم. انگیزه‌هایی که سرگذشت‌نامه‌نویسان به بهاءالدین نسبت می‌دهند عبارت است از گریختن از سپاهیان مغول که داشتند نزدیک می‌شدند و یا نزاع با خوارزمشاه و فخرالدین رازی. به واقع، نمی‌توانیم از روی یقین بدانیم که چرا و حتی چه وقت خانوادهٔ ولد سمرقند و خراسان را ترک گفتند. مآخذ ما همه متّفقند که خانوادهٔ ولد خراسان را، پیش از آن ترک کردند که بلخ را چنگیزخان در سال ۶۱۸ / ۱۲۲۱

فتح کند. گرچه افلاکی خبرهای متناقضی را روایت می‌کند، بر اثر اطلاعاتی که او می‌دهد عزیمت این خانواده دست‌کم چهار پنج سال قبل از این واقع می‌شود. پس، بیایید اوضاع را دقیق‌تر بررسی کنیم.

می‌دانیم که بهاءالدین در حکومت عثمان قره‌خانی (؟۶۰۷-۶۰۰/ ؟۱۱-۱۲۰۴) به هنگامی که خوارزمشاه این شهر را محاصره کرد، در سمرقند سکونت داشت. مولانا جلال‌الدین خودش از محاصره سمرقند به دست خوارزمشاه در فیه مافیه یاد می‌کند (فیه، ۱۷۳)، و شرح می‌دهد که زیباترین زن شریفی که همسایه‌شان بود چگونه به درگاه خدا دعا می‌کرد و خود را به خدا می‌سپرد تا به دست مهاجمان نیفتد (البته از ترس آنکه به او تجاوز کنند، یا اسیرش کنند و به کنیزی‌اش برند). وقتی که فاتحان این شهر را غارت کردند، همه کنیزکان آن زن را بردند، اما هیچ گزندی به او نرساندند؛ «با غایت صاحب جمالی کس او را نظر نمی‌کرد». این واقعه را جلال‌الدین شاهد می‌آورد بر سودمندی دعا و توکل کردن بر خداوند. به‌گفتهٔ ابن‌اثیر، محاصرهٔ سمرقند بر دست خوارزمشاه به سال ۶۰۷ / ۱۲۱۱ اتفاق افتاده، اما تاریخ جهانگیری جوینی تاریخ این محاصره را سال ۶۰۹ / ۱۲۱۲ یا ۱۲۱۳ گفته که احتمال می‌رود درست‌تر باشد و این حادثه به‌طور مسلّم بر جلال‌الدین که در آن زمان پسربچهٔ خردسالی بوده تأثیر گذاشته است. چنین به نظر می‌رسد که او به سبب اطلاع شخصی از زیبایی این زن سخن می‌گوید – جای دیگر در فیه مافیه (فیه، ۱۵۹) مولانا به زنان (شاهدان) خوارزم و زیبایی زبانزد آنان اشاره می‌کند؛ شاید برخی از آنان را در سمرقند دیده باشد. جلال‌الدین، در زمان محاصرهٔ سمرقند، شاید پسرکوچکی بوده که بین چهار تا شش سال سن داشته، و بدان حدّ کوچک بوده که در قسمت زنانه نزد مادر خود و دیگر زنان بی‌حجاب باقی می‌مانده است.

فخر رازی

و اما فخرالدین رازی (۶۰۶-۵۴۴ / ۱۲۰۹-۱۱۴۹)، پدرش خطیب بود و خود نیز خطیبی بزرگ بود. فخر رازی فقیه بود، اما شاید از همه برتر به اسم متکلّم و فیلسوف از او یاد می‌کنند. در مسائل کلامی اشعری‌مذهب بود، و با معتزلیان در خوارزم ستیز کرد و سرانجام مجبور شد این ناحیه را ترک گوید. علاءالدین محمّد خوارزمشاه (۶۱۷-۵۹۶/ ۱۲۲۰-۱۲۰۰) برای او در هرات مدرسه‌ای بساخت که بیشتر زندگانی‌اش را در آنجا بگذرانید و بسیاری از کرّامیان[۱۱۸] را به مذهب تسنّن رسمی درآورد. فخر رازی شاید

مشهورترین عالم دینی زمان خود در خراسان بوده (EI^2)، و همان آموزگار، مجدالدین گیلانی در مراغه، او را درس داد که فیلسوف اشراقی مشهور شهاب‌الدین سهروردی را دانش آموخت (موحد، ۸۷). رازی، مانند سهروردی، فلسفهٔ مشّاءِ[۱۱۹] ارسطو و ابن‌سینا را رد گفت. رازی وقتی با ابن‌قُدوَه، پیشوای کرّامیان، درافتاد به ارتداد متهم شد و جانش در معرض خطر قرار گرفت (موحد، ۹۰).

فخر رازی مردی بود با وقار، متوسط‌القامه، تنومند، خوش‌پوش، دارای ریشی انبوه و صدایی قوی. وقتی سفر می‌کرد نزدیک سیصد تن از شاگردان همراهی‌اش می‌کردند (موحد، ۹۰)؛ سببش، اول از همه، آوازه‌ای بود که حمایت شاهانه خوارزمشاه نصیب او ساخت، و در نتیجه صاحب مقام علمی و دینی خراسان به معنای کامل کلمه شد.

رازی در هرات به سال ۶۰۶ از دنیا رفت، وصیت‌نامه‌اش را در روز بیست‌ویکم محرّم سال ۶۰۶، مطابق با ۲۶ ژوئیهٔ سال ۱۲۰۹م املاء کرد و در همان سال بمرد (قبل از ژوئیهٔ سال ۱۲۱۰م، اما احتمالاً زمانی بین تابستان و پاییز سال ۶۰۶ / ۱۲۰۹).

رازی به تکبر مشهور بود. شاید این را از سر حسد براو بسته باشند، اما شهاب‌الدین مقدّسی در تَراجِم رجال‌القرنین و سبط بن جَوزی در مرآت‌الزمان خبر می‌دهند که رازی از تشابه نامش با نام پیمبر (ص) جناسی ساخته است. اسم کوچک رازی محمّد است، درست مانند اسم پیمبر (ص). او اهل ری است (نزدیک تهران امروز)، و چون ساکن آن شهر را رازی (ریّان) می‌گفتند، او محمّد رازی بوده، و لقب فخرالدین (فخر دین) بر سر اسم او تکریم است. اما محمّد پیمبر (ص) محمّد تازی (یعنی محمّد عربی) خوانده می‌شد. فخرالدین می‌گفته: «محمّد تازی چنین گفت، اما محمّد رازی چنین گوید...». این سخن در نظر بسیاری از شنوندگان نهایت بی‌دینی به شمار می‌آمد و کفر گفتن ـ نام خود را همزمان در ردیف نام پیمبر آوردن و با گستاخی سخن پیمبر را بیهوده نمایاندن.

مرشد آیندهٔ جلال‌الدین، شمس تبریزی به این سخن رازی با کلمات زیر اشاره می‌کند:

> فخر رازی چه زهره داشت که گفت: محمد تازی چنین می‌گوید و محمد رازی چنین می‌گوید. این مرتد وقت نباشد؟ این کافر مطلق نبود؟ مگر توبه کند. چرا می‌رنجانند خویشتن را؟ بر شمشیر تیز می‌زنند خویشتن را؟ آنگه کدام شمشیر! بندهٔ خدا ایشان را شفقت می‌کند، ایشان را بر خود هیچ شفقتی نیست (مقا، ص ۲۸۸).

چنان‌که افلاکی نوشته مولانا نیز همین سخن را گفته است (*اف*، ۶۷۶). شمس‌الدین تبریزی در جای دیگر، این نظر را به سُخره می‌گیرد که فخر رازی از جنید و بایزید برتر باشد، یا حتی

بتوان نام او را در ردیف این پیشگامان مکتب تصوف آورد، گرچه که رازی «پانصد تا کاغذ» حتی «هزار تا کاغذ» در تفسیر قرآن تصنیف کرده باشد (*مقا*، ۱۲۸). شمس او را «از اهل فلسفه ... یا از آن قبیل» می‌داند که با خوارزمشاه دیدارش افتاد، چاپلوسی کرد، تملق گفت تا خلعت بگیرد (*مقا*، ۶۵۸). شمس تبریزی رازی را فردی نمایش می‌دهد که به کتابهایش و تبحرش در همهٔ رشته‌های علمی، خاصه فلسفه، می‌نازد و ادعا می‌کند که «از عهد افلاطون تاکنون هر تصنیف که معتبر بوده» خوانده‌ام (*مقا*، ۹–۶۵۸). این سخن، دست‌کم، به ما نشان می‌دهد که رازی در غرب ایران، حتی پس از مرگ هم، همچنان نام‌آور بوده که در خراسان در زندگانی‌اش آوازه داشته، اما در میان صوفیان و فقیهان زهداندیش از شهرت نیکو برخوردار نبوده است.

اما، فخر رازی، همچنان‌که شمس پیشنهاد کرده بود، واقعاً توبه کرد. رازی در وصیت‌نامه‌اش، که به روز بیست‌ویکم محرّم سال ۶۰۶ (روز ۲۶ از ماه ژوئیه سال ۱۲۰۹ م) آن را بر شاگردش، ابراهیم ابی‌بکر اصفهانی، املاء کرد، به‌سبب کلام و فلسفه که بیشتر زندگی‌اش را دربر گرفت استغفار کرد. رازی اطمینان می‌دهد که همهٔ خرده‌ها که بر سخنان بزرگان گرفتم به قصد «تشحیذ ذهن اهل تحقیق بوده است و بس». وگرنه، «این علمهای متداول، از اصول و فروع، طبل بلند بانگ، در باطن هیچ است» (*موحد*، ۹۲؛ EI^2)، رازی قصیده‌ای به زبان عربی سروده که نشان می‌دهد قبل از نوشتن وصیت‌نامه در همین اندیشه‌ها سیر می‌کرده است (*مقا*، ۹۳۳):

سودی نداشت بحثْ مرا در تمام عمر
جز قیل و قال نشد حاصلی مرا[۱۲۰]

شمس یکی از ابیات این قصیده را در مقالات خود نقل می‌کند و می‌گوید که فخر رازی به وقت مرگ آن را می‌خوانده است (*مقا*، ۷۳۰):

شد کار عقل ما به نهایت عقال ما
شد سعی عالمان به نهایت ضلال ما[۱۲۱]

ابیاتی از مثنوی مولانا جلال‌الدین اشارت مستقیم است به این قصیدهٔ رازی و توبه‌اش که در وصیت‌نامه‌اش آمده است. این ابیات لحنی دوگانه دارد: هم مؤیّد آن است که این مرد در زندگی بسیار متکبّر بوده و هم شامل بخشایش‌خواهی او می‌شود که مبنایش اندیشه‌ای است

که در آخر عمر پیدا کرد (من، ۴، ۷-۳۳۵۳):

بس بکوشی و بـه آخـر از کـلال هم تو گویی خویش کالعَقْلُ عِقال
همچو آن مرد مُفَلْسِف روزِ مـرگ عقل را می‌دید بس بی بال و برگ
بی غرض می‌کرد آن دَم اعتـراف کز ذکاوت راندیم اسب از گـزاف
از غروری سر کشیـدیم از رجـال آشنـا کـردیـم در بحـرِ خیـال
آشنـا هیچ است اندر بحـرِ روح نیست اینجا چاره جز کشتیِ نوح

ابیات دیگری هم هست که شاید اشارت به رازی باشد: این ابیات وضع شیری را به اختصار بیان می‌کند که «فخر دین خواهد که گویندش لقب» (من، ۱ ، ۱۳۵۰)، اما به سبب فخرفروشی ابلهانه‌اش در دام خرگوش گرفتار می‌شود. مولانا یک بار از فخر رازی به صراحت نام می‌برد، و او را فردی توصیف می‌کند که در طرق عقلی تنها گام برمی‌دارد (من، ۵، ۵-۴۱۴۴):

اندرین بحث ار خِرد رَه‌بین بُـدی فخـرِ رازی رازدانِ دیـن بُـدی
لیک چون مَنْ لَمْ یَذُقْ لَمْ یَدْرِ بود عقل و تخییـلاتِ او حیرت فزود

بهاءالدین هم برای رازی منزلت والایی قائل نبود. بهاءالدین ولد دنیاداری فخر رازی و دوستی‌اش با حکمرانان را ناپسند می‌شمرد (*بهاء*، ۱، ۸۲). او سخنان زیر را با ابراز ناخشنودی از زبان زَیْن زَرویه نقل می‌کند که گفت:

جمع فخر رازی در مسجد جامع هری نمی‌گنجد. همه در شب شمعها گرفته می‌آیند تا جایگاه گیرند و او شیخ‌الاسلام هری‌ست. و خوارزمشاه یکی از مقرّبان خود را فرموده است تا هر کجا که باشد و هر کدام ولایتی که بباشد آنکس با کمر زر و کلاه مغرّق بر پایه‌های منبر وی می‌نشیند. (بهاء، ۱، ۲۴۵).

بهاءالدین حتی دربارهٔ فخر رازی و خوارزمشاه کلمهٔ مبتدع یعنی مظنون به انحراف از اعمال مسلّم دین، را به‌کار برده (*بهاء*، ۱، ۸۲؛ ۶-۲۴۵)، البته در روبه‌رو آنان را به این صفت نمی‌خوانده است. اما بهاءالدین خود حکایت می‌کند که یک بار با حضور خوارزمشاه، زَیْنِ کیشی، فخرالدین رازی، و «چندین مبتدع دیگر» وعظ کرده است (*بهاء*، ۱، ۸۲). اگرچه خطیب، واعْظ و عالم دین مجاز بود که در قالب موعظه به منظور اندرز دادن به حکمران برخی کژرویها را یادآوری کند، بهاءالدین شاید در این مجلس چیزی گفته که از حدود

شایستهٔ آن فراتر رفته و آنان را به خشم آورده باشد. با این وصف، اگر هم چنین شده باشد، در زندگی فخر رازی حادثهٔ پراهمیتی نبوده، چون چنان‌که پیداست، او نه در مناظرات خود، که کتابی است پرداخته از مجادلات دینی او با شافعیان، حنفیان، اشعریان و ماتریدیان، نامی از بهاءالدین به میان می‌آورد و نه در محصل افکار المتقدمین و المتأخرین خود، که اثری است دربارهٔ آراء دینی و فلسفی پیشینیان و بازپسینان (*EI*²).

نقل مکان خانوادهٔ ولد از وَخش به سمرقند تا یکی دو سال پس از مرگ رازی (یا دستِ‌کم کم تا سال مرگ او)، و خروج آنان از خراسان تا چند سال پس از آن صورت نگرفت. بنابراین، هر دشمنی‌ای که شاید بین بهاءالدین و فخر رازی بوده سبب مستقیم مهاجرت بهاءالدین نبوده است. مآخذ ما، بنابراین، در این خصوص به‌اشتباه رفته‌اند، جز سلطان ولد که سربسته حالی می‌کند که فخر رازی هرگز بهاءالدین را ندیده است. اگر فخر رازی (یا بالاتر از آن، ابن‌سینا و ابوحنیفه هم) هرگز با بهاءالدین ملاقات کرده باشند، دست‌کم به گفتهٔ سلطان ولد، در برابر او به کودکان مدرسه مانند می‌بودند (*سوا*، ۱۸۸).

خوارزمشاه

خوارزم، کشور پادشاهی سواحل جنوب‌شرقی دریای خزر، در نیمهٔ دوم قرن ششم / آخرین ربع قرن دوازدهم، در حکومت علاءالدین تکش (۵۶۸-۵۹۶/ ۱۱۷۲-۱۲۰۰)، که سلجوقیان را از نواحی شرقی ایران بیرون راند، قدرت بسیار یافت. پسر و جانشینش، علاءالدین محمد بن تکش در سال ۵۹۶/ ۱۲۰۰، بر تخت نشست و معزالدین، حکمران غوری، را در سال ۶۰۱/ ۱۲۰۴ از خراسان دور کرد. بنابراین، سخن بهاءالدین دربارهٔ «مبتدع» بودن خوارزمشاه باید اشارت به علاءالدین محمد بن تکش باشد؛ پس باید این سخن را زمانی پس از سال ۵۹۶/ ۱۲۰۰، شاید پس از فتح خراسان به دست علاءالدین به سال ۶۰۱/ ۱۲۰۴، اما پیش از آنکه سمرقند را به سال ۶۰۹/ ۱۲۱۲ یا ۱۲۱۳ به محاصره درآورد، گفته باشد، زیرا از اظهارنظر بهاءالدین چنین برمی‌آید که فخر رازی (ف ۶۰۶/ ۱۲۰۹) در آن زمان هنوز زنده بوده است. ضمناً، بهاءالدین، از دیدگاه مذهب تسنّن خالص، دربارهٔ علاءالدین محمّد خوارزمشاه به طور قطع درست می‌گفت که «مبتدع» است: در حدود سال ۶۱۳ یا ۶۱۴/ ۱۲۱۷ یا ۱۲۱۸، شاید پس از آنکه خانوادهٔ ولد به آناطولی رسیدند، علاءالدین خلیفه را برای حکمرانی نالایق خواند، از طرف یکی از افراد خاندان علوی با خلیفه به مخالفت خاست و به سوی بغداد لشکر کشید، امّا موفق نشد (*EI*²).

سپهسالار (سپه، ۱۳-۱۲) و افلاکی (*اف*، ۱۳-۱۱)، هر دو، عزیمت بهاءالدین را از خراسان به نزاع وی با خوارزمشاه نسبت می‌دهند (و به اشتباه او را جلال‌الدین خوارزمشاه می‌خوانند). سلطان ولد به ناخشنودی بهاءالدین از خوارزمشاه اشاره می‌کند، اما بار ملامت عزیمت بهاءالدین را بیشتر بر دوش مردم بلخ می‌نهد، که بهاءالدین را به ستوه آوردند. خداوند پس از آنکه بهاءالدین را الهام داد تا بلخ را ترک گوید، ساکنان بلخ را گرفتار بلا کرد (*سوا*، ۹۱-۱۸۹). با این حال، نظر سلطان ولد دربارهٔ پدربزرگش که او را قطب زمان می‌داند، ازروی سنگدلی، منتهی به ضرورت رسیدن کیفر الهی بر آزارندگان بهاءالدین می‌شود، زیرا شیوهٔ عمل خداوند با منکران انبیاء الهی در قرآن (و از دوران لوط به بعد) همین بوده است. خلاء خلاف طبیعت است، و سپهسالار، که به معارف بهاءالدین دسترسی داشته، به احتمال قوی، از عبارات مربوط به مبتدع بودن خوارزمشاه و فخر رازی نتیجه می‌گیرد که این سخن باید مربوط به آزارهایی بوده باشد که بهاءالدین از دست مردم بلخ کشیده است. پس، این داستان صورت تمثیل را پیدا می‌کند دربارهٔ رویارویی سلطان معنوی با دنیوی، و خواهیم دید که چند بار در رویارویی بهاءالدین با دیگر سلاطین غرب تکرار می‌شود.

انگیزه‌های دیگر

سرگذشت‌نویسان از بهاءالدین تصویری ترسیم کرده‌اند که نسبت به شایستگی همنشینی و قبول مرحمت شاهان و امیرانی که خلاف شرع یا از نظر دینی به شیوه‌ای شک‌انگیز رفتار می‌کردند، بسیار حساس است، و آنچه که در معارف می‌خوانیم این نکته را تأیید می‌کند. شاید بهاءالدین، پس از آنکه او را خوار داشتند، ماندن در قلمرو خوارزمشاه را دور از دین و مصلحت دیده باشد. شاید تشخیص داده باشد در سرزمینهای پادشاهی خوارزمشاه، که اندیشه‌های رازی به نهایت درجه در آنجا حکمفرما بود، اندیشه‌هایش هرگز مخاطبان بیشتری نخواهد یافت. بهاءالدین شاید از وَخش در پی حامی پارسایی برون آمده باشد که بتواند اوضاعی را برایش فراهم آورد تا دامنهٔ فعالیتهای وعظ‌گویی خود را وسعت بخشد، زیرا بهاءالدین از وضع زندگی خود در شهر دورافتادهٔ وَخش راضی نبود، و رؤیای وطنی را در سر داشت که شمار بیشتری از مردم دنیا را در خود جای داده باشد (*بهاء*، ۲، ۱۳۸):

> به دلم آمد که به وَخش چگونه، دیگران به سمرقند و بغداد و بلخ به شهرهای جلیل می‌باشند، من در این کنجی مانده بی صورت و بی زینت و خامل‌الذّکر؟ الله الهام داد که

«اگر تو با من خواهی بود و مونس تو من خواهم بود، تو در هیچ مکان نباشی، نه در وَخش و نه بغداد و سمرقند و نه با هیچ کس و نه با هیچ زینتی و نه با هیچ فضلی و هنری؛ و اگر با من نخواهی بودن، همه جای تنگدل و خوار و گمراه خواهی بودن و هرکه مؤانست ما یافت خواری مؤانست دون ما نتواند کشید.»

چنان‌که پیداست، بهاءالدین از پیش تصمیم داشته که به سفر مبادرت کند؛ زیرا می‌بینیم بهاءالدین، که وضع جسمانی‌اش را «معلول‌گونه» می‌دیده، رفته رفته خود را برای سختیهای راه پیش رویش آماده می‌کند (*بهاء*، ۱، ۶۰).

در همین زمان، دگرگونیها یا بی‌ثباتی حاکم بر اوضاع سیاسی محلّی وَخش شاید سبب ترس بهاءالدین از اخراج یا دستگیری‌اش شده باشد (*Mei,* 432). در سال ۶۰۹ / ۱۲۱۳، یا حتی اوائل سال ۶۰۷ / ۱۲۱۰، شاید این خانواده به شهری بزرگ‌تر، سمرقند، نقل‌مکان کرده باشند، که در تسلط دست‌نشاندگان قراخانی، قراختای غیرمسلمان، بود (*Mei,* 35, 432)، و کلمهٔ قدیمی چین (خَتای)[۱۲۲]، از آن امپراتوری گرفته شده است. بهاءالدین، چهار سال برنیامده از محاصرهٔ سمرقند، از خراسان برون رفت و باز نیامد، گرچه شاید ابتدا اندک مدتی به بلخ بازگشته باشد. این سخن درست است که کوچْلوگ خان، دست‌نشاندهٔ فراری مغولان، در سال ۶۰۸ / ۱۲۱۱ یا ۱۲۱۲، دست‌اندازی به خاک خراسان را آغاز کرده، و شاید این کار تا اندازه‌ای خبر از حکومت مغولان داده باشد، اما مشکلات حقیقی خوارزمشاه با مغولان تا سال ۶۱۵ / ۱۲۱۸ آغاز نشد: خوارزمشاه در این سال دستور داد تا چند بازرگان مغول، فرستادگان چنگیزخان، را بکشند؛ و مولانا جلال‌الدین ظاهراً در فیه مافیه (فیه، ۶۵) به این وضع اشارت دارد. اما، حتی پیش از آنکه مغول حمله کند، اعلام جنگ خورازمشاه با خلیفه احتمالاً شرایطی را به وجود آورد که علمای پارسایی چون بهاءالدین را سخت ناخوشایند افتاد.

در هر حال، می‌توانیم گمان بریم که وضع سیاسیِ حاکم بر آن منطقه، در حالی که مرزهایش بین قراخانیان، غوریان، و خوارزمشاهیان دست به دست می‌گشت، سبب شد تا آن نواحی بی‌ثبات به نظر آید. حاکم غوری بامیان، بهاءالدین سام، بلخ را در سال ۵۹۴ / ۱۱۹۸ پس از مرگ والیِ تُرک آنجا، که دست‌نشاندهٔ قراختای بود، تصرف کرد. شاید بهاءالدین از اول در بلخ می‌زیسته اما در این زمان، یا شاید در سال ۵۹۶ / ۱۲۰۰ که غیاث‌الدین غوری بر بیشتر خراسان غلبه یافت، از بلخ به وَخش رفته باشد. وقتی غیاث‌الدین در سال ۵۹۸ / ۱۲۰۳ مرد، برادرش معزّالدین زمام امور را به دست گرفت،

خراسان را، به جز هرات از کف داد که به دست خوارزمشاه علاءالدین محمّد بن تکش افتاد، در سال ۶۰۱ / ۱۲۰۴ (EI^2). بر وَخش، به سال ۶۰۰ / ۱۲۰۳، فردی به نام چپ‌خان حکم می‌راند، که ظاهراً دست‌نشاندهٔ غوریان بود، و احتمالاً همان «سلطان وَخش» باشد که بهاءالدین در جای دیگر از او یاد می‌کند (*بهاء*، ۱، ۲۸۳، ۳۰۳). وقتی مَلکِ غور (شاید بهاءالدین سام) در شوال سال ۶۰۰ / ژوئن سال ۱۲۰۴، به وَخش آمد، پس از آنکه این شهر را از چپ‌خان بستاند، عمادالدین، وزیر چپ‌خان، به شفاعت‌خواهی از طرف ساکنان آنجا، نزد وی شتافت. (آیا داستان مولانا در مثنوی دربارهٔ فردی به نام عمادالملک (من، ۴، ۲۹۳۷ به بعد) که وقتی هیچ کسِ دیگر جرأتش را ندارد، نقش شفیع را نزد پادشاهی خشمگین بازی می‌کند، یادی از این مطلب است برگرفته از معارف بهاءالدین؟).[۱۲۳] بهاءالدین با این پادشاه غوری سخن نگفت، چون استدلال می‌کند که سخن کردن دربارهٔ صلح با مَلِک بی‌فایده است، زیرا «در زمانه مَلکِ بحق آن است که قدرت دارد و ناحق آن است که ضعیف‌حال باشد»؛ حق شاه بودن را آن کسی داراست که دارای قدرت است و ضعیف حق فرمان‌روایی را از کف می‌دهد. برخی طرفدار چپ‌خان بودند و می‌گفتند او بر حقّ است، و «بعضی می‌گفتند مَلک غور برحق است»؛ اما بهاءالدین اعتراف به بی‌طرفی می‌کند، زیرا ارادهٔ حق‌تعالی را به یقین نمی‌داند (*بهاء*، ۱، ۳۵۵).

بهاءالدین به ما می‌گوید، درست همان‌گونه که آدمی نمی‌تواند همیشه بر درست بودن ادعاهای اعتقادی و کلامی مکتبها یا فرقه‌های استدلالی اسلام، «مذاهب مختلفه»، یقین حاصل کند، بر همین منوال هم نمی‌توانیم مشروعیت، برحق‌بودن فلان حکمران را داوری کرد. بهاءالدین چندگانگی دیدگاههای اعتقادی را به لشکر و غلامان بسیار پادشاه مانند می‌کند. «بعضی از بعضی بی‌فرمانی» می‌کنند یا بر آنها می‌شورند، آنان را لعنت می‌کنند و ادعا می‌کنند که بی‌حرمتی کرده‌اند یا خیانت کرده‌اند به پادشاه. همین‌طور باید باشد، زیرا اگر بی‌احترامی و خیانت را دیده باشند و از کنار آن خاموش گذشته باشند، پادشاه را بسیار ناخشنود آید. نتیجه آنکه، صداقت بندگی آدمی نسبت به خداوند، سلطان متعال، راستی و درستی ادعاهای او را معیّن می‌کند (*بهاء*، ۱، ۶-۳۵۵).

بهاءالدین به یاد می‌آورد که چگونه در این زمان دربارهٔ تغییر اوضاع سیاسی آن منطقه تفکر می‌کرده، آگاه بوده که ممکن است در این طوفان بنیان‌کن هلاک شود، و تردید داشته است که ده سال دیگر بزید (*بهاء*، ۱، ۵-۳۵۴). می‌اندیشد که وقتی آدمی چیزی دارد که از کفش برود، مانند «مال و دانش و کتاب و بچه»، از مرگ می‌ترسد، اما اگر آدمی بتواند

«هستی» خود را محو کند، و از «همهٔ هستیها» بگسلد، از مرگ نمی‌هراسد. پس می‌توانیم نتیجه بگیریم که بهاءالدین می‌کوشد در مسائل سیاسی خود را به دست سرنوشتی بسپارد که مقدّر خداوند است. با این وصف، چند سال بعد، وقتی از نابودی هم‌میهنانش آگاه شد، که مغول به‌بار آورده بود، یکّه خورد و خاطرش پریشان شد. اگر بهاءالدین، چنان‌که سرگذشت‌نویسان خوش دارند به ما بگویند، نابودی آن ناحیه را عذاب خاسته از تبهکاری خوارزمشاه پیش‌بینی کرده، ما را نیاز نیست مسلّم پنداریم، چنان‌که آنان پنداشته‌اند، که بهاءالدین از قریب‌الوقوع بودن یورش مغول آگاهی قبلی داشته است.

یورش مغول؟

دو چهرهٔ تاریخی - یاقوت رومی جغرافیادان و نجم رازی عارف - خراسان را، بنا بر اخبار، نیز، به سبب ترس از نزدیک شدن مغولان، در همان زمان ترک کردند که بهاءالدین ترک دیار گفت (*Mei*, 36)، و در مورد یاقوت تا اندازه‌ای یقین است. اما،مگر آنکه آخرین تاریخ را برای عزیمت خانواده ولد بپذیریم، وگرنه بسیار بعید به نظر می‌رسد که بهاءالدین بتواند از ترکتازی مغولان فرار اختیار کند. سلطان ولد (*سوا*، ۱۹۲) ورود آن خانواده را به قونیه، دو سال قبل از درگذشت بهاءالدین، به سال ۶۲۶ / ۱۲۲۹ قرار می‌دهد؛ اما جلال‌الدین همایی، تصحیح‌کنندهٔ وقایع‌نامهٔ منظوم ولد (ولدنامه) خاطرنشان می‌سازد (*سوا*، ۴۴) که اگر به جای «دو»، «ده» بخوانیم، عزیمت خانواده ولد از بلخ درست پس از نخستین فتح بلخ به دست مغولان به سال ۶۱۸ / ۱۲۲۱، قرار می‌گیرد، و بنابراین، فرصت آن را می‌دهد تا با سرگذشت‌نویسان همراه شویم و مغولان را به‌سبب عزیمت بهاءالدین ملامت گوییم. فروزانفر (فب، ۱۶؛ فیه، ۳۳۳)، و به پیروی از او، موحد (موحد، ۹۱) به نظریهٔ مربوط به مغولان متمایل‌اند، که خروج خانوادهٔ ولد را به سال ۶۱۶ / ۱۲۱۹ قرار می‌دهد؛ و این زمانی است که نخستین تجاوز مغولان به مرزهای شرقی قلمرو خوارزمشاه صورت گرفت، یا حتی سال ۶۱۷ / ۱۲۲۰ است که مغولان ترمذ را می‌گیرند.

اگر به این ترتیب، آخرین تاریخ قطعی برای آنکه خانوادهٔ ولد بار سفر بسته و از خراسان عزیمت کرده باشند، فتح بلخ به دست مغولان در سال ۶۱۸ / ۱۲۲۱ باشد، هر نظری دربارهٔ اینکه یورشهای مغول انگیزهٔ عزیمت آنها بوده، تا اندازه‌ای بعید به نظر می‌رسد. بی‌تردید، علت وجودی این تاریخ استفادهٔ تمثیلی از قرآن است - کیفر الهی بر حکمران تباه‌کاری واقع می‌شود که از گوش‌کردن به سخن اهل حق سر باز می‌زند. چنان‌که

دیدیم، مناقب‌نامه‌نویسان از نظر رعایت ترتیب تاریخ وقوع و تعیین زمان رویدادها یا دقایق تاریخی شایسته اعتماد ما نیستند. اما افلاکی، که از این جهت از همه بیشتر به شرح جزئیات می‌پردازد، چند تاریخ و چند مکان را برای نشان دادن مسیر مهاجرت خانوادهٔ ولد ذکر می‌کند، و تاریخهایی می‌نویسد که عزیمت آنان را پیش از یورش مغول قرار می‌دهد.

اول از همه، پیش‌بینی میزان ویرانی‌ای که مغول بر بلخ وارد آورد، پیش از آنکه بالفعل اتفاق افتاده باشد، دشوار بوده است. بعد از آن، تاراج و کشتار مردم بلخ سرآغاز مرحلهٔ تازه‌ای در تاریخ خراسان است، اما این سخن بدان معنی نیست که ساکنان بلخ، که هرچندگاه یک بار امیران چپاولگر و لشکریانشان مایهٔ وحشت آنان می‌شدند، خبر داشتند که مغولان تار و پود جامعهٔ آنان را از هم خواهند گسست. افزون بر همه، اگر بهاءالدین واقعاً از حملهٔ قریب‌الوقوع مغول بگریخته، چرا دختر و دیگر افراد خانواده‌اش را بی‌دفاع در برابر این بلای جان و مال بر جا بگذاشته (که چنان‌که بر ما حکایت کرده‌اند بگذاشته) (بن: صپ) تا دو سه سال پیش از یورشهای مغولان، رابطهٔ خوارزمشاه و مغولان پکن[۱۲۴] بسیار دوستانه باقی ماند؛ علاءالدین سفیران چنگیزخان را در سال ۶۱۵ / ۱۲۱۸ پذیرفت و خطمشی مساعد بازرگانی به اجرا درآمد، و چندین هیئت بازرگانی فعال مبادله شد. این وضع پس از حادثه‌ای درهم فروریخت که یکی از حکمرانان و بستگان علاءالدین، به نام اینالجُق[۱۲۵] چند بازرگان مغول را بکشت و مالشان ببرد، و بهانه را برای یورشهای مغول فراهم آورد (*Tür,* 3-4).

در هر حال، دیدیم که اوضاع و احوال سیاسی آن منطقه، قبل از آنکه مغولان از راه برسند، چگونه بی‌ثبات بود، و بهاءالدین خود چگونه خواهان آن بود که در شهری پرجمعیت‌تر منصبی بیابد. محتمل به‌نظر می‌رسد که او مدتی دراز پیش از آنکه مغولان خراسان را تهدید به حمله کنند، آن خطّه را ترک گفته باشد.

از خراسان تا قونیه

دیدار عارفانه با عطار

دولتشاه، در تذکرة‌الشعراء (*دولت*، ۲۱۴) دربارهٔ توقف بهاءالدین در نیشابور، حکایتی مشهور را بازمی‌گوید؛ در این شهر، جلال‌الدین خردسال، که حدود ده سال عمر داشته، با شاعرِ عارف مشهور فریدالدین عطار (ف ۶۱۸ / ح ۱۲۲۰) ملاقات می‌کند. گمان می‌رود که عطار نسخه‌ای از اسرارنامه خود را به این پسربچه هدیه داده و بزرگی مقام آیندهٔ او را پیش‌بینی کرده باشد. عده‌ای از دانشمندان این داستان را پذیرفته یا تکرار کرده‌اند (از جمله، گل، ۹۷؛ زرین

پ، ۵۰؛ م‌الف، ۱، xvi-xvii)، اما چنان‌که در زیر استدلال خواهم کرد، این داستان را باید افسانه خواند و از آن گذشت.

نیشابور، نزدیک مشهد امروز در شمال‌شرق ایران، که عطّار در حقیقت آنجا می‌زیست، یکی از چهار شهر مشهور خراسان بود، و در طرف غرب سمرقند و بلخ قرار داشت. هیچ یک از سرگذشت‌نویسان مولانا جلال‌الدین، از جمله، افلاکی، که بیشترین نکته‌ها را بازمی‌گوید، از مسیری که بهاءالدین ولد از بلخ تا بغداد پیموده نام نمی‌برند. هلموت ریتر (Helmut Ritter (EI^2)) چنین استدلال کرده که بهاءالدین، قبل از آنکه خراسان را به طور دائمی ترک گوید، از سمرقند به بلخ بازگشته است. اگر همراهان ولد از ترس نزدیک شدن مغولان ترک دیار گفته باشند، محتمل به نظر می‌رسد که از راه مروْ رود[۱۲۶] و از آنجا به سوی جنوب رو به هرات و آنگاه به‌سوی غرب رو به بغداد سفر کرده باشند، تا آنکه هر چه بتوانند دورتر از آن تجاوزگران بمانند. معلوم است که این راه جنوبی در صورتی بهاءالدین را بیشتر به سوی خود می‌کشد که از تعدّیهای خوارزمشاه دل‌نگرانی داشته باشد؛ اما چنین محتمل‌تر می‌نماید که بهاءالدین و خانواده‌اش، که مدتی دراز پیش از تهدید مغولان بر این خطّه، آن دیار را ترک گفته‌اند، در حال فرار از خطر عینی آنی نبوده‌اند. راه عادی خراسان به بغداد از نیشابور می‌گذشته است، بنابراین نمی‌توانیم حکم کنیم که بهاءالدین حتماً در شهر نیشابور توقف کرده باشد.

بنابراین، شرایط زمانی و مکانی دیدار جلال‌الدین و فریدالدین عطّار را، در نظر، امکان‌پذیر می‌سازد، اما خود مولانا جلال‌الدین هرگز اشاره نکرده که چنین دیداری صورت گرفته باشد. با عنایت به دلبستگی مسلّم مولانا به اشعار عطّار، انتظار داریم اشاره‌ای بیابیم به این رویداد شورانگیز و مهمّ زندگی جلال‌الدین خردسال که او را با صوفیان بزرگ گذشته پیوند می‌دهد. اگر مولانا این ملاقات فرضی را به یاد می‌آورد، یا اگر پدرش، بهاءالدین، از آن برایش حکایت می‌کرد، به‌یقین این داستان را، که بخشی از اطلاعات خانوادگی آنان است، به پسر خودش، سلطان ولد، منتقل می‌ساخت. اما سلطان ولد در شرح مسافرت خانواده‌اش به سوی غرب، هیچ از چنین ملاقاتی یاد نمی‌کند. بیایید یک لحظه تصور کنیم که سلطان ولد به دلیلی از یاد برده باشد که از این حکایت کوتاه یادی کند. اگر این حکایت در میان درویشان مولویه نیم‌قرن پس از درگذشت مولانا هیچ رواج می‌داشت، سپهسالار و افلاکی مناقب‌نامه‌نویس، که واقعاً از این‌گونه داستانها شادمان می‌شدند، هرگز آن را ندیده نمی‌گرفتند.

واقعیت آن است که هیچ یک از کسانی که با مولانا و خانواده‌اش پیوستگی و دمسازی داشته‌اند هرگز از چنین دیداری یاد نکرده‌اند – نه بهاءالدین، نه جلال‌الدین، نه شمس‌الدین، نه سلطان ولد، نه سپهسالار، نه افلاکی. نخستین یادِ این دیدار افسانه‌سان، آنهم دو سده پس از درگذشت مولانا، در کتابی آمده که دربارهٔ زندگی شاعران نوشته شده، تذکرهٔ شعرا، و به قلم فردی است که هیچ خبری تازه و بی‌واسطه دربارهٔ مولویان بازنمی‌گوید. خوانندگان متأخر آثار مولانا متوجه نقل اقوال بسیار از اشعار عطار شدند و دریافتند که مولانا جلال‌الدین متن مثنوی را بر صورت الهی‌نامه پرداخته، و با این کار ردای عطار مروّج بزرگ روایتهای منظوم صوفیانه را بر تن کرده است. این خوانندگان آخری برحسب ظواهر این دیدار را بدین سبب انگاشته‌اند تا این مفهوم استعاری را متناسب آید که چگونه مشعل عرفان از نسلی به نسلی می‌رسد. کمترین نشانه‌ای دارای اعتبار حاکی از اینکه مولانا عطار را دیده باشد در دست نیست، به‌جز حکایتی که دولتشاه در قرن نهم/ پانزدهم نقل کرده است – و دولتشاه به صحت روایت تاریخ شهرت ندارد. اما سلسله‌ای کوچک از نشانه‌های مخالف آن در دست است، که عبارت باشد از سکوت بهاءالدین، برهان‌الدین، جلال‌الدین، شمس‌الدین، سلطان ولد، سپهسالار و افلاکی، که انتظار داشتیم دست‌کم یکی از آنان این نکتهٔ کوچک و مهم مربوط به سرگذشت و تذکره‌نویسی را بیان کرده باشد.

در بغداد

افلاکی (*اف*، ۱۷–۱۵) شرح می‌دهد که مسیر خانوادهٔ ولد از خراسان بوده، اما از جاهایی که قبل از ورود به بغداد در آنجا توقف کرده‌اند نام نمی‌برد. برای ما حکایت می‌کند که بهاءالدین نشسته در عَماری پیشاپیش همراهانش که «جماعتی بس‌انبوه» از «علماء و فضلا» بودند سفر کرد (*اف*، ۱۷). چون به حوالی شهر بغداد، پایتخت خلفای عباسی رسیدند، خلیفه، از قرار معلوم، مشاور روحانی خود، شهاب‌الدین عمر سهروردی (ف ۶۳۲ / ۱۲۳۴) را فراخواند تا توضیح دهد که این تازه‌واردان که هستند. سهروردی از اوصافی که خلیفه می‌گوید بی‌درنگ به این نتیجه می‌رسد که بهاءالدین است، و با همهٔ بزرگان بغداد رهسپار می‌شود تا او را خوش‌آمد گوید. افلاکی (*اف*، ۱۹–۱۸) گزارش خود را چنین ادامه می‌دهد که گرچه بهاءالدین خلیفه را سخت تحقیر می‌کند،[۱۲۷] با این وصف، خلیفه او را دعوت می‌کند که روز جمعه در مسجد جامع وعظ گوید («وعظ» صراحت دارد نه خطبه؛ و با آنکه چندین مسجد جامع در بغداد بوده، «مسجد جامع» به صورت خاص به‌کار رفته است). بهاءالدین

ضمن این وعظ دوباره خلیفه را سرزنش می‌گوید که «خلف صالح» نیست و «در دینِ شریعت بی‌شریعتی» می‌ورزد، و با کلماتی استعاری او را تهدید می‌کند که یورشهای «تنگ‌چشمان آتش‌چشمان»، یعنی مغول، زود به وقوع پیوندد.

سپهسالار (سپه، ۱۴) داستانی را دربارهٔ ورود خانوادهٔ ولد به بغداد نقل می‌کند که تا اندازه‌ای کم‌آب و رنگ است، و می‌گوید که بهاءالدین را «تمامت وزرا و نوّاب و قضات و اکابر شهر پذیره شدند و به تعظیم تمام به شهر آوردند.» سپس، هر روز در محضر او «معانی و حقایق استماع کردندی که هرگز نظیر آن نشنیده بودند.» گزارشهای افلاکی و سپهسالار، هر دو مانند هم از ترّهات است؛ اگر نکته‌ای از حقیقت را نمایانده باشند، شاید این باشد که بهاءالدین نزد سهرودی معروف یا فقیه دیگری رسیده، و برخی علمای حنفی بغداد او را خوش‌آمد گفته‌اند یا به مهربانی او را پذیره شده‌اند. سپهسالار (سپه، ۱۴) تا اندازه‌ای مقبول‌تر، حکایت می‌کند که مأمورانی از طرف علاءالدین کیقباد، سلطان سلجوق روم، برحسب اتفاق، در این زمان در بغداد بوده و سخنان بهاءالدین را شنیده‌اند؛ چون به آناطولی (روم) برگشته‌اند، سلطان سلجوقی گزارشهای ستایش‌آمیزی از آنان دربارهٔ بهاءالدین شنیده است.

سپهسالار (سپه، ۱۴) تلویحاً می‌گوید که خانوادهٔ ولد یک‌ماهی در بغداد مانده‌اند. گفته‌اند که این خانواده در مدرسهٔ مستنصریهٔ بغداد منزل کردند (*اف*، ۱۸) اما، چون این مؤسسه، که احتمال می‌رود آن را بر ویرانه‌های کاخ پیشین ساخته باشند، تا سال ۶۳۲ / ۱۲۳۴، تا چند سال پس از فوت بهاءالدین، به مدرسهٔ علوم دینی اختصاص نیافت، می‌توانیم این گزارش را مردود بدانیم. اگر دلیل دیگری هم نباشد، همین یک دلیل بس است که آن خبر دیگر را هم دور افکنیم که می‌گوید مولانا جلال‌الدین شب «از جامه خواب برمی‌خاست» تا برود برای پدرش از نهر بغداد، دجله، آب بیاورد و از درِ بسته به قفل ما رسه معجزه‌وار بی‌کلید باز به درون می‌آمد (*اف*، ۲۴).

اما، مدرسهٔ مشهور نظامیه[۱۲۸] در این زمان هنوز در حال مناسبی قرار داشت. اگر بهاءالدین یک ماه در بغداد مانده باشد، احتمالاً همراه جلال‌الدین خردسال، هر دو، از آن دیدن کرده‌اند. حال که عالمی حنفی به بغداد رفته، اگر وضع مساعد بوده، به ظن قوی، زیارت کوتاهی از مقبره / مدرسه ابوحنیفه به عمل آورده است؛ اما اگر ورود او به بغداد به واقع در سال ۶۱۴ / ۱۲۱۷ اتفاق افتاده باشد، که در زیر به آن اشاره کرده‌ام، دجله در آن سال طغیان کرده، و زیان فراوان به بار آورده بود. اگر این واقعه مانع حرکت آنان در شهر نشده باشد، بسیار احتمال دارد که به زیارت مقبرهٔ صوفی مشهور، معروف کرخی[۱۲۹]، هم رفته باشند که

در سال ۶۱۱ / ۱۲۱۴، وقتی که کوچک‌ترین پسر ناصرِ خلیفهٔ عباسی بمرد و در آن نزدیکی خاکش کردند، آنجا را از نو ساختند.[۸]

سفر مکّه، واقعه‌ای محتمل

افلاکی به این مضمون سخن می‌کند که بهاءالدین در اصل می‌خواسته که به بغداد بماند، اما تصمیم گرفته که، ظاهراً با همهٔ افراد خانواده که همراهش بوده‌اند، به مکّه رود و حج بگزارد (*اف*، ۱۸). سپهسالار تنها حکایت می‌کند که آنان از سفر حج، «از حجاز»، به طریق سوریه (شام)، بازگشتند و به ارزنجان آمدند (سپه، ۱۸). افلاکی تا اندازه‌ای نکات بیشتری را دربارهٔ مسیر آنان بیان می‌کند (*اف*، ۲۲): از عربستان رهسپار دمشق شدند، و از آنجا به مَلطیه بیرون آمدند؛ در اینجا افلاکی این خانواده را در سال ۶۱۴ق قرار می‌دهد. اگر این تاریخ درست باشد معنی‌اش آن است که آنها در سال ۶۱۵ / زمانی بین بهار ۱۲۱۷ و بهار ۱۲۱۸ از دمشق بگذشته‌اند.

مَلطیه در آن روزگار در تصرف سلجوقیان بود، حال آنکه سوریه مجموعه‌ای بود از سرزمینهای امیرنشین حکومت ایّوبیان که تا اندازه‌ای با هم متحد بودند. افلاکی حکایت می‌کند که وقتی خانوادهٔ ولد به دمشق رسیدند، «زمان ملک اشرف بود» (*اف*، ۲۲)؛ و منظورش ملک اشرف موسی ایّوبی (ف ۶۳۴ / ۱۲۳۷) است. پدر اشرف، سلطان عادل ایّوبی دمشق پسرانش را از جانب خود به امارتهای نواحی مختلف قلمرو ایوبیان منصوب ساخت. و اشرف را، به سال ۵۹۷ / ۱۲۰۱، امیرِ ناحیه اطراف اورفا و حَرّان کرد؛ اشرف در سال ۵۹۹ / ۱۲۱۱ سرزمین اخلاط و ناحیهٔ وان را بدان افزود. عادل در سال ۶۱۵ / ۱۲۱۸، که مشغول بیرون راندن لشکریان فرنگی پنجمین جنگ صلیبی بود، در مصر درگذشت (صلیبیها از عکّا/ عکرهٔ فلسطین تا لبنان نیز پیشروی کرده بودند). عادل، پیش از مرگ، اختیار امور روزمرّهٔ دمشق را، به گواهی کتیبه‌های بناهای عمومی بر جامانده از آن روزگار، به دست یکی از پسرانش، معظّم عیسی، سپرد (*Hum*, 150ff). وقتی که در پاییز ۶۱۵ / ۱۲۱۸ خبر درگذشت عادل منتشر شد، معظّم حکومت را در دمشق بر عهده گرفت، و بر نواحی مرکزی سوریه، اردن و فلسطین به حکمرانی پرداخت، اگرچه برادرش، کامل، را که در مصر مستقر بود سلطان ایّوبی می‌شناختند (*Hum*, 160-61).

در اثنای آنکه عادل با کمک معظّم و کامل، صلیبیها را از فلسطین و مصر بیرون می‌راند، سلطان کیکاووس سلجوقی با یکی از پسران صلاح‌الدین، به نام افضل، همدست شد تا به

حلب حمله کند (*Hum*, 159). ظاهرِ غازی، یکی دیگر از پسران صلاح‌الدین، از سال ۵۸۲ / ۱۱۸۶ تا زمان مرگش به اوائل پاییز ۶۱۳ / ۱۲۱۶، بر حلب فرمان راند. در این زمان، حلب در تسلط حکومت ایّوبیان قرار داشت، و اتابک شهاب‌الدین طغرل به‌نام نوهٔ شیرخوارهٔ عادل، که نامش عزیز بود، بر آن شهر فرمان می‌راند (*Hum*, 155). حملهٔ سلجوقیان در بهار سال ۶۱۵ / ژوئن ۱۲۱۸ اتفاق افتاد، اما عادل پسرش، اشرف، را به دفاع از این شهر روانه کرده بود. اشرف نیروهای سلجوقی را سخت شکست داد و آنها را تا آناطولی تعقیب کرد که خبر مرگ پدرش، سلطان عادل، را شنید. در این شرایط، اتابکِ حلب ناچار شد تا اشرف را به امین‌لشکری حلب، و نه فرمانروای رسمی آن، قبول کند (*Hum*, 160, 166-7).

بنابراین، امکان‌پذیر بوده که اشرف را از سال ۶۱۵ / ۱۲۱۸ به‌بعد فرمانروای حلب بگویند، اما نه دمشق و نه سال ۶۱۴ که افلاکی نوشته است. اشرف سرانجام به دمشق آمد و در آنجا بزیست و فرمانروایی کرد، از سال ۶۲۶ / ۱۲۲۹ تا ۶۳۴ / ۱۲۳۷، اما این‌همه پس از آن بود که خانوادهٔ ولد در قونیه پابرجا شده بودند. شاید که مولانا جلال‌الدین در دورهٔ حکومت اشرف در دمشق تحصیل علم می‌کرده است، اما وقتی که خانوادهٔ ولد، بار نخست، بر سر راه خود به آناطولی به این شهر وارد شدند، بی‌تردید، معظّم فرمانروا بوده است. و اگر چنین تصوّر کنیم که افلاکی دمشق را با حلب اشتباه گرفته، تاریخ ۶۱۴ که او می‌نویسد هنوز یک‌سال کم دارد تا با تسلّط اشرف بر آن شهر برابر افتد.

در ضمن، معظّم عیسی حکمران بالفعل دمشق مردی ادیب بود. نزد آموزگاران حنفی درس خوانده بود و حرمت و احترام بسیار برای آنان قائل بود، و سرانجام، از آیین شافعی آبا و اجدادی خانوادگی‌اش دست کشید و به حنفیان پیوست. معظّم دستور داد تا رسالهٔ مفصل فقه حنفی را بنویسند و در سال ۶۰۵ / ۱۲۰۹ فرمان داد تا مدرسه‌ای حنفی را به هزینهٔ او در بیت‌المقدس بسازند که در سال ۶۱۴ / ۱۲۱۷ به‌اتمام رسید. در بخش صالحیهٔ دمشق، دستور به ساختن مسجد حنفی بزرگی داد که در سال ۶۲۱ / ۱۲۲۴ ساخته شد. در سال ۶۲۴ / ۱۲۲۷ زاویهٔ کِنْدی را در مسجد اموی واقع در ارگ دمشق تعمیر کرد و به حال نخستین آورد، که یکی از مراکز مهم فقه حنفی بود. همچنین ایجاد تسهیلات بهتر را در راه زیارتی دمشق به مکّه، شامل جاده‌ها، حمامها، و منزلگاههای بهتر، بر عهدهٔ انجام گرفت (*Hum*,189-91). معظّم، افزون بر این، با شهاب‌الدین سهروردی آشنا بود – سهروردی در سال ۶۰۳ / ۱۲۰۷ به نیابت از خلیفه به دمشق آمده بود تا حکومت عباسی را به او سپارد؛ معظّم و اشرف، هر دو، در این مراسم حضور داشتند و همراه این سفیر صوفی شهیر در آن

مراسم شرکت کردند. جالب توجه آنکه، وقتی عادل در سال ۶۱۴ / ۱۲۱۷ سفیری به بغداد فرستاد، صدرالدین بن حَمُّویه، شیخ‌الشیوخ سلسله‌های تصوّف سوریه را به نمایندگی خود برگزید (*Hum*, 139-41).

این‌همه گشاده‌دستی نسبت به مدارس علمی حنفی بی‌تردید برای خانوادهٔ ولد جذاب بوده (البته معظّم به حنبلیهای دمشق هم مجال ترقی می‌داده است). این نکته شاید تا اندازه‌ای مایهٔ اعتبار سخن افلاکی هم بشود که می‌گوید مردم شام (که ظاهراً مرادش از شام دمشق است) می‌خواستند که بهاءالدین آنجا بماند (*اف*، ۲۲). دمشق در زلزله‌ای، به سال ۵۹۷ / ۱۲۰۱، سخت زیان دید، اما برنامهٔ بازسازی معظّم آنجا را، در وقتی که بهاءالدین به آن شهر رسید، به شکوه گذشته‌اش بازگردانیده بود. در دورهٔ حکومت ایّوبیان، دمشق در کنار بغداد و مصر، یکی از مهم‌ترین مراکز سه‌گانهٔ دینی غرب ایران بوده است، بنابراین تا اندازه‌ای دشوار به نظر می‌رسد باور کنیم که بهاءالدین پیشنهاد منصب وعظ کردن یا درس‌دادن در آنجا را نپذیرفته باشد. افلاکی این چیستان ظاهر را به این سخن توضیح می‌دهد که بهاءالدین پیش از اینها تصمیم گرفته بوده که آناطولی مقصدش باشد: «یورتگاه ما اقلیم روم باشد» (*اف*، ۲۲). چه خوب هم شد، زیرا معظّم چندی بعد با جلال‌الدین خوارزمشاه، به سال ۶۲۳ / ۱۲۲۶، پیمان دوستی می‌بست (*Hum*, 177ff)، و برهان‌الدین این رخدادها را خوش نمی‌داشت.

افلاکی (*اف*، ۲۲) برای ما حکایت می‌کند که جلال‌الدین خوارزمشاه در سال ۶۱۶ / ۱۲۱۹ اخلاط را محاصره کرد، اما از نیروهای مشترک اشرف و علاءالدین سلجوقی شکست خورد و کشته شد. امّا، دو حملهٔ خوارزمشاه بر اخلاط در سالهای ۶۲۳ / ۱۲۲۶ و ۶۲۷ / ۱۲۳۰ اتفاق افتاد؛ جنگ اخیر سال ۶۲۷ / ۱۲۳۰ است که افلاکی آن‌را زودتر از وقوعش در سال ۶۱۶ / ۱۲۱۹ قرار می‌دهد.

با آنکه افلاکی از نظر درستی وقایع تاریخی اعتماد کامل ما را به هیچ روی برنمی‌انگیزد، جز آن اطلاعات چندانی نداریم تا اظهارنظر کنیم، و تنها می‌توانیم بر مبنای سال ۶۱۴ / ۱۲۱۷ که افلاکی آن‌را سال ورود خانوادهٔ ولد به مَلَطیه گفته، بکوشیم رخدادهای سفر آنان را با توجه به زمان وقوع آنها بازسازی کنیم. ریتر (EI^2)، بر مبنای سخن افلاکی، تاریخ مهاجرت خانوادهٔ ولد را از بلخ سال ۶۱۳ / ۱۲۱۶ یا ۶۱۴ / ۱۲۱۷ گفته است، اما مایر (*Mei*, 34) یادآور می‌شود که اگر قرار باشد سخن افلاکی دربارهٔ رخدادهای سفر این خانواده از نظر ترتیب زمانی به نتیجه برسد، آنها نباید دیرتر از سال ۶۱۳ / ۱۲۱۶ از

خراسان رهسپار شده باشند. در این مورد باید جانب مایر را بگیریم. ترتیب احتمالی زمان رویدادهای سفر خانوادهٔ ولد در زیر به‌صورت خلاصه آمده، هرچند که مبتنی است بر عوامل ناشناختهٔ بسیار و «واقعیتهای» ناموثقی که صرفاً باید آنها را از مقولهٔ تصور بدانیم.

سال اسلامی ۶۱۴ قمری روز دهم آوریل (۲۱ فروردین) سال ۱۲۱۷ میلادی آغاز می‌شود. محتمل است که بهاءالدین مسلمان، به پیروی از تکالیف دینی خود، آئین کامل حجّ را به جای آورده باشد، نه حجّ عُمره. حجّ کامل (حجّ تمتّع) را هر ساله در آخرین ماه سال اسلامی، ذوالحجّه، به جای می‌آورند، که در سال ۶۱۳ قمری در روز ۱۱ مارس (۲۰ اسفند) سال ۱۲۱۷ میلادی آغاز شده است. در روز بیستم ذوالحجّه، یا سی‌ام مارس سال ۱۲۱۷ میلادی، مراسم حجّ گزاردن به‌اتمام رسیده و کاروان حاجیان اندکی پس از آن به قصد سوریه (شام) رو به سوی شمال حرکت کرده است. ابن‌بطوطه، با کاروان حاجیان از دمشق، در شوال سال ۷۲۶/ سپتامبر ۱۳۲۶ عازم حج شده و تقریباً دو ماه طول کشیده تا به مکّه برسد، چندین روز هم در منزلگاههای بسیار توقف کرده است. کاروان حاجیان، شاید، هنگام بازگشت کمتر در راه مانده باشد، بنابراین خانوادهٔ ولد پیش از پایان خرداد سال ۶۱۴ قمری/ ماه مه سال ۱۲۱۷ میلادی به دمشق وارد شده‌اند. آنان، اگر چند ماه در دمشق می‌ماندند، امکان داشت که در اوایل تابستان سال ۶۱۴/ ۱۲۱۷، حدود سه چهار ماه بعد به مَلطیه برسند.

اگر خانوادهٔ ولد به‌راستی برای گزاردن آیین زیارتی ذوالحجّهٔ سال ۶۱۳/ مارس ۱۲۱۷ حرکت کرده باشند، باید که بغداد را در یکی ازروزهای ژانویه/ دی‌ماه (حداکثر فوریه/ بهمن‌ماه) ترک گفته و رهسپار کوفه شده باشند، که از آنجا حدود یکی دو ماه طول می‌کشد تا کاروان حاجیان به مکّه برسد. اگر، چنان‌که سپهسالار اشاره می‌کند، این خانواده در پایتخت خلافت یک ماه یا بیش از آن مانده باشند، ورود آنها به بغداد در یکی از روزهای آبان یا آذر سال ۶۱۳/ نوامبر یا دسامبر ۱۲۱۶ واقع می‌شود. مسافرت کردن با چارپایان از سمرقند یا بلخ در آن سر خراسان، به نواحی مرکزی ایران و سرانجام تا عراق چندین ماه طول می‌کشید، حتی اگر در هر منزلگاهی مدتی مدید هم توقف نکرده باشند. معنی این سخن آن است که آنها در تابستان سال ۶۱۳/ ۱۲۱۶ یا شاید هم زودتر، از خراسان عزیمت کرده‌اند.

بهاءالدین در آق‌شهر

به هر صورت، افلاکی بهاءالدین را در سال ۶۱۴ / ۱۲۱۷ در مَلطیه قرار می‌دهد. افلاکی به ما نمی‌گوید که این خانواده چه مدت در آنجا ماندند، اما سخن از دوره‌ای چهارماهه می‌کند که طی آن بهاءالدین در آق‌شهر نزدیک ارزنجان بماند و از حمایت عصمتی خاتون برخوردار بود (*اف*، ۵-۲۴). سپهسالار (سپه، ۱۴) این امیربانو را تاج‌ملک خاتون، عمّهٔ سلطان علاءالدین کیقباد می‌گوید، اما افلاکی او را همسر فخرالدین بهرامشاه (ح. ‎؟۶۱۵-؟۵۵۰ / ‎؟۱۲۱۸-؟۱۱۵۵)، امیر منگوجاکی ارزنجان[۱۳۰] و حامی مخزن‌الاسرار شاعر مشهور نظامی (۶۰۶-۵۳۵ / ۱۲۰۹-۱۱۴۱) دانسته است.[۱۳۱] به گفتهٔ افلاکی، اول عصمتی‌خاتون و سپس شوهرش مریدِ بهاءالدین شدند.

ارزنجان (ارزنگان) در آن زمان پایتخت سلسلهٔ مسلمان منگوجاکیان بود، اما، یاقوت [حموی] جغرافی‌دان شرح می‌دهد که ارزنگان در حدود این ایام، بیشتر ارمنی‌نشین بود، و اینان با نوشیدن باده در پیش چشم مردم سبب بیزاری مسلمانان می‌شدند (*LeS*, 118). افلاکی (*اف*، ۲۴) بر ما حکایت می‌کند که بهاءالدین به رغم اصرار مریدان از ورود به ارزنجان بدین سبب سرباز می‌زند که «مردم بد در آنجا بسیارند.» عصمتی‌خاتون، با این وصف، بهاءالدین را نزدیک آق‌شهر پیدا می‌کند و شوهر خود، بهرامشاه، را می‌گوید که به دیدار بهاءالدین بیاید. بهرامشاه از بهاءالدین می‌خواهد که در ارزنجان اقامت گزینند، اما بهاءالدین در عوض تقاضا می‌کند که در آق‌شهر مدرسه‌ای برایش بسازند؛ بهاءالدین چهار سال در آن مدرسه «درس عام» گفت (که شاید منظور آن باشد که دورهٔ منظم درس فقه را تدریس نمی‌کرده است) و در این حال آن امیربانو «ملازم خدمتش» می‌بوده (*اف*، ۲۵). سپهسالار (سپه، ۱۵)، اما، با آنکه تأیید می‌کند که آن امیربانو ساختمانی به نام عصمتیه برای بهاءالدین می‌سازد، آن را خانقاه (صوفی‌خانه یا جایگاه تصوف) می‌خواند نه مدرسه، و می‌گوید که همراهان ولد یک سال، کمابیش، آنجا ساکن بودند و امیربانو «اسباب ملازمان به تمام مرتب می‌داشت.» توجه داریم که وجوه تمایز مدرسه از خانقاه، در آناطولی، در طول این دوره، به ظاهر تا اندازه‌ای تغییرپذیر است؛ ابن‌بطوطه، به نظر گاهی این واژه را با زاویه به جای یکدیگر به کار می‌برد (*صفا*، ۳، ۱، ۱۸۴).

سپهسالار (سپه، ۱۵) ورود بهاءالدین به آق‌شهر را در فصل زمستان قرار داده است، و ما به پیروی از زمان‌بندی تصوری وقایع که در بالا به دست آوردیم، می‌توانیم با قید احتیاط حدس بزنیم که این واقعه شاید بین آبان و آذر سال ۶۱۴ / نوامبر ۱۲۱۷ و اسفند و فروردین

سال ۶۱۵/ مارس ۱۲۱۸ اتفاق افتاده باشد. آق‌شهر که بهاءالدین در آنجا تدریس کرده نزدیک ارزنجان، در شرق آناطولی، بوده است. گرچه امروز جایی به این نام وجود ندارد (*Mei,* 37, n.7, 433)، در قرن هشتم/ چهاردهم، مستوفی از این شهر نام می‌برد که در حدود ۱۲۰ کیلومتری شمال‌شرقی سیواس، در دومنزلیِ خاورِ زاره و سه منزلیِ باخترِ ارزنجان، واقع بوده است (*LeS,* 147).[۱۳۲] این شهر مکان مورد بحث است، نه آق‌شِهر (Akşehir)، شمال انطاکیه که مشهورتر است.

بهاءالدین چهار سال را به تدریس در مدرسه/ خانقاه خود سپری کرد تا آنکه فخرالدین بهرام‌شاه و عصمتی‌خاتون از دنیا رفتند (*اف*، ۲۵)، و اگر بر اساس تاریخهایی که افلاکی گزارش کرده حساب کنیم، به حدود سال ۶۱۸/ ۱۲۲۱ می‌رسیم. تاریخ درگذشت فخرالدین را در جایی دیگر ۶۲۲/ ۱۲۲۵ نوشته‌اند (*Mei,* 37, n.9)، اما این تاریخ بعید به نظر می‌رسد، چون پسر فخرالدین، داوودشاه، در سال ۶۱۵/ ۱۲۱۸ به پادشاهی رسید (داوودشاه ارزنجان را در حدود سال ۶۲۵/ ۱۲۲۸ به سلطان کیقباد سلجوقی وانهاد [*اخبار*، ۱۴۲ به بعد]). می‌توانیم حدس بزنیم که انتصاب بهاءالدین به امور مدرسه/ خانقاه آق‌شهر بر اثر اختصاص درآمد دائمی وقف صورت نگرفته؛ سرچشمهٔ عواید آن، یک‌روزی، به سبب تغییر نظر امیربانو، یا پس از درگذشتش، به سبب تغییر رأی یکی دیگر از اعضای خانواده‌اش، خشکیده؛ و برعکس، شاید پیشنهادی که از شهری مهم‌تر به بهاءالدین رسیده او را ترغیب به ترک آق‌شهر کرده باشد. به گفتهٔ تاریخ سلجوقیان نوشتهٔ ابن‌بی‌بی (ح. ۶۸۴/ ۱۲۸۵)، دختر فخرالدین بهرام‌شاه، سلجوقی‌خاتون، با عزّالدین کیکاووس اول (حک. ۶۰۷-۶۱۶/ ۱۲۱۱-۱۹) در قونیه ازدواج کرده (*اخبار*، ۷۰). شاید او بوده که بهاءالدین را به خاندان حاکم سلجوقی قونیه معرفی کرده، یا نزد آنان از او نام برده است.

از این نقطه به بعد افلاکی (*اف*، ۷-۲۵)، و نه سپهسالار (سپه، ۱۵)، به برهان‌الدین در لارنده می‌پیوندد، که در روزگار نو، قَرامان خوانده می‌شود و در جنوب‌شرقی قونیه قرار دارد. بر لارنده در سال ۶۰۶/ ۱۲۱۰ مسیحیان حکومت می‌کردند، اما سلجوقیان در سال ۶۱۳/ ۱۲۱۶ در زمان حکومت عزّالدین دوباره آن را فتح کردند، و عزّالدین قبایل ترکمن و پناهندگان خراسانی را در آنجا مسکن داد تا این شهر نشسته بر تپه را به آیین اسلام درآورد. لارنده/ قَرامان هنوز جمعیت یونانی بسیاری داشت که ترکی را به الفبای یونانی می‌نوشتند (*Tür,* 11-12). امیر موسیٰ، حکمران بومی سلجوقی (سوباشی) لارنده، که به نام سلطان علاءالدین کیقباد حکومت می‌کرد، بهاءالدین را به «سرای» خود دعوت کرد. بهاءالدین،

در عوض، درخواست کرد که مدرسه‌ای برایش بسازند، و امیر موسیٰ فرمان برد و «در میانهٔ شهر جهتِ او مدرسه‌ای بنیاد نهادند» (*اف*، ۲۶). اشاراتی به میوه‌های خوشمزهٔ لارنده در اشعار مولانا جلال‌الدین دیده شده است (*ScW*, 13).[۱۳۳] ما دربارهٔ رویدادهای زندگی خانوادهٔ ولد در لارنده/ قَرامان، با آنکه هفت سال دیگر یا بیشتر در این شهر مانده‌اند، تا حدود سال ۶۲۵ / ۱۲۲۸ که خود بازسازی کرده‌ایم، مطلب بسیار دیگر نمی‌دانیم.

جلال‌الدین تشکیل خانواده می‌دهد

جلال‌الدین در لارنده به سنّ بلوغ رسید (*اف*، ۲۶)، و در هفده سالگی (*اف*، ۴۸)، مطابق با ۶۲۱ / ۱۲۲۴ با گوهرخاتون ازدواج کرد؛ گوهرخاتون دختر شرف‌الدین لالای سمرقندی بود (*اف*، ۲۶)، که در سمرقند خانوادهٔ ولد را می‌شناخته یا احوالشان را شنیده بوده، و در سفر آنان به سوی غرب همراهشان بوده است. مادر گوهرخاتون زنی بزرگ و از مریدان بهاءالدین بوده (*اف*، ۶۸۱)، پس همسری جلال‌الدین و گوهرخاتون شاید با تدارک قبلی صورت گرفته باشد. جلال‌الدین و گوهرخاتون پنج سال بعد که به قونیه رسیدند دو پسر داشتند، سلطان ولد و علاءالدین. افلاکی (*اف*، ۲۶) تولد هر دو پسر را به سال ۶۲۳ / ۱۲۲۶ جمع آورده، اما در جای دیگر (*اف*، ۳۰۳) می‌بینیم که علاءالدین یک سال بزرگ‌تر است. نظر برخی بر این است که برادر بزرگ‌تر جلال‌الدین نیز علاءالدین نام داشته و حدود همین ایام مرده و جلال‌الدین پسر خود را به یاد این برادر این نام نهاده است (*ScW*,13). در روایتی شفاهی که افلاکی نقل کرده (*اف*، ۳۰۳)، سلطان ولد لارنده را زادگاه خود می‌داند. این نکته تولد هر دو پسر را بین سالهای ۶۲۲ / ۱۲۲۵ و ۶۲۵ / ۱۲۲۸ قرار می‌دهد؛ می‌توانیم حدس بزنیم که علاءالدین نخست در سال ۶۲۲ / ۱۲۲۵ متولد شده و سلطان ولد خردسال هم سال بعد، در ۶۲۳ / ۱۲۲۶، به دنیا آمده است. گور مؤمنه خاتون، همسر بهاءالدین و مادر جلال‌الدین، که مولویّه او را مادر سلطان می‌نامند (گل، ۹۵)، در قرامان/ لارنده کشف شده، بنابراین باید بین سالهای ۶۲۶-۶۱۹ / ۱۲۲۹-۱۲۲۲ از دنیا رفته باشد.[۹]

قونیه: سلطان علماء با سلطان سلجوقیان دیدار می‌کند

داستانها و تاریخهای ضد و نقیضی دربارهٔ دیدار سلطان‌العلماء با سلطان علاءالدین کیقباد نقل کرده‌اند. سپهسالار (سپه، ۱۵) چنان می‌نویسد که سلطان با احترام و احتشام بسیار بهاءالدین را به قونیه می‌خواند، و منزلی برای سکونت به او می‌دهد. در این زمان،

احمد خطیبی

جلال‌الدین حسین
(ف، قبل از ۵۹۶ / ۱۲۰۰)

مامی
(ف پس از ۶۰۹ / ۱۲۱۳؟)

=

بهاءالدین محمد (حـ ۶۲۸-۵۴۶ / ۱۲۳۱-۱۱۵۲)

همسران دیگر
ترکان خاتون =
بنت‌قاضی شرف =
= ?

مؤمنه خاتون

علاءالدین (؟-۶۰۱ / ؟-۱۲۰۵)
جلال‌الدین بلخی
(۶۷۲-۶۰۴ / ۷۳-۱۲۰۷)

فاطمه خاتون (ف. حـ. ۵۸۶ / ۱۱۹۰؟)
حسین (ت. حـ. ۵۷۰ / ۱۱۷۵)

= کرّاخاتون
(ف ۶۹۱ / ۱۲۹۲)

گوهرخاتون =
(ف پیش از ۶۲۶ / ۱۲۲۹)

مظفرالدین چلبی امیرعالم
(ف ۶۷۵ / ۱۲۷۷)
ملک‌خاتون (ف ۷۰۵ / ۱۳۰۶)

صلاح‌الدین زرکوب

علاءالدین (۶۶۰-۶۲۱ / ۶۲-۱۲۲۴؟)
نصرت‌خاتون =
سلطان ولد (۶۰۹-۶۲۳ / ۱۳۱۲-۱۲۲۶) = فاطمه خاتون
= سنبله خاتون

امیر شمس‌الدین عابد چلبی
(ف ۷۳۸ / ۱۳۳۸)

صلاح‌الدین امیر زاهد چلبی
(ف ۷۳۴ / ۱۳۳۴)
حسام‌الدین امیر واجد چلبی
ف ۷۴۲ / ۱۳۴۲)

چلبی امیرعالم ثانی
(ف ۷۹۷ / ۱۳۹۵)
?
?
?

دولت خاتون، دختر امیر
قیصرتبریزی
=
مطهر عابد شرف عارف
اولو عارف چلبی
(۷۲۰-۶۷۰ / ۱۳۲۰-۱۲۷۲)

ملک‌خاتون
امیرعالم چلبی (ف ۷۵۱ / ۱۳۵۰)
امیرعادل چلبی (ف ۷۶۹ / ۱۳۶۸)

?
?

پیرعادل‌چلبی‌ثانی (ف ۸۶۴/ ۱۴۶۰)


عارف چلبی ثانی (ف ۸۲۴ / ۱۴۲۱)

جمال‌الدین (ف ۹۱۵ / ۱۵۰۹)

شجره‌نامهٔ خانوادهٔ ولد

توجه: بنا بر تاریخهای بالا، که از مآخذ گوناگون گزیده شده است، برخی از زادگان سلطان ولد پنجاه تا شصت سال طولانی‌تر از پدرانشان عمر کرده‌اند. این امر نشان می‌دهد که این پدرها (امیر شمس‌الدین، امیر عالم ثانی، و امثالشان) در اواخر عمر، حدود شصت‌سالگی، صاحب این اولاد شده‌اند. این مسئله دور از امکان نیست، اما بعید است که امیرعالم چلبی، فرزند اولوعارف چلبی، بتواند پدر پیرعادل چلبی ثانی بوده باشد، که یکصد و ده سال پس از او مرده است.

جلال‌الدین، به گفتهٔ سپهسالار، چهارده‌ساله بوده است. جلال‌الدین در سال ۶۱۸/ ۱۲۲۱ چهارده‌ساله شده و هرچند این تاریخ مطابق تاریخی است که افلاکی برای عزیمت این خانواده از آق‌شهر گفته، زمانی را که در لارنده سپری کرده‌اند به‌کلی از چشم انداخته است. سپهسالار چنین نشان می‌دهد که رابطهٔ بهاءالدین با سلطان سلجوقی بسیار گرم بوده؛ سلطان سلجوقی پیوسته به دیدارش می‌آمده و، هم از او دعوت می‌کرده است بیاید و بر تختش بنشیند. بهاءالدین سلطان را مَلِک خطاب می‌کرده و یک‌بار به او گفته: «مَلِک! من سلطانم و تو سلطان، سلطنت تو مادام که چشمت گشوده است باقی است، آغاز سلطنت من وقتی خواهد بود که چشم برهم نهم» (سپه، ۱۵). اگر تصور کنیم که سپهسالار بهرام‌شاهِ ارزنجان را با سلطانِ سلجوقی قونیه اشتباه گرفته یا یکی دانسته، آنگاه ممکن است که زمان وقایعی را که او یاد کرده با افلاکی موافق درآوریم. اما بقیه دربارهٔ گزارش اقامت چهارساله در ارزنجان تردید دارند (*ME*, 1, xix). راه دیگری که ممکن است انتخاب کنیم آن است که از کوشش برای موافق آوردن زمانهای ضد و نقیض سپهسالار و افلاکی دست برداریم. اگر سخن سپهسالار راست باشد، پس بهاءالدین و جلال‌الدین از سال ۶۱۸/ ۱۲۲۱ به‌بعد در قونیه زندگی کرده‌اند، یعنی که در زمانی پس از آن به لارنده تغییر مکان یافته‌اند.

سلطان ولد، پسر مولانا جلال‌الدین، گزارش گذر کردن این خانواده بر قونیه را بسیار خلاصه نقل می‌کند، که در هر صورت نشان می‌دهد که مردم قونیه، پیش از آنکه علاءالدین حتی نام بهاءالدین را شنیده باشد، شیفتهٔ او شده‌اند. چنان‌که سلطان ولد می‌گوید، بهاءالدین از کعبهٔ مکّه به سرزمین روم آمد تا بر مردم آناطولی به سبب وجود او، ابر رحمت ببارد، و از همهٔ ولایت آناطولی قونیه را برگزید و آن را وطن ساخت. همهٔ مردم شهر شنیدند که یگانهٔ دهر، آنکه در همهٔ علوم همتا ندارد و بر اسرار عشق بس آگاه است، از سفر رسیده است. زن و مرد و کودک، پیر و جوان، رو سوی او نهادند و مریدش گشتند. سرانجام، سلطان علاءالدین، نیز، با امیران خود آمد، وعظش را شنید و به عشق و صدق او را مرید شد (*سوا*، ۱۹۱).[۱۳۴] از قرار معلوم، سلطان علاءالدین به امیران و خواص گفته است (*سوا*، ۱۹۲):

چون که این مرد را می‌بینم — می‌شود بیش صدقم و دینم
دل همی لرزدم ز هیبت او — می‌هراسم به گاهِ رؤیت
اوهمه عالم ز ترس من لرزان — من از این مرد؛ چیست یارب آن؟
هیبتی می‌زند از او بر من — که از آن لرزه می‌فتد در تن
شد یقینم که او ولیّ خداست — در جهان نادر است و بی‌همتاست[۱۳۵]

اما، افلاکی بهاءالدین را بیزار از ملاقات سلطان به تصویر می‌کشد (اف، ۲۷). امیر موسیٰ[۱۳۶] از روی محبت حضور بهاءالدین را از سلطان پوشیده می‌داشت، اما چون سلطان از طریق گزارشهای خصومت‌آمیز دشمنان امیرموسیٰ می‌شنود که او بهاءالدین را در شهر لارنده باز داشته است (اف، ۷-۲۶)، به خشم می‌آید و حکم می‌دهد امیر موسیٰ را مجازات کنند. بهاءالدین توضیح می‌دهد که: «ملک علاءالدین شُرب می‌کند و آواز چنگ می‌شنود؛ من روی او را چگونه توانم دیدن؟» (اف، ۸-۲۷)، اما وقتی که امیر موسیٰ با شجاعت این مطلب را به سلطان خبر می‌دهد، سلطان، از قرار معلوم، می‌گرید و از گوش دادن به «آواز اغانی و چنگ» دست برمی‌دارد (اف، ۲۸).

شاید هرگز به یقین ندانیم که دقیقاً به چه صورت بوده، اما افلاکی، سپهسالار و سلطان ولد، همه، در این سخن اتفاق دارند که امیر سلجوقی علاءالدین کیقباد (حک. ۶۳۴-۶۱۶/ ۱۲۳۷-۱۲۱۹) از بهاءالدین دعوت کرد تا در قونیه، پایتخت آن ولایت اقامت گزیند، و مقدم آن مرشد روحانی را به‌گرمی پذیرا شد. افلاکی (اف، ۹-۲۸) می‌گوید که بهاءالدین، در پاسخ به این دعوت، «فرزندان و اصحاب را برگرفت و به سوی دارالملک قونیه روانه شد.» سلطان علاءالدین، «با جمیع ارباب قلم و اصحاب عَلَم و اهالی قونیه استقبال کردند، و از دور جای از اسب فرود آمده زانوی شیخ را بوسه داد؛» علاءالدین می‌خواست که بهاءالدین در طشت‌خانهٔ قصر او بماند، اما بهاءالدین قبول نمی‌کند و می‌گوید که «ائمه را مدرسه و شیوخ را خانقاه و امرا را سرای و تجّار را خان و رُنود [شاید اخی‌ها] را زوایا و غُربا را مصطبه مناسب است.»

پس بهاءالدین در مدرسهٔ التونپا (یا التون‌اپا)، یا قریب آنکه افلاکی گفته و تنها مدرسهٔ موجود آن‌زمان در قونیه بوده، منزل کرده است. ابن بی‌بی مکرر از امیری یاد می‌کند در حکومت علاءالدین کیقباد که نامش شمس‌الدین التون‌بی بوده؛ شاید او این مدرسه را بنیاد نهاده باشد. در هر حال، اگر بهاءالدین به‌راستی در آنجا مقامی گرفته باشد، خبر از آن می‌دهد که او، گرچه ذائقه‌اش در مسائل دینی به‌یقین عرفانی است، خود را از علماء می‌دانسته، نه شیخ صوفی. این بنا، در محوطهٔ پشت مسجد اپلیکچی در قونیه، در قرن دوازدهم/ هجدهم ویران شد، اما یک اتاقش بر جا ماند، که بنا بر آنچه در حکایات آمده اتاق پدر مولانا جلال‌الدین بوده است (Tür, 12). باید توجه داشت که در دورهٔ حکومت عثمانیها، بنایی که در اصل برای خانقاه/ تکّه ساخته می‌شد، اغلب در زمانی پس از آن، بسته به اینکه چه‌کسی متولی آن ساختمان و موقوفه بود، تبدیل به مدرسه می‌شد و برعکس

(*Klaus Kreiser, in LDL,* 51). بنابراین ماهیت بنایی که بهاءالدین در آنجا درس می‌داده یا موعظه می‌کرده است، تا اندازه‌ای، در پردهٔ ابهام باقی می‌ماند.

و اما از تاریخ دیدار بگوییم؛ سلطان ولد حکایت می‌کند که بهاءالدین دو سال پس از آنکه علاءالدین او را در قونیه مستقر ساخت، از دنیا برفت. این سخن به معنای قطعی بودن زمان ورود خانواده بهاءالدین به قونیه به سال ۶۲۶ / ۱۲۲۹ است و با زمانی که از افلاکی به دست می‌آید موافقت دارد. اما، مایر (*Mei,* 39-40) چنین استدلال می‌کند که خانوادهٔ بهاءالدین اول در سال ۶۱۸ / ۱۲۲۱ به قونیه باید آمده باشند، و از این جایگاه، پیش از آنکه در خود قونیه سرشناس شوند، سفرهای تفریحی و ممتد متعددی به شهرهای مجاور آناطولی کرده‌اند. این سخن بدان معناست که بهاءالدین بلافاصله توجه علاءالدین را به خود جلب نکرد، بلکه باید چند سالی را در شهر لارندهٔ نزدیک قونیه سپری می‌کرد تا پیروانی به هم رساند.

حامی پارسا

گرچه منابع قدیمی بیشتر به قصد نوشتن شرح احوال به موضوع می‌پردازند تا به منظور تاریخ‌نگاری، و از بهاءالدین تصویر فردی را نمایش می‌دهند که در سراسر دنیای اسلام مشهور بوده و به هر جا که می‌رفته گرامی و محترمش می‌داشته‌اند و آفرینش می‌خوانده‌اند، اما حقیقت بسیار نومیدکننده است. بهاءالدین - وقتی علاءالدین کیقباد او را می‌شناسد و خانوادهٔ ولد را در قونیه مستقر می‌سازد، مردی بوده که کمتر از هشتاد سال سن داشته - تا آن زمان اگر هم در بیرون از منزلگاه وَخش خود اعتباری داشته، چندان نبوده است (بن: *Mei,* 39-40). می‌دانیم که بهاءالدین در راه آناطولی، بر بغداد، دمشق و حلب بگذشته است. به‌گفتهٔ ابن‌شدّاد (۶۸۴-۶۱۲ / ۱۲۸۵-۱۲۱۶) معاصر مولانا جلال‌الدین، حلب بیست و یک مدرسه حنفی داشته؛ در دمشق که شهری بزرگ‌تر است، سی و چهار مدرسه بوده است.[۱۰] افزون بر این مدرسه‌ها، مسجدها و دارالحدیثها یا دارالقرآنهای بسیار زیادی وجود داشته که دارای مسند تدریسِ برخوردار از موقوفه بوده‌اند، و از رباطها یا زاویه‌های صوفیان، که در بسیاری از آنها همراه روشهای عرفانی، احکام شرع نیز تدریس می‌شده است، بگذریم (*Zia,* 15, 248; *MRC,* 10).

این نهاد آموزشی یعنی مدرسه، از خراسان به سوریه رسیده بود؛ در خراسان جنبش حمایت مالی از تدریس فقه اسلامی با بنیاد یافتن مدرسه‌ها آغاز شد، و در نتیجه مدرسان

شرق ایران اعتبار خاصی پیدا کردند. بیشتر مدرسه‌های حلب و دمشق در فاصلهٔ صدسالهٔ درگذشت صلاح‌الدین تا حملهٔ مغولان بنیاد یافت، و درست در همین زمان، بهاءالدین به جستجوی منصب برآمد. با این‌حال، نه یکی از این نهادهای آموزشی، سزاوار دیدند که بهاءالدین را منصب مدرس یا نایب مدرس دهند و نه مؤسسه‌های آموزشی بغداد. بنابراین، نباید به ادعای نویسندگان سرگذشت بهاءالدین که او را مفتی بلندآوازه‌ای می‌دانند، اعتنا کنیم. از قضا، بهاءالدین در سوریه، از جهت لقب سلطان‌العلماء، دست‌کم یک نفر رقیب داشت، که با بهاءالدین همروزگار اما از او کوچک‌تر بود؛ منظور عبدالعزیز بن عبدالسّلام سلمی دمشقی (۶۶۰-۵۷۷ / ۱۲۶۲-۱۱۸۱)، فقیه شافعی[۱۳۷] و مؤلف ترغیب اهل‌الاسلام فی سُکنیٰ الشام است (*Zia*, 175, 255, n.24). بهاءالدین در سراسر راه سفر به آناطولی در هیچ جا منصب خطیب یا واعظ نیافت، گرچه در عراق و سوریه شاید منصب موعظه کردن بدین سبب برایش دشوار بود که زبان مادری‌اش عربی نبود. بهاءالدین البته بر خواندن به زبان عربی تسلط کامل داشت، می‌توانست به آن زبان مطلب بنویسد و شاید هم می‌توانست به زبان رسمی عربی به سهولت گفت‌وگو کند، اما هماوردی با سخنگویان عرب‌زبان در وعظ و خطابت مطلب دیگری بود. بهاءالدین پس از زیارت خانهٔ خدا می‌توانست به ایران بازگردد - نه به خراسان، بلکه به جایی مانند تبریز یا شیراز. برعکس، چیزی او را وامی‌داشت تا بخت خود را در آسیای صغیر بیازماید، شاید امید به منصب مدرسی برای خودش یا پسرانش، شاید نوید ثبات سیاسی بیشتر، یا شاید هوای ترویج تعالیم اسلام در سرزمینی مرزی، که یونانیهای مسیحی و ارمنیها و قبایل ترکمان آنجا هنوز دین اسلام را نپذیرفته بودند یا به تکالیف اسلام عمل نمی‌کردند.

بنابراین، بهاءالدین به سیر و سیاحتی بی‌نصیب، در جستجوی وضعی شایستهٔ خطیبی عارف‌اندیشه، مانند آنکه سنایی یک سده پیش‌تر در دربار بهرامشاه غزنوی داشت، از این شهر به آن شهر سفر کرد. با آنکه طلب دانش از گهواره تا گور گاهی سبب می‌شد که حتی سالخوردگان، به امید دیدار و شنیدن سخن دانشمندان بزرگ روزگار، به سرزمینهای دور سفر کنند، بهاءالدین در بغداد، دمشق یا حتی حلب، که نام‌آورترین دانشمندان در آنجا می‌زیستند، طولانی توقف نکرد. بنابراین، لابد در جستجوی منصبی بوده است برای خودش و پسرانش که این منصب در سرزمینهای فارسی‌زبان سلجوقیان روم آسان‌تر به دست می‌آمد.

در رساله‌ای به نام تعلیم‌المتعلّم (شاگرد درس‌دادن)، که فقیه خراسانی حنفی‌مذهبِ

فارسی‌زبان، برهان‌الدین زرنوجی، آن را در سال ۵۹۹ / ۱۲۰۳، برای شاگردان مدرسه، نوشته (و بهاءالدین، بنابراین، به ظنّ قریب به یقین، با کتابش آشنایی داشته) از ابوحنیفه به این مضمون نقل‌قول شده که استفاده از دانش به قصد خودستایی یا کسب برتری اجتماعی گناه است. اما او منصب‌خواهی به قصد استوار داشتن حق، امر به معروف و نهی از منکر، را مجاز می‌داند (زر، ۲۶). بهاءالدین ولد بر این عقیده بود که پذیرفتن هدایا یا عطایا از کسی که «در دین شریعت بی شریعتی» می‌ورزد[۱۳۸] مانع قضای حق می‌شود (*اف*، ۲۰). با این وصف، یکی از حکایتهایی که افلاکی آورده، گرچه تمام افسانه است، نشان می‌دهد که شریعتمداران و عالمان پارسا، وقتی حکمرانان دنیا، که اغلب برای پرکردن صندوقهای خزانه به راههای خلاف شرع و اخلاق دست می‌زدند، منصبی به آنان تقدیم می‌کرده‌اند، خود را دودل می‌دیده‌اند. به گفتهٔ افلاکی (*اف*، ۱۸)، خلیفهٔ بغداد (افلاکی نامش را نمی‌آورد، اما شاید ناصرالدین الله – حک. ۶۲۲-۵۷۵ / ۱۲۲۵-۱۱۸۰ – باشد)[۱۳۹] ۳۰,۰۰۰ دینار مصری به بهاءالدین تقدیم می‌کند، و بهاءالدین بدان سبب که این پول حرام است آن را قبول نمی‌کند. خلیفه نه‌تنها پولش را از راههای مشکوک به دست می‌آرد، که «استماع آواز اوتارِ اغانی و مزمار» هم می‌کند و پیوسته باده می‌نوشد، (مُدْمِنِ مُدام). از نظر بهاءالدین، بهترین وضع، بی‌تردید، عبارت بوده از وجود حکمرانی که مایل به شنیدن و رواج دادن معارف او باشد، از شراب و دیگر کارهای خلاف تقوا بپرهیزد، و از دینداری و علم دین، مرجحاً مکتب حنفی و مرجحاً در ناحیه‌ای فارسی‌زبان، پاسداری کند و دامنه‌اش را بگسترد. بهاءالدین در چنین اوضاع و احوالی که کمال مطلوبش بوده، از قبول حمایت مالی امیران و کسب نفوذ و قدرت چندان هم گرفتار نگرانی وجدانی نمی‌شده است.

با این‌حال، رسیدن به چنین سازگاری آرامش‌بخشی میان امیر و خطیب به هیچ روی کار آسانی نبود. در اوائل سدهٔ هفتم/ سیزدهم، شهاب‌الدین عمر سهروردی (ف. ۶۳۲ / ۱۲۳۴)، که نقش مشاور روحانی و دینی خلیفه ناصر را در بغداد داشت، نمونه‌ای واقعی از رابطهٔ حکمران و صوفی، نیز توجیه نظری رابطهٔ خلافت را با انجمنهای جوانمردان (فتوّت) و صوفیان نمایش می‌دهد. سهروردی از جانب خلیفه، در سال ۶۱۶ / ۱۲۲۰، به قونیه سفر می‌کند تا تأیید و تصدیق کند که علاءالدین کیقباد اوّل سلطان سلجوقیان روم است. این کار موجب برپایی مراسم تشریفاتی بزرگی شد که همهٔ بزرگان، امیران، قاضیان، عالمان و صوفیان به دیدار سهروردی بدر روند و او را به قونیه درآورند (*اخبار*، ۶-۹۴). سهروردی، به هنگام بازگشت به بغداد، با نجم‌الدین دایه رازی (۶۵۴-۵۷۳ / ۱۲۵۶-۱۱۷۷) در

ملاطیه/ ملطیه دیدار کرد. با آنکه صوفیان معمولاً در پی همنشینی پادشهان نیستند، سهروردی معرفی‌نامه‌ای به نجم‌الدین داد و او را تشویق کرد تا در پی سلطان علاءالدین برخیزد، که او را پشتیبان عالمان دین و عارفان یافته است.

به واقع، نمی‌دانیم نجم‌الدین، که از حملهٔ مغول به ایران رو به روم پناه جسته، برای دیدار با سلطان و با صدرالدین قونوی و با مولانا جلال‌الدین رهسپار قونیه شده، که جامی چنین ادعا کرده است (*جنا*، ۴۳۵)، یا نه؛ (جلال‌الدین هفده‌ساله به احتمال، در این زمان، با پدرش در لارنده می‌زیسته نه در قونیه). اما نجم‌الدین خود حکایت می‌کند که نوشتن کتاب عرفانی‌اش، مرصادالعباد، را در پاییز سال ۶۱۸ / ۱۲۲۱ در قیصریه آغاز کرده است. او این کتاب را در سیواس، در رجب سال ۶۲۰ / ۳۱ ژوئیه ۱۲۲۳، به پایان رسانید و آن را به علاءالدین کیقباد تقدیم کرد. اما نجم‌الدین آن سپاس یا وفایی را که چشم داشت، ندید، و در سال ۶۲۱ / ۱۲۲۴ به ارزنجان رفت. در اینجا کوشید تا نظر ملک داوود منگوجاک حکمران ارزنجان (حک. ‎۶۲۴?-‎۶۱۵?) / ‎۱۲۲۷?-‎۱۲۱۸?) را جلب کند؛ ملک داوود پسر همان فخرالدین بهرامشاه است که همسرش، پیش‌تر، در آق‌شهر، حامی بهاءالدین شد.[۱۴۰] این کار را نجم‌الدین به این طریق کرد که با طرحی نو، به خلاصهٔ مرصادالعباد خود مطالبی بسیار اندک در شیوهٔ پادشاهی ایرانیان افزود (بیشترش را از نصیحةالملوک منسوب به غزّالی اقتباس کرد) و آن را با عنوانی دیگر، دوباره، به داوودشاه (‎۶۲۵? / ‎۱۲۲۸?) تقدیم داشت.[۱۴۱] نجم‌الدین دیار بیگانه با دین سلجوقیان روم را نکوهش می‌گوید که «در رستهٔ آن بازارها هر متاع را رواج دیدم الاّ متاع دین را، و هر مزوّر و ملبّس را خریدار یافتم الاّ اهل یقین را. ارباب شریعت و طریقت را بازار کاسد و بیع فاسد بود، اما اصحاب طبیعت و قیمت را قدر و قیمت می‌افزود. همه مهرهٔ خزفی می‌خریدند و به گوهر صدفی نمی‌نگریدند. کس ندیدم در آن دیار که مشک از پشک فرق کند، یا تمییز میان اهل صدق و زرق کند.»[۱۴۲] نجم‌الدین مردم آن سامان را جاهل و خدانشناس گفته، اما داوودشاه را البته ستایش کرده است. با این‌حال، چه به سبب ناآرامی سیاسی، چه بر اثر بی‌ثباتی شغلی، نجم‌الدین در اینجا هم خشنودی خاطر نیافت، در حدود سال ۶۲۲ / ۱۲۲۵ به بغداد بازگشت، و در آنجا پیش از آنکه از دنیا رود مرصادالعباد خود را به زبان عربی ترجمه کرد.[۱۱] مایر بر این تصوّر است که نجم‌الدین چون به زبان عربی کتاب نوشته بوده، برایش از بهاءالدین که هیچ کتابی به زبان عربی منشر نکرده، آسان‌تر بوده است که در سوریه یا در عراق منصب و حامی پیدا کند (*Mei*, 43).

سپهسالار (سپه، ۱۵) وقتی خانواده ولد را در قونیه قرار می‌دهد که جلال‌الدین

چهارده‌ساله است، یعنی درست سال ۶۱۸/ ۱۲۲۱. اما این تاریخ با ادعای افلاکی جور درنمی‌آید که گفته بهاءالدین دو سال پس از آمدن به قونیه مرده است. گزارشی که افلاکی به استناد سخن سلطان ولد روایت کرده حکایت از آن دارد که بهاءالدین، یک سال پس از آنکه به قونیه دعوت شده، امیر موسیٰ باز او را به لارنده دعوت کرده، و در آن وقت بوده که جلال‌الدین با گوهرخاتون ازدواج کرده و سلطان ولد آنجا به وجود آمده است (*اف*، ۳۰۳). این خبر ممکن است آن مغایرت را روشن کند - شاید بهاءالدین ابتدا در سال ۶۱۸ / ۱۲۲۱ به قونیه آمده، اما در سال ۶۱۹/ ۱۲۲۲ به لارنده بازگشته و هفت سال دیگر آنجا مانده باشد. با این حال، تا اندازه‌ای بعید به نظر می‌رسد که بهاءالدین، پس از آنکه سلطان او را به قونیه دعوت کرده، از آنجا به شهری مانند لارنده رفته باشد که نسبت به قونیه ولایت کوچک‌تری بوده است. اگر تصور کنیم که بهاءالدین بیشتر در طلب منصب به قونیه رفته است تا برای اجابت دعوت، باید بر این گمان رویم که او بار نخست، در سال ۶۱۸ / ۱۲۲۱ موفق نشد توجه سلطان را جلب کند و در پایتخت او منصبی به دست آرد. اما در لارنده حامی پیدا کرد، امیر موسیٰ.

به هر صورت، بهاءالدین مورد التفات علاءالدین کیقباد قرار گرفت و در سال ۶۲۶/ ۱۲۲۹ در تنها مدرسهٔ قونیه مستقر شد. در این زمان، پسرانش هنوز جوان و به‌ترتیب بیست‌وچهار و بیست‌ودو ساله بودند، و سِنّشان اقتضای آن را نداشت که خودشان بر مسند تدریس یا بر منبر خطابت بنشینند. ضروری به نظر نمی‌رسد همزبان با مایر بر این تصوّر رویم که بهاءالدین در این زمان از انجام نقش سرپرستی خانواده یا فعالیتهای آموزشی دست کشیده است. زرنوجی ما را حکایت می‌کند که شاگردان «دانشمندترین، پارساترین و مسن‌ترین فرد را به آموزگاری خود انتخاب می‌کردند» (تأکید از من است؛ زر، ۲۸). البته، ممکن است بپذیریم که تصمیم بهاءالدین به سکونت در قونیه دورنمای موفقیت آیندهٔ پسرانش را به روشنی نمایش می‌داد.

چنین تخمین زده‌اند که خانواده‌ای پنج‌نفری در نزدیکی سوریه عمدهٔ هزینه‌های ماهیانه‌شان برای مواد خوراکی، به استثنای لباس و منزل، حدود سی درهم بوده؛ شهریه و حقوق ماهیانه، در هر مدرسه مختلف بوده و به خصوصیات موقوفهٔ آن مؤسسهٔ آموزشی بستگی داشته؛ ارزش پول رایج، البته، در هر دوره‌ای، هر حکومتی و هر ناحیتی کم و زیاد می‌شده است. اما ارقام زیر، که ابن‌کثیر در قرن هشتم/ چهاردهم، نوشته، شاید حدّ میانگین را نشان دهد. مُدرّس، ماهی ۸۰ درهم؛ مؤذّن، ۳۰؛ شیخِ حدیث، ۳۰؛ مُعید، ۲۰؛ قاری

قرآن، ۲۰؛ شاگرد ۱۰ درهم می‌گرفت (Zia, 101-2, 233). مسجدهای سوریه نوعاً ناظر یا مدیر داشتند، خطیب داشتند برای خواندن خطبهٔ جمعه و برای درس‌دادن، و امام داشتند که نماز را امامت می‌کرد (Zia, 114). در اواخر قرن نهم/ پانزدهم، امام (و از قرار معلوم ناظر) مسجد دُلامیهٔ دمشق، ماهی یکصد دینار می‌گرفت (Zia, 233, n.285). بعضی از این منصبها با حجره و برخی شامل خوراک هم بوده است.

در قرن هشتم/ چهاردهم، ابن‌کثیر مدرسه‌های بسیاری را شرح می‌دهد دارای موقوفه که حمامها، بازارها و روستاها منبع درآمد آنها بوده است. مدرسه‌ای حنفی که جمال‌الدوله اقبال آن را در سال ۶۰۲/ ۱۲۰۶ بنیاد نهاد نیمی از روستا، یک‌سوم دو مزرعهٔ جداگانه، و بخشی از عواید یک معدن نمک وقف آن بود. مدرسهٔ الشّامیهَ الجُوّانیه، در سال ۶۲۷/ ۱۲۳۰ موقوفه‌ای داشت شامل یک روستا، و درصدی از دو روستای دیگر. شهریه (ماهیانه) مُدرّس ماهی ۱۳۰ درهم قید شده و ناظر (مدیر) مدرسه ده درصد تمام عایدیها را دریافت می‌کرده است. میزان عایدی کلی این موقوفه را می‌توان با این واقعیت سنجید که موقوفهٔ آن مدرسه صرف ۸۰۰ درهم را به خرید میوه و شیرینی برای جشنهای پانزدهم شعبان اختصاص داده است. اگر درآمد موقوفه افزایش می‌یافت وقفنامه به ناظر این مدرسه اجازه می‌داد که تعداد مدرّسها و دیگر منصبها را افزایش دهد. بنا بر گواهی ابن‌جبیر در اواخر قرن ششم/ دوازهم، نخستین موقوفه‌های مدارس حلب و دمشق در بسیاری موارد برای ساختن بناهای باشکوه بسنده بود (Zia, 156). اگر کیقباد خود شخصاً تأسیس مدرسهٔ التونپا را برای بهاءالدین تقبل کرده باشد، از آنجا که سلطان سرزمینهای سلجوقیان روم بوده، آن مدرسه موقوفه بسیار پرارزشی داشته است.

علاءالدین و حدود مُلک روحانی

آگاهی ما از تاریخ سیاسی ترکیهٔ پیش از عثمانیها به اندازهٔ آگاهی ما از جاها و دوره‌های دیگر دنیای اسلام نیست، و کسب اطلاعات بیشتر دربارهٔ رابطهٔ امیرنشینهای ترک با یکدیگر که به مسلمان شدن آسیای صغیر کمک کرد، سودمند است.[۱۲] شکست نهایی سپاه بیزانس (امپراطوری روم شرقی) در سال ۴۶۳/ ۱۰۷۱، در مانزیکرت (Manzikert)، به سکونت افراد قبایل ترک در آسیای صغیر انجامید. قلج ارسلان[۱۴۳] در طول تقریباً چهل سال حکمروائی، که مطابق است با زمان حکومت صلیبیها و صلاح‌الدین ایوبی در سوریه، آن قبایل ترک را در قالب مملکتی سامان داد که نظام ازهم‌گسسته‌ای داشت. وقتی قلج‌ارسلان

در سال ۵۸۸ / ۱۱۹۲ از دنیا برفت، پسرانش با یکدیگر به جنگ برخاستند، اما کیخسرو اول سرانجام قدرت را یکپارچه در دست خود گرفت و در سال ۶۰۱ / ۱۲۰۵ بر قونیه تسلط یافت. نام شاهی او و جانشینانش نشان از شکوه پادشاهان پیش از اسلام ایران دارد، و حاکی از آن است که سلجوقیان آناطولی، گرچه اصلشان ترک بود، آگاهانه، فرهنگ و سنّتهای شاهان ایرانی را سرمشق خود قرار می‌دادند. ترکان سلجوقی که جای پادشاهان ایران‌دوست سامانی و غزنوی را در شرق ایران گرفتند، به یاری وزیران ایرانی خود، آگاهانه، به کسب آداب پادشاهی ایرانیان پرداختند. برای آموزش دادن آداب دربار ایرانیان پیش از اسلام به نخستین حکمرانان ترک سلجوقی بود که خواجه نظام‌الملک کتاب مشهور خود را دربارهٔ تدابیر سلطنت، به نام سیاستنامه، نوشت؛ (این کتاب به سیرالملوك نیز مشهور است) تا آنکه آنان ازروی اعتقاد تاج ایران را بر سر بگذارند. طوایف ترکمان که به سوی غرب پخش می‌شدند و سرزمینهای جدید را، دست‌کم به صورت ظاهری به‌نام سلجوقیان، فتح می‌کردند، زبان، فرهنگ و آداب حکومت راندن ایرانیان را از خود به جا می‌گذاشتند. اما عموم مردمانی که سرزمینشان را در حوالی شهر قدیم بوزنطه / بیزانس[۱۴۴] فتح کردند، در اصل از نژاد ارمنی و یونانی بودند، دین مسیحی داشتند و پیشه‌شان کشاورزی بود. با این‌حال، این شهرهای کوچک و بزرگ شامل افراد قبایل ترکمان، ترکها و ایرانیان شهرنشین می‌شد، که بسیاریشان از مغولان گریخته بودند.

پس از آنکه کیخسرو در ذی‌حجّه ۶۰۷ / ماه مه ۱۲۱۱ بمرد، پسر ارشدش، عزّالدین کیکاووس اول (حک. ۶۱۶-۶۰۷ / ۱۲۱۹-۱۲۱۱) بر تخت سلطنت نشست. وی موفق شد حکومت سلجوقیان روم را به سوی شمال تا سینوپ بر کنار دریای سیاه برساند و در این حال، با یونانیان سیاست مسالمت در پیش گیرد. عزّالدین کیکاووس با بهرام‌شاه، حکمران منگوجاک ارزنجان روابط پسندیده‌ای برقرار کرد، اما از روی بی‌خردی به‌الظاهر در حلب حمله برد و در سال ۶۱۵ / ۱۲۱۸، حدود ایامی که بهاءالدین و خانوادهٔ ولد به آق‌شهر درآمدند، سخت شکست خورد.

کیکاووس اول در سال ۶۱۶ / ۱۲۱۹ بمرد و برادرش علاءالدین کیقباد اول به‌قدرت رسید. علاءالدین کیقباد (۶۳۴-۶۱۶ / ۱۲۳۷-۱۲۱۹)، چنان‌که ابن بی‌بی می‌گوید، در همهٔ رشته‌های دانش تبحّر داشت؛ شاید از نخوت خالی نبود، اما بخشنده و سیاستمداری شایسته بود (*اخبار*، ۴-۹۱)؛ سیاستنامهٔ خواجه نظام‌الملک را خوانده و دو تن از حامیان معماری و ادب و هنر، یعنی محمود غزنوی و قابوس بن وشمگیر را سرمشق خویش ساخته

بود. علاءالدین، نه‌تنها در امور سیاسی بی‌مانند بوده، بلکه کتاب اخلاقی و عرفانی کیمیای سعادت غزّالی را نیز خوانده بوده (*اخبار*، ۹۴) و به‌گفتهٔ یکی از فرماندهانش، جلال‌الدین قره‌طای، به پیروی از پند پارسایان، شب کم می‌خوابید که گفته‌اند «قُمِ اللَّیْلَ الّا قَلیلاً»، شب بخسبید، اما اندک (سورهٔ ۷۳، آیهٔ ۲)، وکامروایی خود را از آن می‌دانست. کیقباد پیروی از آیین حنفی را واجب می‌شمرد، مگر در مسئلهٔ نماز صبح، که موافق آیین شافعی عمل می‌کرد (*اخبار*، ۹۳).

با این حال، تمایلات دینی و اخلاقی علاءالدین کیقباد اول مانع از آن نبود که با تهوّر، به لشکرکشی و نبرد و کشورگشایی نپردازد. بین سالهای ۶۱۸ / ۱۲۲۱ و ۶۲۲ / ۱۲۲۵، سواحل آناطولی را یکسره تا سوریه فتح کرد، و پس از آن متوجه شمال شد، و در آنجا سلجوقیها ناحیهٔ کریمه[۱۴۵] (Crimea) را گرفتند، که تا سال ۶۳۶ / ۱۲۳۹ در دست داشتند. کیقباد اول، برای آسانی بازرگانی در طول راههایی که به اروپا و به ایران می‌رفت قلعه‌های بسیار بساخت دارای کاروان‌سرا. افراد قبایل ترکمان را در کوههای توروسِ کیلیکیه[۱۴۶] سکونت داد، کاخهایی از اموال گرجیان بستاند و با زنی گرجی از وارثان ایشان ازدواج کرد، قلمرو داوودشاه، حکمران منگوجاک ارزنجان، و ناحیهٔ ارزنةالرّوم را به‌پادشاهی خود پیوست.

علاءالدین کیقبادِ اول که پادشاهی خود را از سوی شرق تا قلمرو منگوجاکیان و ارتقیان[۱۴۷] گسترش داد، با جلال‌الدین خوارزمشاه، پسر سلطان محمد خوارزمشاه کینه‌جوی قدیم و خراسانی بهاءالدین، رویاروی آمد. جلال‌الدین خوارزمشاه، که بر اثر تعقیب یورشگران مغول از خراسان بگریخته بود، در سالِ ۶۲۲ / ۱۲۲۵ به آذربایجان رسید، گرجستان را در سال ۶۲۳ / ۱۲۲۶ گرفت، و در روز ۱۴ ذی‌قعده سال ۶۲۳ / ۷ نوامبر ۱۲۲۶ شهرِ اخلاط را درِ شرقِ ترکیه به محاصره درآورد، اما موفق نشد آن را تا جمادی‌الاخر سال ۶۲۸ / آوریل ۱۲۳۰، از کف ایّوبیان[۱۴۸] برباید. این کار سبب شد تا اشرف، حاکم ایّوبی دمشق، با علاءالدین کیقباد در آناطولی لشکرهای خود به‌هم پیوندند، و به‌یاری یکدیگر خوارزمشاه را در نزدیکی ارزنجان، به روز ۲۸ رمضان ۶۲۷ / ۱۰ اوت ۱۲۳۰ شکست دهند. علاءالدین کیقباد از این فرصت استفاده کرد و امیر سلجوقی ارزنةالرّوم را برکنار کرد و مرزهای حکومت خود را بر سوی شرق امتداد داد. اما پیوند مصلحتی او با ایّوبیان سرانجام به تلخی گرایید و کامل در سال ۶۳۰ / ۱۲۳۳ به قلمرو سلجوقیان یورش برد. کیقباد پیروزمندانه او را پس راند، اما چند سال بود که مغولان، گاهی با همدستی سلاطین بعدی

سلجوقی یا وزیران آنان، دست‌اندازی به آناطولی سلجوقیان را آغاز کرده بودند. مولانا جلال‌الدین شیوهٔ رفتار معین‌الدین پروانه با مغولان را نیک به رشتهٔ سخن کشیده است (فیه، مقالهٔ اول، ص ۵-۴).

سلجوقیان، با ثروت حاصل از فروش کالای تجملی به اروپا، قادر بودند که شهرهای باشکوه بسازند و شاعران، معماران، آموزگاران علوم دینی و عرفانی ایرانی و ترک را در سایهٔ حمایت خود بگیرند. علاءالدین ساختمانهای بسیار بساخت، از جمله قصری در قیصریه - به نام کیقبادیه (ح. ۶۲۳-۶۲۱/ ۱۲۲۶-۱۲۲۴) - و در آنجا به بازدید لشکر می‌پرداخت، و اغلب در آنجا می‌ماند، و در سال ۶۳۴/ ۱۲۳۷ در آنجا بمرد. سلجوقیان آناطولی مدرسه‌ها و مسجدها و مقبره‌های بسیار بنا کردند، و برای اثبات دینداری خود از علماء حمایت می‌کردند، و به آنان مجال می‌دادند تا مسیحیان یونانی و ارمنی تبعهٔ سلجوقیان و همچنین ترکمانهایی را که به‌طور کامل اسلام نیاورده بودند، موعظه گویند و آنان را به دین اسلام درآورند. مثلاً، در سیواس، در سال ۵۹۲/ ۱۱۹۶، مسجد آدینه ساختند و کیکاووس اول در سال ۶۱۴/ ۱۲۱۷ مجموعه‌ای برآورد شامل بیمارستان، مدرسه و مقبره، که آن را مدرسهٔ شِفائیه خواندند. علاءالدین زود پس از تسخیر سینوپ، مسجد و مدرسه‌ای در آنجا بساخت، و مسجدی هم در آدالیه/ انطالیه بنا کرد. دخترش، خداوند خاتون، مدرسهٔ شیفته منارهلی را در ارزنةالرّوم به سال ۶۵۱/ ۱۲۵۳ بنا نهاد. سلطانان بعدی سلجوقی، به‌خصوص وزیرانشان، به ساختن مسجد و مدرسه، که اغلب شامل آرامگاه خانوادگی بود، ادامه دادند.

مدرسه ساختن، چنان‌که دیدیم، از خراسان آغاز شد، و در زمان خواجه نظام‌الملک وزیر ملکشاه سلجوقی صورتی نظام‌مند گرفت. ایّوبیان مدرسه‌سازی را تازه شروع کرده بودند، و در قرن ششم/ دوازدهم صدها مدرسه در سوریه بنا شد. ایجاد آرامگاه خانوادگی در داخل مدرسه تضمین می‌کرد که شاگردان و مدرسان مدرسه‌ای که فردی آن را وقف کرده بود، همیشه در دعاهای خود از او یاد کنند. جذاب‌ترین شیوهٔ مسلمانی برای مردمان تابع حکومت آناطولی (مانند هند و جاهای دیگر) معلوم شد که طریق تصوف است: افزون بر خانقاهها، مدرسه‌ها نیز اغلب از آموزگاران عرفان‌اندیش حمایت می‌کردند. مدرسهٔ التونپای قونیه که بهاءالدین در آنجا منصب و مقام یافت، گرچه درست نمی‌دانیم چه منصبی داشت و چه درس می‌داد، احتمالاً چنین مکانی بوده است. از آنجا که سلجوقیان شاعران و اندیشه‌ورانی عارف چون مولانا جلال‌الدین بلخی، ابن‌عربی،

صدرالدین قونوی، عراقی و یونس اِمره[۱۴۹] را به چشم التفات می‌نگریستند، شگفت نیست که بهاءالدین به تدریس دروسی مرکب از عرفان، اخلاق و فقه اسلامی در قونیه پرداخته باشد.[۱۳]

درگذشت بهاءالدین

به گفتهٔ افلاکی (*اف*، ۳۲-۵۶)، بهاءالدین چاشتگاه روز جمعه هجدهم ماه ربیع‌الآخر سال ۶۲۸ / ۲۳ فوریهٔ سال ۱۲۳۱ از دنیا رفت و در آن وقت شاید کم از هشتاد سال (یا به تقویم قمری ۸۲ سال) عمر داشت. توجه داشته باشید که افلاکی از روزهای هفته جمعه را نوشته، حال آنکه ۲۳ فوریه به روز یکشنبه می‌افتد. افلاکی همچنین از زبان سلطان ولد جمله‌ای را نقل می‌کند حاکی از آنکه پدربزرگش، بهاءالدین، روز مرگ هشتاد و پنج ساله بوده (*اف*، ۴۱) که سخنی است دور از دقّت. حسن ئوزوئوندر (Özönder) بیان می‌کند که بهاءالدین را در باغ علاءالدین کیقباد به خاک سپردند و به فرمان علاءالدین بر سنگ قبرش عباراتی حک کردند که او را صدر شریعت و مُحیی سنّت، سلطان علماء و مفتی شرق و غرب وصف می‌کند (Tür, 13، نیز، بن: *گلم*، ۴۲۸؛ کتیبهٔ سلطان‌العلماء).

سلطان ولد آخرین روزهای زندگی بهاءالدین را به این شیوه شرح می‌دهد:

بعد دو سال از قضای خدا / سر به بالین نهاد او ز عَنا
شاه شد از عَنای او محزون / هیچ از این غصه‌اش نماند سکون
آمد و شَست پیش او گریان / با دو چشم پرآب و دل بریان
گفت: «این رنج هم از او زایل / شود ار هست حق به ما مایل
گر شود نیک، بعد از این، سلطان / او بود، من شوم رهیش از جان»...
چون بدیدیش هر زمان سلطان / باز کردی اعاده آن پیمان
شه چو گشتی روانه سوی سرا / او [بهاءالدین] بگفتی به حاضران که «هلا،
اگر این مرد راست می‌گوید / از خدا بودِ ما همی جوید
وقت رحلت رسیده است مرا / رفت خواهم از این جهان فنا
ز آنکه گر من شوم بظاهر نیز / پادشاه، این جهان شود ناچیز
همه عالم شوند مست خدا / همه چون من روند بی سر و پا
همه از کارها فرو مانند / همه حیران عشق هو مانند
حالت جمله چون چنین گردد / عشقشان دائماً قرین گردد

نشــود یافتــه خــورش، پوشــش　　خلــق ماننــد جمــله از کوشش...
پس یقین شــد که رفت خواهم من　　تــا نگــردد خــراب عــالمِ تــن.»
خــود همــان بــود ناگــه از دنیــا　　نقــل فــرمــود جــانــبِ عقبا
چــون بهــاء ولــد نمــود رحیــل　　شــد ز دنیــا به ســوی ربِّ جلیــل
در جنازه‌ش چو روز رستــاخیــز　　مرد و زن گشتــه اشک خونیــن ریز
نــار در شهــر قــونیــه افتــاد　　از غمــش ســوخت بنــده و آزاد
علمــا ســر برهنــه و میــران　　جمــله پیش جنــازه با سلطــان
هیــچ در قــونیــه نمــانــد کسی　　از زن و مــرد و از شــریف و خسی
که نشــد حاضــر اندر آن مــاتم؛　　چــون کنــم شــرح آن؟ کز آن مــاتم
شــه ز غــم هفت روز بــر ننشســت　　دلِ چون شیشــه‌اش ز درد شکست
هفتــه‌ای خــوان نهــاد در جــامع　　تــا بخــوردند قــانــع و طــامع
مــالهــا بخــش کــرد بــر فقــرا　　جهــت عُــرسِ آن شــه والا
روز و شب در فــراقش افغــان کرد　　از دو چشم اشک و خون دُر افشان کرد
تعزیه چــون تمــام شــد، پس از آن　　خلــق جمــع آمدند، پیــر و جــوان
همه کردند رو به فرزندش [جلال‌الدین]　　کــه: «تویی در جمــال مــانـنــدش
بعــد از این دست مــا و دامــن تو　　همــه بنهــاده‌ایــم ســوی تــو رو
شــاه ما زین سپس تو خــواهی بود　　از تو خواهیم جمله مایه و ســود.»

(سوا، ۳-۱۹۲)

زندگی روحانی بهاءالدین ولد

اشتغال خاطر بهاءالدین «به حضرت حق‌تعالی، قربت و ملاقات و مشاهده و مکاشفه و اطلاع بر اسرار الهی» [۱۵۰]، حتی از نظر خوانندگان سطحی‌نگر کتاب معارف هم دور نمی‌تواند ماند. جالب‌تر از آن نیز استعداد بهاءالدین است در مشاهدهٔ واقعه‌های عارفانه‌ای که تقریباً برون از عالم صورت، کیفیت تداعی و توالی معانی، سیر نفس در عالم خیال و حتی تلاشی حواس ظاهری را داراست. بهاءالدین به شرح واقعه‌هایی می‌پردازد که خود را ضمن آن در هوا ایستاده می‌بیند، طول عمر افراد را پیشگویی می‌کند، رنگها، مایعات و اجسام را در درون خود و بدون دخالت خود و دیگر چیزها جاری می‌بیند، و گاهی با پروردگار چنان سخن می‌کند که یکی با دوستی. بنا بر آنچه که مناقب‌نامه‌نویسان می‌خواهند باور کنیم، جلال‌الدین از تمایلات عارفانهٔ پدرش آگاهی نداشت تا آنکه برهان‌الدین او را با

این تمایلات آشنا ساخت. با عنایت به مشغولی خاطر بهاءالدین به صفای دل، حضور حق‌تعالی، و رؤیاهای مکرری که می‌دیده، بسیار بعید به‌نظر می‌رسد که جلال‌الدین از تفکرات عارفانهٔ پدرش بی‌خبر مانده باشد. بخشی از دلایل عزیمت این خانواده از خراسان و زیارت خانهٔ خدا در حقیقت سلوک بود برای تزکیهٔ دل از وابستگیهای دنیا و زندگانی را باز وقف استکمال جان کردن، مانند آنکه اوحدالدین کرمانی برای انجامش پای در راه نهاد، پیش از آنکه مرید رکن‌الدین سَجّاسی شود[۱۵۱] (*اوحد*، ۳-۵).

بهاءالدین بر این عقیده بود که ادراکات او، و «ادراکات در همهٔ خلقان، از آنِ الله باشد» (*بهاء*، ۱، ۱۲۷). جلال‌الدین در زمان کودکی اغلب پدر خود را می‌دیده که ایستاده و پی‌درپی الله الله می‌گفته است. از قراری که افلاکی (۳۱۱) این مطلب را حکایت می‌کند، وقتی که بهاءالدین از خـواندن این نام پروردگار زبانش خسته می‌شده، دهانش باز مانده و لبش نمی‌جنبیـده، «اما از اندرون سینـه‌اش آواز الله الله» می‌آمـده است.[۱۵۲] بهاءالدین با نظر دوختن بر کلمهٔ قرآنی الله، که غیر از دیگر کلماتی است که در زبان عربی و فارسی اغلب برای الله به‌کار می‌رود، همهٔ حوادثی را که در اطرافش اتفاق می‌افتاده به افعال خداوند نسبت می‌داده است. بهاءالدین روح انسان (نَفْس) را (چنان‌که فقه‌اللغه کلمـات عربی و عبـری نشان می‌دهد) نَفَس الله می‌دانسته، اما بر شیوهٔ کهن مانوی و ایرانی، نیز می‌پنداشته است که «روحها نورهای الله اند که به کالبـد و جسمهای کثیف محبـوس گشته‌اند و یا گویی پرتو الله است که در زوایای اجسام افتاده است.»[۱۵۳] از این‌رو، بهاءالدین روحهای ما را چنین مجسم می‌کند که برای پیوستن با حق‌تعالی از عالم ماده می‌گریزند (روحها همچنین به الله پیوندند) (*بهاء*، ۱، ۳۲۱).

مولانا جلال‌الدین در فیه مافیه از بهاءالدین حکایت می‌کند که:

> روزی اصحاب او را مستغرق یافتند. وقت نماز رسید. بعضی مریدان آواز دادند مولانا [بهاءالدین] را که وقت نماز است. مولانا به گفتِ ایشان التفات نکرد. ایشان برخاستند و به نماز مشغول شدند. دو مرید موافقت شیخ کردند و به نماز نه‌استادند. یکی از آن مریدان که در نماز بود، خواجگی‌نام، به چشم سِرّ به وی عیان بنمودند که جملهٔ اصحاب که در نماز بودند، با امام پشتشان به قبله بود، و آن دو مرید که موافقت شیخ کرده بودند رویشان به قبله بود، زیراکه شیـخ چون از ما و من بگـذشت و اویی او فنا شد و نماند و در نور حق مستهلک شد که «مُوتُوا قَبلَ اَنْ تَمُوتوا»،[۱۵۴] اکنون او نور حق شده است (فیه، ۱۲).

مولانا جلال‌الدین برای ما حکایت می‌کند که:

هر که پشت به نور حق کند و روی به دیوار آورد، قطعاً پشت به قبله کرده باشد، زیرا که او جان قبله بوده است (*همان‌جا*).

این حکایت کوتاه مجال سخن شنیدن از مولانا جلال‌الدین را دربارهٔ پدر خودش به ما می‌دهد: مولانا را، غیرمستقیم، نور خدا و کعبه واقعی وصف می‌کند. مولانا جلال‌الدین هنگامی که نام پدر خود را در این حکایت، مستقیم، به میان می‌کشد، چنان‌که در یکی از نسخ خطی فیه مافیه آمده، او را «مولانا سلطان‌العلماء قطب‌العالم بهاءالحق والدین قَدَّسَ الله سِرَّهُ آلعَظیم» خطاب می‌کند. به هیچ روی غیرمعمول نیست اگر این‌گونه عبارتهای تکریم‌آمیز در پیوسته با نام صوفیان دورهٔ میانه بیاید، و حتی در مقام مقایسه با القابی که جلال‌الدین بر شمس می‌نهد، نیز، غریب نیست. اما نسخهٔ خطی دیگری از فیه مافیه بهاءالدین را از زبان مولانا جلال‌الدین، بسیار بی‌پیرایه و بی‌تکلف، صرفاً بهاءالدین ولد، «قَدَّس الله سِرّه» معرفی می‌کند.

معارف بهاءالدین

بهاءالدین، مانند بسیاری از عالمان و امامان حدیث که در مسجدها و مدرسه‌ها درس می‌دادند، هرگز کتابی منتشر نکرد[۱۵۵] (*Zia*, 173). با آنکه جانشینان و مریدان جلال‌الدین در قونیه مجموعه‌ای از یادداشتهای روزانه و تعالیم مولانا بهاءالدین بلخی را محفوظ داشته بودند، بیشتر عرفان‌اندیشان و صوفیان ایران از آن بی‌خبر بودند (*بهاء*، ۱، ب). جلال‌الدین بلخی قطعاً از این مجموعه آگاهی داشته، چون در مثوی گاهی سخنان پدرش را به بیانی دیگر نقل می‌کند (فب، ۳۳؛ *بها*، ۱، یب ـ کط).[۱۵۶] افلاکی حکایاتی را می‌آورد که نشان می‌دهد جلال‌الدین معارف پدر خود را مطالعه (*اف*، ۹۳، ۶۵۲) یا استنساخ و تقریر می‌کرده است (فب، ۳۲). سپهسالار (سپه، ۱۱۹) بیان می‌دارد که برهان‌الدین نخست کتاب معارف بهاءالدین را بر مولانا جلال‌الدین بیاموخت و آن را «هزار نوبت» بر مولانا جلال‌الدین «اعادت» کرد؛ پس از آن، شمس‌الدین مولانا جلال‌الدین را از مطالعهٔ کتاب پدر منع کرد (*اف*، ۶۲۳).

پیروان بهاءالدین، به گفتهٔ سپهسالار (۲۱–۲۰)، مجالس و مواعظ او را که در میان جمع می‌گفت می‌نوشتند، و سپهسالار از جهت مثال بخشی مفصّل از آن را نقل کرده که به همان

صورت در معارف بهاء ولد هم آمده است (*بهاء*، ۱، ۲-۱). افلاکی (۱۲، ۳۳، ۹۳) تأیید می‌کند که چنین کتابی در زمان او وجود داشته و سه جا از معارف به اسم یاد می‌کند.[۱۵۷] نسخه‌ای خطی شامل بخش اول این کتاب که شخصی به نام خداداد مولوی قونوی در ماه صفر سال ۹۵۶ (ماه مارس سال ۱۵۴۹) آن را استنساخ کرده است، نخست در اواسط دهۀ ۱۳۰۰ شمسی / ۱۹۲۰ توجه دانشمندان را به خود جلب کرد. دیری نگذشت که نسخه‌های خطی دیگر، از جمله متنی دارای ۲۷۸ برگ متوسط حاوی بخش دوم و سوم آن کتاب پیدا شد؛ این نسخه که در کتابخانۀ دانشگاه استانبول به دست آمد در بهار سال ۹۹۴ / ۱۵۸۶ نوشته شده است. نسخه‌ای متعلق به کتابخانۀ ایاصوفیا که در پاییز سال ۷۴۷ / ۱۳۴۶ نوشته شده است کهن‌ترین و قابل اعتمادترین نسخه از کار درآمد، اما کامل‌ترین نسخه نبود (*بهاء*، ۱، الف ـ ج، لط، م، ما). نسخۀ چاپی متن فارسی معارف سرانجام در بهمن‌ماه سال ۱۳۳۳ش منتشر شد، اما پس از به دست آمدن نسخۀ خطی دیگری که در موزۀ مولانا در قونیه (به شمارۀ ۲۱۱۶) نگه‌داری می‌شد، مجلّدی دومین در آذرماه ۱۳۳۸ ش بر آن افزوده گردید. این مجلّد حاوی بخشهایی از متن کتاب معارف است که پیش از آن ناشناخته بود. کتاب‌شناسی این دورۀ دوجلدی چنین است:

بهاء ولد، *معارف: مجموعۀ مواعظ و سخنان سلطان‌العلماء بهاءالدین*، محمد بن حسین خطیبی بلخی، مشهور به بهاء ولد. به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر (تهران، ادارۀ کل انطباعات وزارت فرهنگ، ۱۳۳۳ و ۱۳۳۸ شمسی؛ تجدیدچاپ، تهران: طهوری، ۱۳۵۲).

این نسخۀ چاپی نسخۀ نهایی معارف بهاء ولد نیست، زیرا نسخۀ خطی ایاصوفیه چندان دیر به دست آمد که فرصت مقابله و تلفیق کامل آن با متن انتقادی چاپ‌شده از دست رفته بود. فروزانفر گمان کرده که مجلّد دوم (بخش چهارم) معارف چاپ او شامل بخش اصلی یا جزء قدیمی‌تر آن متن است،[۱۵۸] اما سعی نکرد که بخشهای اصلی گوناگون را به صورت اثری واحد تصحیح کند. افزون بر این، فروزانفر، پس از آن، نسخۀ خطی دیگری یافت که تاریخش ۱۰۰۵ق بود (در تملک فریدون نافذ اوزلوق) و شامل بخشهای دیگری از متن معارف بهاءالدین و همراه متن معارف برهان‌الدین. این نسخۀ خطی نیز اطلاعاتی را دربارۀ بهاءالدین به دست می‌دهد که پیش از این نادانسته بود (بر، ک ـ کا). بنابراین، نسخه‌ای چاپی از معارف بهاءالدین لازم است که به طور کامل مقابله شده باشد.

یکی از نسخ خطی موجود تاریخش به روزگار زندگانی بهاءالدین می‌رسد، و از روی تصحیحات و حواشی آن ممکن است به این نتیجه برسیم که خود مؤلف آن را نوشته است، اما سپهسالار تلویحاً می‌گوید که مریدانش آن را جمع آورده‌اند (سپه، ۲۱-۲۰). مایر نظرش این است که مولانا جلال‌الدین شاید همین نسخهٔ خطی را خوانده باشد، اما پاره‌ای (برابر با *بهاء*، ۱، ۲۱۹) که سید برهان‌الدین محقق در کتاب خود (نیز موسوم به معارف، بر، ۸۰-۶۷) نقل کرده از این نسخهٔ قونیه نیست (*Mei*, 2-3, 5, 426). بنابراین چنین پیداست که نسخ خطی گوناگون معارف مراحل مختلف این کتاب را نمایش می‌دهند، که از آن‌جمله است حواشی یا فصلهای حاوی خاطرات روزانه‌ای که خود بهاءالدین نوشته، همراه با بخشهای اصلی دیگری که از آن حواشی استفاده کرده، اما همچنین شامل مطالبی است الحاقی (شاید حواشی مریدانش باشد) که از یک یا چند مأخذ به آن افزوده شده است. بر رغم سرگذشتِ انتقال درهم‌پیچیدهٔ این متن، ماهیت این اثر، نه صورت تنظیم‌یافتهٔ آن، قریب به یقین، اندیشه‌ها و سخنان بهاءالدین را نمایش می‌دهد (فب، ۳۳؛ *Mei*, 5).

مجموعهٔ مقالات بهاءالدین معارف نامیده می‌شود، به معنای دانش و بینش عارفانه، اما این کلمه بیشتر حالت توصیف دارد تا صورت عنوان کتاب (بن: *اف*، ۳۳)؛ این مجموعه، نه‌تنها برای شناختن اندیشه‌های بهاءالدین، که برای آگاهی یافتن از سرگذشت خانوادهٔ ولد و نخستین تأثیراتی که بر اندیشهٔ مولانا جلال‌الدین گذاشته، مهم‌ترین منبع را به وجود آورده است. معارف شرح زندگی عبادی و آداب روحانی بهاءالدین را، شامل حالات تفکر و مراقبه، اعترافها، رؤیاها و تحقق معانی، فراهم آورده، و همچنین مشتمل است بر شرح برخی از مجالس درس یا موعظه‌ها و نصایح او، اما دارای حالتی خصوصی و حتی محرمانه است. منظور بهاءالدین از این اثر انتشار همگانی آن نبوده، بلکه این کتاب شرح سوانح روحانی اوست، و قسمی از مطالبی را نشان می‌دهد که بسیاری از صوفیان در بیان حالات خود می‌نوشتند - یک نوع دفتر شرح روز به روز وقایع روحانی - برخی صوفیان روز به روز آنچه را می‌گفتند، می‌نوشتند و می‌دیدند نکته به نکته به صورت دفتر شرح وقایع روزانه ضبط می‌کردند و این یادداشتهای روزانه را در اواخر شامگاه دوباره از نظر می‌گذراندند تا شرح مستمر کارها و سوانح زندگی روحانی خود را محفوظ بدارند. شیخ سیف‌الدین باخرزی[۱۵۹] چنین روزنامه‌ای را می‌نوشت و در آن «حرکات و سکنات جمیع عمر» را پنهانی می‌نوشت. اما این نوشته‌ها خاطرات روحانی خصوصی بود و به قصد استفادهٔ همگانی به قلم نمی‌آمد. بسیاری از صوفیان «رغبتی به تألیف و تصنیف نشان نمی‌دادند»، زیرا اسرار طریقت را

نمی‌شد از کتاب آموخت (*موحد*، ۴-۱۰۳). عنوان فرعی‌ای که فروزانفر بر کتاب معارف بهاءالدین نهاده، «مجموعهٔ مواعظ و سخنان سلطان‌العلماء بهاءالدین»، بنابراین، تا اندازه‌ای گمراه‌کننده است.

وقایع تاریخی‌ای که در این کتاب از آنها یاد شده است ما را به این نتیجه می‌رساند که زمان نوشتن بخشهایی از معارف بهاءالدین را سالهای ۶۰۷-۵۹۶ / ۱۲۱۱-۱۲۰۰ بدانیم؛ با این‌حال، برخی قسمتها به واقع ممکن است زودتر از آن، حتی متعلق به حدود سال ۵۸۶ / ۱۱۹۰، باشد که مؤلفش به سن چهل رسیده است (*بهاء*، ۱، ۴۰). محبوبِ سِراج به این نتیجه می‌رسد که *معارف* پس از آن تصنیف شد که خانوادهٔ ولد به سوی غرب مهاجرت کردند،[۱۴] اما مایر شاهدی برای پذیرفتن این سخن نیافته است (*Mei*, 6). نسخهٔ خطی قونیه، اساس مجلّد دوم چاپ فروزانفر، محدود به سالهای ۶۰۸-۶۰۵ / ۱۰-۱۲۰۸ است (*بهاء*، ۲، ی). بهاءالدین در برخی قسمتها تاریخ را صریح می‌آورد، از جمله در فصل ۲۲۷، که آن را چند روز پس از اول رمضان سال ۶۰۰ نوشته است (*بهاء*، ۱، ۵-۳۵۴).

فروزانفر را «حُسن عبارت» که در کتاب معارف بهاءالدین می‌بیند، بسیار خوش می‌آید (*فب*، ۳۳) و آن را «یکی از بهترین نثرهای شاعرانه» زبان فارسی می‌خواند. سِراج (ص ۵۱، منقول در *Mei*, 8، ش ۴۳) لطافت سخن بهاءالدین را به حافظ، سعدی و مولانا جلال‌الدین مانند می‌کند. بخشی از این سخنان را به جهت جانبداری گویندهٔ مصحح و متخصص از موضوع خاص مورد تحقیق و مطالعهٔ خود می‌توان نپذیرفت، اما صداقت، بدیهت سخن و روایت بی‌تأمل و اندیشهٔ بهاءالدین به راستی مسحورکننده و گرامی‌داشتنی است، با این‌حال، مشاهداتی که او آنها را توصیف می‌کند و خاسته از سیر نفس او در عالم خیال است، شگفت‌آور به نظر می‌رسد.

تعالیم بهاءالدین

با آنکه بهاءالدین به هیچ آیین یا طریقت صوفیانه‌ای اعتقاد نبست، اشتغال ذهنی، یا حتی می‌توان گفت دل‌مشغولی او به امور روحانی و معنوی بر کسب اوصاف الهی و تقرّب حق متمرکز بود. این کار، در چشم بهاءالدین، به معنای خواندن قرآن و تفکر کردن در قرآن است، زیرا آدمی با خواندن قرآن روح را در برابر خطاها و آفتها قوی می‌سازد[۱۶۰] (*بهاء*، ۱، ۶-۳۶۵).

فروزانفر (*بهاء*، ۱، یدـکط) فهرستی را ارائه داده است شامل تقریباً بیست قطعه که

مشابهتهای مثنوی جلال‌الدین با معارف بهاءالدین را نمایش می‌دهد. در واقع، کمتر مطلبی در معارف هست که جلال‌الدین آن را در شعر یا نثر خود مطرح نکرده باشد (زرین ج، ۲۷۴). درست است که جلال‌الدین تعالیم پدر را از سیر تا پیاز به زبان خود بازمی‌گوید، اما به قول مایر (*Mei*, 5) این دو نفر شخصیتهای بسیار متفاوتی هستند. مولانا جلال‌الدین را باید، تا اندازهٔ بسیار زیاد، آموزگاری بزرگ دانست، زیرا نه‌تنها آگاهانه کوشید تا اندیشه‌هایش را تقریر و به‌صورت کتاب منتشر سازد، بلکه رسانهٔ شعر و تمثیل را برای انتقال اندیشه‌های خود برگزید. با این وصف، آشنا شدن با برخی مفاهیم ذهنی بهاءالدین درک ما را از تعالیم جلال‌الدین افزایش می‌بخشد. خلاصه‌ای کوتاه از نظرات بهاءالدین را که در معارف او آمده است در زیر می‌آوریم.

تمایل به شعر و شاعری

گرچه بهاءالدین هیچ مجموعهٔ شعری از خود برجا نگذاشته، کتاب معارف او حاوی حدود سی بیت شعر است که به‌صورت پراکنده نقل شده، برخی به زبان عربی و برخی به فارسی، که برخی از آنها از شاعران مشهور است. بقیه ابیات ظاهراً یا سرودهٔ خود او یا ابیاتی است که از زبان دیگران شنیده است. نظر ما بر قسمت اول است، زیرا بهاءالدین در چندین جا اشاره می‌کند که «بیتهای بسیار» در ثنای پروردگار سروده است (*بهاء*، ۱، ۳۹۲) یا خود را در ثنا گفتن پروردگار به عاشقی مانند می‌کند که بیتهای بی‌شمار، «صد هزار بیت»، برای معشوق خویش گفته باشد (*بهاء*، ۱، ۱۶): در واقع، بهاءالدین بر این عقیده است که ستایش زیبایی و چشم و روی و ابروی معشوق، همه و همه، نتیجه‌اش «حمدِ الله»، ستایش پروردگار است.

گسستن از تعلقات

بهاءالدین به مردم می‌گوید که نباید اجازه دهند خس و خاشاک بی‌ارزش دنیا (دانشمندان، و شهرها و لشکریان و سلاطین را در این شمار می‌آورد) دلشان را فراگیرد و آنان را از مؤانست با حق‌تعالی و ذکر آن‌جهانی بازدارد (*بهاء*، ۲، ۱۳۳). بهاءالدین «تنور خشت‌پزان» را می‌بیند و در آتش آن می‌نگرد که چگونه هر چیز را نخست سیاه می‌کند و سپس آن را به شعلهٔ خود سرخ و آنگاه سفید می‌گرداند؛ بهاءالدین اینها را به مراحل تزکیهٔ روح تشبیه می‌کند. در آتش محبت حق‌تعالی ناپاکیها و کدورتهای آدمی می‌سوزد و از بین می‌رود؛ این آتش نخست

آدمی را غمگین و سیاه‌روی می‌سازد، سپس او را به وجد می‌آورد و مانند ذغالی سرخ و گداخته می‌کند تا آنکه سرانجام نورانی‌اش می‌سازد و جاودانه سفیدش می‌گرداند، سفید همچون نور موسی، محمد (ص) و دیگر انبیاء (*بهاء*، ۱، ۳۸۱).

پارسایی و پرستش

قرآن بشارت می‌دهد که حضور حق‌تعالی در عالم جان ما ساری است: «ما به او از رگ جان نزدیک‌تریم»[۱۶۱] و «خداوند هر جا که باشید با شماست.»[۱۶۲] علماء و عرفای مسلمان دربارهٔ معنا و فحوای این سخنان که خبر از معیّت حق‌تعالی می‌دهد، پیش از بهاءالدین، بسیار گفتگو کرده‌اند. بهاءالدین جانب آن عارفانی را می‌گیرد که بیشتر از دیدگاه علم اخلاق و دینداری دربارهٔ این مسئله سخن گفته‌اند و کوشیده‌اند از راه شناخت حادثات پی برند که آدمی چگونه می‌تواند قرب الهی را بهتر بفهمد و درک کند (از جمله، *بهاء*، ۱، ۳۷۲). اگر «پرده‌های غفلت» از چشم برگیریم بهشتِ حضور خداوند را همه جا بر گرد خود مشاهده کنیم (*بهاء*، ۱، ۴-۱۶۳). اگر روح ما تزکیه یابد و چشم بصیرت ما بینا شود، ما نیز خدا را، مانند موسی، بر طور سینا ببینیم (*بهاء*، ۱، ۱۴۰). همهٔ ذرات وجود به راستی فعلشان از اثر حضور خداوند است که عالم را پر کرده و در همه جا ساری است و به ندای او پاسخ می‌گویند. بهاءالدین چنین احساس می‌کند که حق‌تعالی او را می‌فرماید تا به قرآن و معنی آن مشغول باشد:

> گفتم ای الله من هر زمان به چه مشغول شوم؟ الله الهام داد که هر زمانی به حرف قرآن مشغول باش و همهٔ عالم را معنی آن یک حرف دان از قرآن (*بهاء*، ۱، ۳۳).

ریتر دینداری و طریق عرفانی بهاءالدین را بر سبیل اهل رضا، زیبایی‌پرستی و خودپسندی توصیف کرده،[۱۵] اما مایر (*Mei*, 11) عقیده دارد که این توصیف نقشی غلط را ازشیوهٔ زندگی دینی بهاءالدین ترسیم می‌کند. مایر، خود، نظرات بهاءالدین را دربارهٔ حضور خداوند، با نقل سخنانی از آثار قدیم متکلمان و صوفیان، سخت ژرف خلاصه کرده است، که همه‌اش برای شناختن زمینهٔ نظرات بهاءالدین بسیار به ما کمک می‌کند.

بهاءالدین ولد اغلب وقتها ادراک خود از حق‌تعالیٰ را با حالاتی آمیخته به هیبت، محبّت و ترس بیان می‌کند، که بیش از هر چیز به صورت روشهای سه‌گانهٔ عبادی – تعظیم حق، مشاهده حق و تزکیهٔ نفس – پدیدار می‌شود. عشق بهاءالدین به حق‌تعالیٰ و مشاهداتش او را

به حال خوشی برمی‌آورد. اغلب از «مزه» سخن می‌گوید، که کلمه‌ای است فارسی برابر کلمهٔ عربی «ذوق» که متداول‌تر است و در رساله‌های صوفیان به چشم می‌خورد، و به معنای مشاهدهٔ بی‌واسطهٔ عالم معنا و مقابل استدلال کردن دربارهٔ آن است. منظور بهاءالدین از «مزه»، همچنین، احساس سرخوشی یا استعداد به جنب‌وجوش آمدن از زندگی و شگفتیهای آفرینش پروردگار، ادراک ژرف و پذیرفتگاری آنهاست.

بهاءالدین، مانند بسیاری صوفیان پیش از خود، بر اثر انگیزه‌ها یا اشارت گوناگون، خاصه محبت و بیم و امید به خداوند تقرّب پیدا می‌کند. هریک از این حالات و تمایلات آدمی را به پرستش، «تعظیم» و «اجلال» حق‌تعالیٰ می‌کشاند (بن: *Mei,* 85-91). بهاءالدین خود می‌گوید: «تو تعظیم الله را به جای آر تا الله همهٔ کارهای تو را تازه دارد»، و در نتیجه «چون فصل بهار همهٔ اجزای تو سبزهٔ تر و تازه و گلستان لطیف معانی پدید آرد» (*بهاء*، ۱،۱۶۳). آدمی باید این تعظیم را از راه تفکر به خداوند و تزکیهٔ نفس دون به جای آرد. روشی که بهاءالدین برای این‌کار می‌پسندید، به‌ظاهر، خواندن قرآن و ژرف اندیشیدن در معنی آیات قرآن است. بهاءالدین معنی اصلی قرآن را به صورت ذیل خلاصه می‌کند:

> من همهٔ قرآن را تتبّع کردم؛ حاصل معنی هر آیتی و هر قصه‌ای این یافتم که: ای بنده از غیر من ببُر که آنچه از غیر یابی از من بِه یابی، بی منت خلق، و آنها خود که از من یابی از هیچ کس نیابی؛ و ای به من پیوسته! پیوسته‌تر شو! «اَلصَّلٰوةُ اِتِّصالٌ بِالله، و الزَّکٰوةِ اِتِّصالٌ بِالله وَ الصَّوْمُ اِتِّصالٌ بِالله.» این انواع اتّصالات است، از هر اتّصالی مزه‌ای، چنان‌که پهلوی معشوق نشینی مزه‌ای، سر در کنار او نهی مزه‌ای، خواه اول، قرآن مطالعه کن، خواه آخر؛ قرآن این است که: ای ز من شکسته! با من پیوند! که «مٰا اُبِیْنَ مِنَ الْحَیِّ فَهُوَ مَیِّتٌ.» (= هرکه از زنده بگسلد مرده باشد) (*بهاء*، ۱، ۲۱۹).

بعدها خواهیم دید که پیروی از پیمبر (ص) (تبعیّت) چسان برای پیوستن با حق‌تعالی نزد جلال‌الدین و شمس‌الدین به صورت محور اصلی طلب درآمد.

رساله‌ها و محاضرات پیشین مکتب تصوف، به‌طور یقین، بر قرآن خواندن بهاءالدین تأثیر داشته، اما او مانند دیگر صوفیان خراسان، به آداب مرسوم دین بسیار بیشتر توجه می‌کرده است. رسیدن به استنباطی تجربی، فردی و حتی شهودی برتر از شرح و بسط معارفی است که اساس آن را هر آیین نظام‌مند یا هر قال و مقالی، خواه بحث دربارهٔ تفسیر قرآن و فلسفه و فقه و خواه هر چیز دیگر، تشکیل دهد. بدیهی است که بهاءالدین خلق را، افزون بر نماز و قرائت قرآن، به رعایت احکام شرع موعظه می‌کرد، اما چنین به‌نظر

نمی‌رسد که شریعت مقوله‌ای مستکفی و تنها بنیاد اخلاقی‌ای باشد که برای تقرب هوشیارانه و آرزومندانه به خداوند او را به سوی خود کشیده باشد.

زندگی خانوادگی و فرزندان

بهاءالدین گاهی چنین احساس می‌کند که پیوستگی، تکفّل مسئولیت و محبت به همسران و فرزندان او را ازکارهای بسیار دشوار روحانی و معنوی که می خواهد انجام دهد، بازمی‌دارد. با خود می‌گوید که «خوارزمشاه ترک خان و مان و بچگان گرفته است تا مُلکی می‌تواند گرفتن و جملهٔ تجّار بلکه انبیاء علیهم‌السلام» (*بهاء*، ۲، ۱۵۶). اما، بسیار مانند پدران امروزی، نگران است که وقتی به کار خود مشغول است از کودکانش غافل بماند - با این وصف، دل‌نگران است که کودکانش پیوسته او را از رسیدن به هر چیزی دور سازند (*بهاء*، ۲، ۱۰۹):

> هر ساعتی، چون خروش بچه‌ای از میان بچگان شنیدمی، گفتمی: آه تا چه بلا رسید به بچه‌ام؟ می‌گفتم اگر عمر در غصّه ایشان کنم، من ضایع می‌شوم، و اگر پاس خود می‌دارم، ایشان ضایع می‌شوند!»

اما به نظر نمی‌رسد که بهاءالدین با زنان مجلس بحث مسائل الهی و روحانی برگزارکرده و به آنان اجازه داده باشد که پای درس و وعظ او بنشینند، به این ترتیب شاید راهی جسته باشد تا همزمان به زندگی خانوادگی‌اش برسد و کارش را هم انجام دهد.

علم

علم دو نوع است. ما علم قراردادی یا مرسوم (علم رسمی) را به منظور خطابت و تبلیغ، وعظ و نصیحت، قضاوت دربارهٔ مسائل شرعی و از این قبیل کسب می‌کنیم. اما، این علم رسمی تنها ما را تا میانهٔ راه می‌رساند، حال آنکه علم حقایق پایان‌کار طلب را نگرد و کوشد وکوشد تا به مقصود رسد. این علم حقیقت از اثر لطف حق در آدمی پدید آید و از آنکه او گزیدهٔ حق باشد. هر که را از غیب این علم دادند رستگار است و هر که از این علم بی‌بهره ماند الهامش از عالم غیب نرسد (*بهاء*، ۱، ۳۸۱).

اختیـار

بهاء ولد، ظاهراً، در این قضیه پر مجادلهٔ الهیات اسلامی و آراء سیاسی، نظر بر حالت میانهٔ آن دارد، و مکتب ماتُریدی دارای تفکر حنفی را در مسئلهٔ اختیار در اندیشه دارد.[۱۶۳] آدمی باید

اقدام به عمل کند و در این دنیا به نتایج عمل خود دست یابد چنان‌که گویی دارای اختیار است. با این وصف، باید تسلیم سرنوشت و ناتوانی و بی‌اختیاری خویش در برابر خداوند باشد.

هستی‌شناسی عارفانه

بهاءالدین و پسرش وحدت وجودی نیستند، اما اغلب دنیا را به الفاظ و تعابیری وصف می‌کنند که با توحید مدرسی ناسازگار است.[۱۶] بهاءالدین و جلال‌الدین به‌جای آنکه ربوبیّتی مجسّم و مشبّه به انسان را فوق و ورای عالم بنشانند و در عین حال او را با مخلوق خود انباز سازند، حضور خداوند را ساری در عالم نقش می‌کنند. مایر (*Mei*, 436) تصور بهاءالدین را از نسبت خداوند با مخلوق خود چنین خلاصه می‌کند که بی‌مکان است و حضورش توصیف‌ناپذیر (معیّت و همراهی)؛ او خداوند را به همهٔ موجودات روحانی، ذهنی و جسمانی نزدیک می‌بیند. خداوند، از نظر هستی‌شناسی، همیشه همراه آدمی است، آفریدگار ماست، و در اندیشه و ادراک ماست.

این تصور با تجسّم خداوند فعال و مشهوری که قرآن بیان می‌کند مغایر و منافی نیست، بلکه توجه ما را بر حضور خداوند در عالم صنع متمرکز می‌سازد، پس توجه مؤمنان را به هر سویی که روی کنند، بر خداوند معطوف می‌دارد. با این حال، نباید به غلط تصور کنیم که، بنابراین، خدا در میان عالم ماده وجود دارد؛ «الله ورای هر موجودی است» (*بهاء*، ۱، ۱۷۹). همان‌گونه که بهاءالدین می‌گوید (*بهاء*، ۱، ۳۶۰): از روح من و صُنع الله در روحِ من «تا آنجا که حضرت الله است مسافت دورِ دور است.»

از نگاه بهاءالدین، خداوند بی‌مکان است. در فصلی از معارف (۱، ۲۴۵) بهاءالدین مشاجرهٔ خود با ملحدی دهری را شرح می‌دهد که می‌پرسد «خدا کجاست؟» بهاءالدین توضیح می‌دهد که «این سؤال فاسد است... همچنان‌که گویی بیاض چگونه سوادی بود؟» اهمیت خالقیت پروردگار نه در آفرینش عالم خلق، بلکه روح رسانیدن، رزق دادن و استمرار آن عالم خلق است (*بهاء*، ۱، ۳۸۰):

> گویی کالبدها و کوهها و زمینها و آسمانها و ابرها و بارانها و آبها و بادها و میوه‌ها وکالبدهای حیوانات همه چون زنجیر در یکدیگر افکنده و روحها از ورای این موجودات در عالم دیگر فرو آمده و الله از ورای این موجودات گویی در این موجودات می‌دمیدی و از حقایق روح و شادی و غم و اندوه و تضرّع و قهر می‌رساند، چنان‌که کسی در شاخی و صوری می‌دمد تا آن روح با کسی می‌رساند.

بهاءالدین در ادامهٔ این سخن توضیح می‌دهد که:

هر خیالِ صورتِ نغزی و هر سَماعی و غیر آن از خیالات، همه در میان موجودات است که به حقایق می‌رساند.... این همه موجوداتِ مسلسل لبّیک آمدی از الله که مر بندگان را می‌گوید لَبَّیْکَ عَبْدِیْ.... این موجوداتِ مسلسل سخن الله است که با حقایق می‌گوید. پس همه روز الله سخن می‌گوید با حقایق و دست تربیت بر سر ایشان فرو می‌آرد. الّا آنکه اولیاء آگاه‌اند از این سخنان و تربیت و عوام غافل و نمی‌شنوند و در گوش نمی‌آرند.... این موجوداتِ مسلسل که چون پرده‌هاست نرم گشته مر انبیا را... تا همه چیزها به عین بدیدند و این پرده‌ها دریده گشت پیش چشم ایشان تا بهشت و دوزخ و غیر آن همه را بدیدند (*بهاء*، ۱، ۳۸۰).

در جای دیگر، بهاءالدین ترکیب صور خاکی را به ترکیب کلمات و ساختارهای نحوی مانند می‌کند. عالم خلق، همه، از امر خداوند که گفت «کن» به وجود آمد، «پس همهٔ عالم سخن باشد که به یک کن هست شده است.» چون سخن خداوند به این خوشی و دلربایی است اندر صورتهای نغزی که در این دنیا نمایان می‌سازد، بنگر «تا ذات او چگونه باشد» (*بهاء*، ۱، ۲۵). نشان این اندیشه را، باز، می‌توان در قرآن جست: «آسمانهای هفتگانه و زمین و هرکه در آنهاست برای او تسبیح می‌گویند؛ و هیچ چیز نیست مگر آنکه شاکرانه او را تسبیح می‌گوید، ولی شما تسبیح آنان را درنمی‌یابید»[۱۶۴] (قرآن، سورهٔ ۱۷، آیهٔ ۴۴).

بهاءالدین، بنابراین، همه روزه به این سخنهای خداوند گوش می‌نهد و به این صورتهای سخن که خدا آفریده است می‌نگرد، زیرا پایهٔ خودشناسی یا «مَنی» آدمی در نیروی تمیز و ادراک، در «مزه‌ها و خوشیها»ی اوست. اینها نه از وجود مادی جسمانی، بلکه از سخن مستمر خداوند پدید می‌آید، چنان‌که عقل و آگاهی انسان در حقیقت ناشی از خداوند است (*بهاء*، ۱، ۲۵): «الله کیست؟ آن که این معانی صُنع اوست» و بنابراین باید همهٔ اندیشهٔ خود را به او مشغول داریم.

در اصل، بهاءالدین، مانند اشعریان، در کلام قائل به جزء لایتجزی (ذرّه) است؛ بر اساس این قول خداوند هر «جزو» از هستی را نو به نو ایجاد می‌کند. بهاءالدین گاهی بر اثر حال مشاهدت، اجزای کالبد خویش را مانند عواملی کوچک توصیف می‌کند که از عالم غیب به آنها حیات و عقل عطا می‌شود؛ و هم‌آواز با دیگر اجزای هستی، همه فرمانبردار خدایند، مست و سرخوش غرقهٔ در عشق حق‌اند (*بهاء*، ۱، ۲۹).

بهاءالدین افسانه‌ای

استمرار حضور گروهی از افراد مقیم در زیارتگاه پیر یا ولی و مدرسه‌ها و خانقاههایی که گاهی در اطراف آنها ایجاد می‌شد، همچنین انتشار آداب و قواعدی که معارف باطنی و نگرشی احترام‌آمیز را نسبت به مشایخ بنیان‌گذار آن ترویج می‌کرد، طبیعتاً شرح‌حالی آمیخته به افسانه و حتی کرامت را برای آنان به‌وجود می‌آورد. سلطان ولد، در ابتدانامه خود، که در آن بهاءالدین را به صوفیان پیشین مانند می‌سازد، پیشاپیش، اسباب ماوراءالطبیعی ساختن او را فراهم می‌آورد. این امر طبیعتاً سبب می‌شود تا او زندگی نیای خود را بر اساس مقتضیات مناقب‌نامه‌نویسی به شرح درآورد.[۱۷]

بدین سبب که شاگردش، برهان‌الدین ترمذی، و فرزندش، جلال‌الدین بلخی، اطلاعاتی بسیار اندک دربارهٔ بهاءالدین فراهم آورده‌اند، گزارش کوتاه سلطان ولد (*سوا*، ۹۳-۱۸۷) کهن‌ترین تصویر منسجم از او را در اختیار ما قرار می‌دهد. هالهٔ نوری الهی که چهرهٔ بهاءالدینِ انسان را، پیش از همه درگزارش نوه‌اش، در ابهام فرومی‌بَرد، در وقایع‌نامهٔ سپهسالار (سپه، ۲۱-۱۰) و در مناقب‌العارفین افلاکی (*اف*، ۵۵-۷) بسیار چشم‌سوزتر می‌درخشد. نویسندگان دورهٔ پس از آنها، مانند جامی، دولتشاه و امین احمد رازی، به جاودانه ساختن تصویری عارفانه از بهاءالدین و جلال‌الدین پرداخته باشند یا نه، با تکرار حکایتهای مناقب‌نامه‌نویسان پیش از خود، به‌طور قطع، شهرت همگانی و آمیخته به کرامات آنان را قوت بخشیده یا افزون ساخته‌اند. تا چندین دهه، دانشمندان تا اندازه‌ای بسیار از روی خوش‌باوری بر این گزارشها اعتماد کردند. از این رو، این افسانه‌ها را به همان شیوه بازگفتند، و لحنی احترام‌آمیز به آنها بخشیدند.

ویژگی نمایان تصویر افسانه‌سان بهاءالدینِ مناقب‌نامه‌نویسان، شهرت او به عالم دین و فقیه و مفتی است. با آنکه بهاءالدین شاید به‌راستی در وَخش یا حتی در بلخ یا سمرقند شهرتی پیدا کرده باشد، بیش از این، به عالمی دینی یا چهره‌ای معروف همگان، همچنان‌که کوشیدم نشان دهم، نامدار نبوده است. هیچ نامی از بهاءالدین ولد در منابع روزگار او، مانند کتب تراجم احوال و تذکره‌ها یا آثار عالمان دینی دیگر، چون فخرالدین رازی، نیامده است. منابع بسیار متأخر صرفاً به مناسبت فرزند مشهورش، جلال‌الدین، وصف او را می‌آورند، نه به صورت چهره‌ای مستقل. نوشته‌های خود بهاءالدین، معارف، هرگز در میان اکثر خوانندگان دورهٔ میانه انتشار نیافت و بنابراین، او نتوانست شهرت مؤلف پیدا کند.

شاگردان و مریدان بهاءالدین، پیوند خانوادگی بهاءالدین را به خلیفهٔ اول، ابوبکر، رسانده‌اند (سپه، ۹؛ *اف*، ۷؛ *جنا*، ۴۵۷؛ *دولت*، ۲۱۳). این امر، به احتمال، ناشی از اشتباه خودسرانه‌ای است که دربارهٔ جدهٔ پدری او، دختر ابوبکر سرخسی، فقیه مشهور (ف ۴۸۳ / ۱۰۹۰) صورت گرفته است.[۱۶۵] کامل‌ترین شجره‌نامه‌ای که برای این خانواده نوشته شده تنها تا شش هفت نسل قبل ادامه یافته و امکان ندارد که به ابوبکر، صحابه و خلیفهٔ اول پیمبر (ص)، برسد که دو سال پس از پیمبر (ص)، در سال ۱۳ / ۶۳۴، از دنیا رفت (فب، ۶-۵، ش ۳). افزون بر این، تبار ابوبکر، اگر درزمان حیات بهاءالدین بخشی از اطلاعات مربوط به خاندان او می‌بود، انتظار داشتیم که مایهٔ مباهات و قدرت و اعتبار قرار گیرد، حال آنکه، نه در نوشته‌های بهاءالدین از آن یاد شده و نه در آثار مولانا جلال‌الدین و نه در سنگ‌نوشته‌های مرقد آنان نامی از آن رفته است. ذکر این اصل و نسب تصوری در برخی از نسخ خطی کهن‌ترین سرگذشت‌نامه‌ای که از مآخذ ماست، ابتدانامه سلطان ولد، آمده (*سوا*، ۱۸۷)، اما گلپینارلی حدس زده که یکی از نسّاخان متأخر این سخنان را بر اساس گفته افلاکی (*اف*، ۸) یا سپهسالار (سپه، ۹) در ابتدانامه افزوده است.[۱۸] چنین باشد یا نباشد، دیدیم که سلطان ولد چگونه دربارهٔ بسیاری از واقعیتهای مربوط به پدربزرگ خود خطا رفته یا آنها را ندیده گرفته است.

احمد افلاکی (*اف*، ۹-۷) ادعا می‌کند که مادر بهاءالدین دختر علاءالدین محمد خوارزمشاه (حک. ۶۱۷-۵۹۶) بوده، و او را عموی جلال‌الدین محمد خوارزمشاه توصیف کرده است. جامی نیز همین را می‌گوید (*جنا*، ۴۵۸)، اما از نظر ترتیب زمانی امکان‌پذیر نیست (فب، ۷)، و در هر صورت، تصویر مادر بهاءالدین که از اظهارات او پدید می‌آید با اصل و نسب داشتن از شاه سازگاری ندارد (*Mei*, 45). افزون بر این، پیوند چهره‌های مذهبی با خاندان پادشاهان در سنّت مناقب‌نامه‌نویسی ایران (از جمله، زناشویی آخرین شاهزاده‌خانمهای ساسانی با خاندان علوی) معنی نمادین دارد و بنابراین باید آن را با تردید بسیار نگریست.

مناقب‌نامه‌نویسان، بر همین شیوه، با قاطعیّت نسب روحانی بهاءالدین را به صوفیان مشهور می‌رسانند. افلاکی (*اف*، ۹۹۸) و سپهسالار (سپه، ۹) او را، از طریق پدربزرگش، با احمد غزّالی (ف ۵۲۰)،[۱۶۶] برادر کوچک‌تر ابوحامد غزّالی که مشهورتر است، پیوند می‌دهند، و جامی (*جنا*، ۴۵۷) این نظر را بازمی‌گوید که «بعضی گفته‌اند او به صحبت شیخ نجم‌الدین کبری (ف ۶۱۷) رسیده و از خلفای وی» بوده است. هیچ یک از این دو نسبت،

چه به صراحت یا به اشارت، در نوشته‌های بهاءالدین، مولانا جلال‌الدین، یا سلطان ولد مورد تأیید قرار نمی‌گیرد؛ این واقعه، خودش، قریب به یقین، نافی امکان خود است. از ملاقات با عطار و رؤیای معجزه‌آمیز مربوط به لقب «سلطان‌العلماء» پیش از این سخن گفتیم. گرچه وقتی ژرف‌تر و دقیق‌تر می‌نگریم این نقش افسانه‌ای بهاءالدین چونان سراب و خیالی واهی از میانه می‌رود، اما تصویری بر اساس کتاب معارف پدید می‌آید از عارفی رازبین و مست حق که تنها در دهۀ هفتاد زندگی دامنۀ شهرتش گسترش یافت - این تصویر کمتر از آن نقش جالب توجه و شگفت‌انگیز نیست.

مولانا جلال‌الدین بر مسند می‌نشیند

جلال‌الدین در روز ششم ربیع‌الاول سال ۶۰۴، برابر با سی‌ام سپتامبر سال ۱۲۰۷، به دنیا آمد. به یقین نمی‌دانیم که مادر او و زنان خانواده با بهاءالدین در وَخش زندگی می‌کردند یا نه؛ اما از آنجا که بهاءالدین چند سالی در آنجا در خانه‌ای سکونت داشت، محتمل می‌نماید که زنها هم در آنجا بوده‌اند، و مولانا جلال‌الدین نیز، بنابراین، در وَخش به دنیا آمده باشد. اما در سال ۶۰۹، این خانواده، احتمالاً، به سبب آشوبهای سیاسی این ناحیه و تسلط خوارزمشاه بر نواحی اطراف بلخ، راهی سمرقند شدند. افلاکی (*اف*، ۱۶، ۹۹۴) گزارشی را بازمی‌گوید به این مضمون که در وقت هجرت آنان از خراسان مولانا جلال‌الدین پنج ساله بود و برادرش، علاءالدین، هفت‌ساله. این گزارش زمانی زودتر از سال ۶۰۹ را به نظر ما می‌آورد. با این حال، احتمال می‌رود که این خبر اشارت کند به عزیمت این خانواده از وَخش به قصد سمرقند، نه مهاجرت از خراسان به سوی غرب. بر مبنای تاریخ ۶۱۳ که افلاکی آن را زمان ورود خانوادۀ ولد به شهر ملاطیه گفته (و اساس محکمی به‌تنهایی ندارد)، من تخمین زده‌ام که خانوادۀ ولد در بهار یا تابستان سال ۶۱۳، که مولانا جلال‌الدین هشت‌ساله بوده، خراسان را ترک گفته‌اند.

جلال‌الدین خردسال (که هنوز او را مولانا نمی‌خواندند) شاید در طول سفر، قبل از رسیدن به بغداد، نه‌ساله شده، و دهمین زادروز او در آناطولی، پس از انجام سفر زیارتی مکّه، فرارسیده باشد. جلال‌الدین، پس از آنکه پدرش مدتی در آق‌شهر تدریس کرد، چهارده-پانزده ساله بود که خانواده‌اش راهی لارنده شدند و او بقیه سالهای دهۀ دوم عمر را در آنجا سپری کرد، و مادرش در همان‌جا از دنیا رفت. جلال‌الدین به سال ۶۲۱، در هفده‌سالگی (*اف*، ۴۸) با گوهرخاتون، که پدرش همراه آنان سفر می‌کرد یا دست‌کم آنان را

از سمرقند می‌شناخت، ازدواج کرد (امکان ندارد که این دختر و جلال‌الدین از کودکی با هم نامزده شده باشند). به احتمال قوی، جلال‌الدین به مجلس درس پدر خود حاضر می‌شده و در کنار او می‌نشسته است. در هنگامی که، به سال ۶۲۶، این خانواده را دعوت کردند تا در قونیه مسکن گزینند، جلال‌الدین دو پسر داشت، سلطان ولد و علاءالدین، که یکی از آنان در سال ۶۲۳ به دنیا آمد (در هیچ جا گفته نشده که آنها دوقلو بوده‌اند، بنابراین می‌پذیریم که هر دو در آن سال به دنیا نیامده‌اند). وقتی که بهاءالدین به سال ۶۲۸، پس از دو سال تدریس در قونیه، از دنیا رفت، جلال‌الدین بیست و چهار سال سن داشت (*اف*، ۴۸) و هفت سال از ازدواجش می‌گذشت.

سلطان ولد می‌گوید (*سوا*، ۱۹۳) که «شَه» جلال‌الدین بلخی به خواهش مریدان، پیر و جوان، که او را وارث مقام روحانی پدرش می‌دانستند، بر جای بهاءالدین نشست. به‌گفتهٔ هفت اقلیم، اما، به خواست سلطان علاءالدین بود که جلال‌الدین بر مسند پدر تکیه زد (*IqL*,65). براون نظرش این است که خواستهٔ بهاءالدین بوده تا جلال‌الدین بر مسند او بنشیند (*BLH*, 2:438).

مولانا جلال‌الدین، مانند پدرش، «زاهد و دانا» بود و «سَرور و شاه جملهٔ علماء» و بدین صفات از دیگران ممتاز. مانند پدر فتوا می‌نوشت و بساط جهل را به علم خود چنان درپیچید که «مفتی شرق و غرب گشت» (*سوا*، ۱۹۴). بنابراین، به نظر می‌رسد که بهاءالدین فرزند خود را فقه آموخته، یا کسی دیگر (شاید قاضی قونیه؟) را گفته باشد تا به او این علم بیاموزد. سلطان ولد تقریباً شانزده‌ساله بود که شمس‌الدبن به این شهر آمد؛ افلاکی حکایت می‌کند که سلطان ولد کنار پدر خود می‌نشست و «اغلب مردم ایشان را برادران پنداشتندی» (*اف*، ۲۶؛ مولانا جلال‌الدین در این زمان سی‌وهفت ساله بود). بنابراین، بعید نیست که اطلاعات سلطان ولد دربارهٔ کارهایی که مولانا جلال‌الدین در این ایام انجام می‌داده بی‌واسطه به ما رسیده باشد. هرچند که می‌توانیم ادعاهای سلطان ولد را دربارهٔ شهرت عالمگیر پدرش به مفتی‌بودن اغراق پنداریم و باور نکنیم، اما چنانچه مولانا جلال‌الدین حتی یک فتوا هم نوشته باشد، به‌ناگزیر اجازهٔ تدریس و فتوا دادن (افتاء) دربارهٔ مسائل فقهی را در دست داشته است. جلال‌الدین، البته، در سنینی بوده است که نزد پدر خود، افزون بر قرآن، علم فقه آموخته، بر مقدمات مباحث فقهی احاطه پیدا کرده باشد.

دروس دورهٔ فقه در هر مدرسه‌ای با مدرسهٔ دیگر بسیار تفاوت می‌کرد و بستگی داشت به خواست واقف و علائق خاص استادی که در هر زمان کرسی تدریس مدرسه را دراختیار

داشت (*MRC*, 84). با این‌حال، مباحث عمدهٔ آموزشی در مدرسه‌های زمان مولانا، نوعاً، حول رسائل فقهی مذهب خاصی، که منشور وقف بر آن صراحت داشت (معمولاً شافعی یا حنفی در ایران، سوریه و آسیای صغیر)، دور می‌زد. دورهٔ دروس در بعضی مدرسه‌ها متنوع‌تر، و شامل دستور زبان، تفسیر قرآن و حدیث بود؛ اما فراگرفتن پاره‌ای از اینها هم برای تحصیل علم فقه ضروری به‌شمار می‌رفت. معمولاً، کسی تا اصول فقه را کامل نمی‌آموخت تحصیل خود را برای خواندن علم کلام ادامه نمی‌داد (بن: *MRC*, 80ff). مثالی از دروسی را که مؤسسه‌ای آموزشی در اواسط قرن چهارم ارائه می‌داد در مدرسهٔ بیهقی نیشابور می‌بینیم که سه جلسهٔ مختلف درسی را در سه وقت مختلف روز برگزار می‌کرد: یک مجلس برای درس فقه، یک مجلس برای حدیث و یک سخنرانی همگانی برای وعظ و تبلیغ. برخی مدرسه‌ها عمدتاً اختصاص به تحصیل احادیث نبوی داشتند، اما این‌گونه مؤسسه‌های آموزشی معمولاً ملقب به دارالسّنه یا دارالحدیث بودند، و چون‌که علم حدیث موافق مذهب خاصی تدریس نمی‌شد، مدرسه مخصوص تدریس حدیث بیشتر از مدرسهٔ فقه شاگردان وابسته به قاطبهٔ مذاهب را به سوی خود می‌کشید.

ما نمی‌توانیم باخبر شویم که وظیفهٔ مسلّم بهاءالدین در مدرسهٔ آلتونپا در آن دو سالی که آنجا سپری کرد چه بوده است. گرچه استاد در مدرسه، برحسب معمول، تدریس فقه اسلامی می‌کرده، شاید بهاءالدین دروسی را که بیشتر جنبهٔ عرفانی داشته درس می‌داده؛ شاید منصب مدرس نداشته، بلکه مقام خطیب یا واعظ را دارا بوده؛ در مرز آناطولی، که مدرسه‌هایش تازه تأسیس شده بود، منصب مدرس شاید دقیقاً با مفهوم قدیمی استاد فقه تطبیق نمی‌کرده است. مثلاً، زاهد سیّاح، شیخ هروی موصلی (ف ۶۱۲ / ۱۲۱۵) در بغداد و حلب به واعظ، عارف و اهل کرامت اشتهار داشت. شیخ هروی شاید که در علم فقه تبحّر نداشت، اما سلطان ایّوبی حلب، ملک ظاهر غازی، با این وصف، مدرسه‌ای شافعی برای او بساخت، که شیخ، سرانجام، در آنجا مدفون شد. شیخ هروی عمدتاً در آنجا وعظ می‌گفت، و در مسائل مربوط به جنگ نیز به‌نوعی نقش رایزن و مشاور روحانی را برای ایّوبیان ایفا می‌کرد، و حتی در زمان حکومت صلاح‌الدین ایّوبی رهسپار آناطولی شد.[۱۹]

اگر بهاءالدین به‌راستی در اینجا فقه درس می‌داده، می‌توانیم در این اندیشه افتیم که جلال‌الدین به سمت نایبِ مدرّس یا مُعید (تکرارکنندهٔ درس) این مدرسه، که به نظارت پدرش بوده، تعیین شده است. اما، محتمل‌تر آن است که بهاءالدین درسهای کلی دینی را تدریس می‌کرده، نه دروسی را که به مرتبه‌ای برابر با فقاهت منتهی می‌شده است. با این

حال، شاید مولانا جلال‌الدین نقش نیابت پدر را در وظایف تدریس بر عهده گرفته باشد. از سخنی در فصل ۴۲ (فیه، ۱۵۶) می‌توانیم به این نتیجه برسیم که مولانا جلال‌الدین زمانی آموزگاری مشهور و صاحب‌نظر شده بود، و آنان که به دروس سنّتی دین (تحصیلها) اشتغال می‌ورزیدند از پیوستن به جلسات درس او درنگ می‌کردند، زیرا بیم آن داشتند که از شغل خود «تارکِ شوند» و آیین و آداب خود را از یاد ببرند - «علم را فراموش کنند.». مولانا جلال‌الدین به اشاره می‌گوید که، برعکس، «چون اینجا آیند، علمهاشان همه جان گیرد»، زیرا علوم سنّتی دین همان قالب علم‌اند، اما، مولانا جلال‌الدین درس جان می‌دهد که علم‌ها را جان بخشد. این سخن به روشنی حکایت از آن دارد که مولانا در اوج شهرت خود دروسی را تدریس می‌کرد که منتهی به اجازهٔ فقاهت نمی‌شد، و می‌توانیم بپذیریم که این سخن دربارهٔ پدرش هم صدق می‌کند.

وظایف آموزشی بهاءالدین هر چه بود یا نبود، بی‌تردید وعظ و خطابه را ادامه می‌داد، و مولانا جلال‌الدین باید آموخته باشد که چگونه نیکو موعظه براند. در عین جوانی، هیچ دلیلی اساسی در بین نبود که نتواند منصب پدر را حفظ کند. زرنوجی می‌گوید که از شاگردان انتظار می‌رفت تا فرزندان و دیگر اعضای خانوادهٔ آموزگار خود را احترام گذارند، از در که درمی‌آیند پیش پایشان برخیزند (زر، ۳۳). از شاگردان انتظار آن نبود که در طول مجلس درس نزدیک به آموزگار خود بنشینند، بلکه باید به صورت نیم‌دایره در فاصله‌ای می‌نشستند که حدّ ادب و حرمت باشد، بنابراین، بهاءالدین که مولانا جلال‌الدین را در کنار خود می‌نشاند نوعی نشانهٔ دیداری بود که بااهمیت و پرمعنی به‌چشم می‌آمد و از مقام خلیفه بودن مولانا جلال‌الدین حکایت می‌کرد. معمولاً، استاد مقدمات کار را فراهم می‌آورد (یا می‌کوشید فراهم آورد) تا پس از مرگ، منصبش به فرزندش یا شاگرد گزیده‌اش انتقال یابد. اغلب وقتها، وقف‌نامهٔ مدرسه را چنان می‌نوشتند که مسند استادی یا تولیت مدرسه تقدیراً به صورت موروثی درآید. بنابراین، جلال‌الدین می‌توانسته که منصب پدر را در مدرسهٔ قونیه، اگر هم هنوز در بسیاری از جاها او را فقیه یا عالمی کامل و صاحب رأی نمی‌شناخته‌اند، حفظ کند. شاید علاءالدین کیقباد موقوفه‌ای برقرار کرده بود که بهاءالدین و اولاد میراث‌دار او را آموزگاران یا خطیبان و واعظان مدرسهٔ آلتونپا می‌ساخت.

به واقع، سوابق فراوان در دست است از مدرسه‌هایی که به فرزندان کم‌سن‌وسال رسیده است. مدرسهٔ ابوعلی دقّاق صوفی،[۱۶۷] که در سال ۳۹۱، در نیشابور ساخته شد، به دست دختر جوانش رسید[۱۶۸] تا آنکه با ابوالقاسم قشیری معروف[۱۶۹] (ف ۴۶۵) ازدواج کرد، و از

آن پس، این مؤسسهٔ علمی به مدرسهٔ قشیری معروف شد، یعنی که ظاهراً در اختیار شوهرش قرار گرفت. ظاهراً این مدرسه بیشتر حکم اقامتگاه درویشان را داشته تا مدرسهٔ فقه، و جلسات وعظ و تذکیر و فعالیتهای صوفیانه در آنجا صورت می‌گرفته است؛ با آنکه قشیری افزون بر تصوّف (که درباره‌اش رساله‌ای مشهور نگاشت) علم فقه آموخته بود و در کلام اشعری تبحّر داشت، در هیچ جا به طور خاص ننوشته‌اند که در مدرسه‌اش جلسات درس فقه یا مباحثهٔ احکام شرعی برگزار می‌شده است. حتی مدرسه‌ای علمی و نیمه‌رسمی چون نظامیّه نیشابور، وقتی نخستین رئیس و مدرّسش، امام‌الحرمین جوینی [۱۷۰] در سال ۴۷۸ درگذشت، تولیتش به پسرش، ابوالقاسم مظفّر رسید، حال آنکه بیش از هیجده سال نداشت. وقتی که ابوالقاسم در سال ۴۸۶ از دنیا رفت، یکی از شاگردان امام‌الحرمین متولی مدرسه شد.[۲۰]

با این‌حال، موارد دیگری هست که شاگردان به مقام استادی نایل می‌شدند و آن در صورتی بود که پسران استاد متوفّی کم‌سن باشند، یا دست‌کم تا زمانی بود که آنان از دروس خود فراغت پیدا کنند (*MRC,* 170-71). شاید که مولانا جلال‌الدین منصب پدر نیافته باشد؛ شاید که این مقام به یکی از شاگردان مسن‌تر پدرش رسیده باشد. مولانا جلال‌الدین اجازه یافت فقه اسلامی را در قونیه تدریس کند، اما پدرش، بهاءالدین - برخلاف ادعای همه مناقب‌نامه‌نویسان - از ارجمندترین فقیهان روزگار خود نبوده است. در هر حال، تصدیق شایستگی علمی فرد از جانب یکی ازعلمای قونیه، به‌احتمال، اعتبار اجازه‌نامهٔ علمای مراکز علمی مستقر در حلب، دمشق، بغداد، یا ایران را دارا نبوده است. دارا بودن اجازه‌نامه از دانشمندی مشهور، غیرخویشاوند و ساکن برون مرزهای آناطولی سلجوقیان اعتبار و صلاحیت مولانا جلال‌الدین و مدرسهٔ خانوادهٔ او را افزون می‌ساخت. از این‌رو، چه جای شگفت اگر سید برهان‌الدین محقق، مربی بعدی جلال‌الدین، او را برای تحصیل نزد علمای صاحب‌نظر و صاحب شأن آن روزگار به سوریه می‌فرستد.



سید برهان‌الدین محقق ترمذی

از هر چیز گریختن آسان است و از نفس خویش گریختن سخت دشوار است؛ و منبع آفات تو نفس است. تا نیست نگردی و نمیرانی خود را و نفس خود را، از بلای خود نرهی. بمیر پیش از مرگ و نفس خود را در گور بی‌مرادی دفن کن و خوش می‌باش (*برهان*، ۷۰-۶۹).

افلاکی (*اف*، ۵۶) و سپهسالار نام برهان‌الدین را حسین نوشته‌اند، اما از معارف خود او (*برهان*، ۲۸، ۴۱، ۴۲) چنین به نظر می‌رسد که برهان‌الدین خود را به‌نام مستعارش، «محقِّق»، می‌خواند، یا اینکه نزد دیگران به «محقِّق» معروف بوده، که معنی آن «مکمِّل» یا «واصل به حق» است.[۱۷۱] لقب او، برهان‌الدین، به معنی حجّت حق است، که برای دانشمندان یا پارسایان قرنهای پنجم تا هفتم ایران متداول بوده است. این دو مناقب‌نامه‌نویس او را سیّد سِردان (دانندۀ رازها) نیز نامیده‌اند، که توانایی خواندن ضمیر افراد را به‌نظر می‌آورد. مولانا جلال‌الدین او را برهانِ محققِ ترمذی می‌خواند، اما این نام گاهی در آثار مکتوب پس از مولانا حرف تعریف عربی می‌گیرد؛ از این رو نام او را به‌صورت برهان‌الدین الحسین الترمذی می‌بینیم، درست همان‌گونه که بهاءالدین ولد به‌صورت بهاءالدین الولد درآمده است. در متون قدیم‌تر، نام شهر تِرْمِذ با حرف ذال نوشته شده، اما در دوره‌های متأخر اغلب با دال آمده، به صورت تِرمِد.[۱۷۲]

نوشته‌های برهان

معارف برهان‌الدین محقّق، مانند معارف بهاءالدین منتشرناشده بماند، شاید به صورت یادداشتهایی که شاگردانش برمی‌داشتند، و شاید مولانا جلال‌الدین هم از آن زمره باشد. اگر هم این یادداشتها را جمع‌آوری کرده و برای تأیید به نظر برهان‌الدین رسانیده باشند، به نظر نمی‌آید که او آنها را در سطحی وسیع پخش یا منتشر کرده باشد. در آثار مولانا جلال‌الدین، سلطان ولد، سپهسالار یا افلاکی هیچ اشاره‌ای به وجود کتابی که بهاءالدین «منتشر» کرده باشد دیده نمی‌شود. افلاکی حکایات کوتاه یا تعالیم منسوب به برهان‌الدین را نقل می‌کند که اصل آن را می‌توان در کتاب معارف سراغ گرفت؛ اما، اغلب چنین می‌نماید که منقولات افلاکی بر اساس شفاهیاتی است که در میان مریدان مولویّه دهن به دهن می‌گشته نه از روی نسخه‌های خطی کتاب معارف برهان‌الدین که تا روزگار ما برجا مانده است. تعالیم برهان‌الدین را، که تاکنون کمتر درباره‌اش مطالعه شده، بدیع‌الزّمان فروزانفر همراه با تفسیری از دو سورهٔ قرآن، که انتساب آنها به بهاءالدین به تمام مسلّم نیست، منتشر ساخته است:

> سید برهان‌الدین محقّق، *معارف: مجموعهٔ مواعظ و کلمات سید برهان‌الدین محقّق* ترمذی: به‌همراه *تفسیر سورهٔ محمّد و فتح*، با تصحیحات وحواشی بدیع‌الزّمان‌فروزانفر [تهران]: انتشارات ادارهٔ کلّ نگارش وزارت فرهنگ، ۱۳۳۹ (ص xxvi+۲۳۴).[۱۷۳]

فروزانفر ابتدا با نسخه‌ای ناتمام از معارف آشنا می‌شود که جزو نسخهٔ خطی (ش ۵۶۷ در کتابخانهٔ آغاسلیم استانبول) بوده، و شامل مجموعه‌ای ازنوشته‌های مؤسسان مولویه، از جمله معارف بهاء ولد، مجالس سبعه و فیه مافیه مولانا جلال‌الدین، معارف سلطان ولد، مقالات برهان‌الدین (ورق ۳۰۲ تا ۳۱۵) و مقالات شمس است. این مجموعه نه مشهور بوده نه بسیار توزیع شده، اما آشکار است که به منظور مطالعه مریدان و شاگردان دورهٔ عالی تهیه شده است. چون متن معارف برهان‌الدین که این نسخه خطی شامل آن است، «ناقص و ناتمام» بود، فروزانفر در پی نسخه‌هایی دیگر برآمد و دیری نپایید که مجتبی مینوی به نسخه‌ای از کتابخانهٔ موزهٔ مولانا در قونیه دست می‌یابد. این نسخه، که در سال ۶۸۷ به دست شخصی موسوم به ارغون بن اَیْدمِر بن عبدالله المولوی، از مریدان سلسلهٔ مولویه، به اتمام رسیده، درست چهل‌ونه سال پس از درگذشت برهان‌الدین تحریر شده است. عبارت روی جلد

شامل «معارف مولانا... شیخ برهان‌الدین المحقّق» و همراه رشته‌ای بلند از جملات تکریم‌آمیزی است، که او را ابویزید وقت و جنید زمان، و خلاصهٔ اولیاء اولین و آخرین و از این قبیل معرفی می‌کند.

نسخهٔ خطی دیگر دارای ۲۵۶ ورق و کاتبش، درویش جذبی مولوی، در ماه رجب سال ۱۰۰۵ آن را استنساخ کرده، و اکنون متعلق به کتابخانهٔ ف.ن. اوزلوق است. این نسخهٔ خطی حاوی دو روایت از معارف بهاء ولد، دو رسالهٔ کوتاه منسوب به بهاءالدین ولد، و معارف برهان‌الدین (۱۳ ورق) است. متأسفانه، فروزانفر مجال آن را پیدا نمی‌کند که در تصحیح نسخهٔ چاپی خود از معارف برهان‌الدین، از این نسخه استفاده برد. نسخهٔ خطی دیگر (ش ۱۴۵ در قونیه) مشتمل بر معارف برهان‌الدین و به تاریخ ۷۵۴ نیز وجود دارد، و فروزانفر ابراز امیدواری می‌کند که با استفاده از این دو نسخهٔ خطی اخیر مقابله متن معارف برهان‌الدین را از سر گیرد.

معارف برهان‌الدین تصحیح فروزانفر مشتمل بر تفسیر دو سورهٔ قرآن، محمّد و فتح، نیز هست. این دو تفسیر بر اساس تفسیر عربی ابوعبدالرحمان سُلَمی [۱۷۴] (ف ۴۱۲) موسوم به حقائق‌التفسیر نوشته شده است. فروزانفر، با آنکه دلیل مستندی در دست ندارد، احساس می‌کند که قرائن موجود در «طرز عبارت و اداء مطلب» نشان می‌دهد «آن دو هم از تقریرات سید برهان‌الدین محقّق باشند» (*برهان*، کج).

مطالب معارف برهان‌الدین ازدوره‌ای یاد می‌کند که ارشاد روحانی مولانا جلال‌الدین را بر عهده گرفته است: ازورودش به آناطولی در سال ۶۲۹، حدود یک سال پس از درگذشت بهاءالدین، تا فوت خود، سال ۶۳۸. معارف تأیید می‌کند که برهان‌الدین خود را مرید بهاءالدین می‌دانسته است:

> لوح محفوظ است که من می‌بینم در آنجا؛ انبیاء و اولیاء هر یکی را می‌شناسم. بعد از احمد مرسل، بسیار اولیا بودند. هیچ‌کس را این مرتبه نبوده است که مولانا بهاءالدین را، و در این ریایی نیست (*برهان*، ۲۱).

مطالب این کتاب معارف، همچنین، تأیید می‌کند که مولانا جلال‌الدین را در حیات برهان‌الدین هم «مولانا» خطاب می‌کرده‌اند؛ درستی این سخن از آنجاست که برهان‌الدین بهاءالدین را «مولانای بزرگ» می‌خواند تا آن دو را از هم متمایز سازد. افزون بر این، معارف برهان‌الدین نشان می‌دهد بهاءالدین آموزگاری است که علاقه‌مند بوده رابطهٔ شاگردان

صمیمی خود را به قرآن منحصر سازد (*برهان*، ۸-۶۷):

مولانای بزرگ، رضی‌الله عنه، فرموده است که همهٔ قرآن را تتبّع کردم. حاصل معنی هر آیتی و هر قصّه‌ای این یافتم که: «ای بنده از غیر من ببُر که آنچه از غیر یابی از من بیابی، بی منّت خلق، و آنها که از من یابی، از هیچ کس نیابی. ای به من پیوسته، پیوسته‌تر شو!»

برهان‌الدین، در معارف، ظاهراً، خطاب به مولانا جلال‌الدین (که بنابراین در آن مجلس وعظ حضور داشته)، دعا می‌کند که مولانا جلال‌الدین به مرتبهٔ پدر رسد (*برهان*، ۲۴):

خدای تعالی تو را به درجهٔ پدر برساناد. درجهٔ کسی از آن زیادت نیست، اگر نه دعا کردمی که «خداش درگذران». اما منتهیٰ آن است، از آن زیادت را راه نیست، و اِنَّ اِلیٰ رَبِّکَ المنتهیٰ[۱۷۵] (سورهٔ ۵۳،آیهٔ ۴۲).

مولانا جلال‌الدین این توانایی را به برهان‌الدین نسبت می‌دهد که:

سخنهای تحقیق خوب می‌گوید؛ از آن است که کتب مشایخ و اسرار و مقالات ایشان را مطالعه می‌کند (*فیه*، ۱۱۱).

فروزانفر تصدیق می‌کند که:

[برهان‌الدین] در این کتاب بسیاری از مسائل عرفانی را در ضمن بحث و به مناسبت مطلب پیش کشیده و دربارهٔ آنها بسیار واضح و روشن بحث کرده و عقیدهٔ خود را آشکار بازگفته است و از این رو می‌توان *معارف* برهان محقّق را در عداد مآخذ اصلی تصوّف محسوب داشت، بلکه از جهت وضوح و صراحتی که در بیان اسرار تصوف به‌کار رفته است، بر بسیاری از آثار منثور صوفیان ترجیح نیز توان داد (*برهان*، ید).

تعالیم برهان‌الدین

دنیا سقف دوزخ است. همهٔ ازهار و انوار و خوشیها و آرزوها می‌بینی، و در اندرون صد هزار عذاب. و اگر کسی گوید تو را که عاقبت این سقف فرو دَرَد، و اَلْتَفَّتِ السّاقُ بِالسّاق (*قرآن*، سورهٔ ۷۵، آیهٔ ۲۹ = و هنگامه بالا گیرد)، زنهار تا بر بام به لاله و ریاحین مغرور نشوی (*برهان*، ۴۸).

بنده اگر بر راه دوزخ که آکنده از وسائس و شهوات بسیار است، پای از رفتن بدارد، خدا او را «شایستهٔ مقام قرب گرداند، خلعت لطف ابد بخشاید؛ باطن و ظاهرش را از ریا و نفاق

صافی کند؛ محبّت اغیار را در باطن او گنجایی نماند... غذای او ذکر محبوب گردد» (*برهان*، ۱۹).

پس، این است که دلیل اساسی برهان‌الدین را برای پای فشردن بر مجاهده و کشتن نفس فراهم می‌سازد (*برهان*، ۵۰، ۵۴):

هر چه خلاف نفس است، آن نزدیک گرداند و هر چه موافق نفس است، مُبَعِّد است. نفس امّاره را خلاف کردی، خدای تعالی با تو به صلح است. با نفس صلح کردی، با خدای به جنگ شدی.

برهان‌الدین، مانند صوفیان پیش از خود، تعلیم می‌دهد که «بدن می‌میرد اما روح نامیراست و نمی‌میرد» زیرا (*برهان*، ۱۷):

در جهانی که عقل و ایمان است مردن جسم زادن جان است

از این‌رو، می‌بینیم که برهان‌الدین، مانند شاگردش جلال‌الدین، بر «مرگِ پیش از مرگ»[۱۷۶] پای می‌فشارد (*برهان*، ۱۹، ۵۷، ۶۹):

مغز عبادت‌گداز نفس است و باقی همه پوست عبادت است.
تا نیست نگردی از این هستی، هست نگردی از هستِ او.
بمیر پیش از مرگ و نفس خود را در گور بی‌مرادی دفن کن و خوش می‌باش.

خودپسندی، آز، خشم و حسد، همهٔ این صفتها که ذاتی طبع بشر است راه پیشرفت روحانی ما را سدّ می‌کند. برهان‌الدین حسد را صفت «سگِ نفس» می‌داند که خوراکش از «مُردار دنیا» است (*برهان*، ۳۱)، و این سخن اشارت است به حدیثی مشهور نزد صوفیان: «دنیا مُردار است و خواهانش سگان‌اند.»[۱۷۷] به این سبب، باید که با زدن گردن نفس، تمایلات روحانی خود را تیز کنیم، درست مانند آنکه کِلک را سر می‌زنیم و می‌تراشیم تا لایق انگشتان رحمان شود و کلام خدا را بنگارد (*برهان*، ۳۴).[۱۷۸]

برهان‌الدین معتقد است که روزه‌گرفتن بهترین ریاضت است، و اظهار می‌دارد که مرید اگر هم در دیگر آداب روحانی توفیق نیابد، چنانچه روزه را نگاه دارد به‌کمال، او را به یقین در زندگی به جایی برساند (*برهان*، ۱۱)؛ «باقی ریاضتها نسبت با این [روزه] بازیچه است» (*برهان*، ۲۰). اگرچه برهان‌الدین چنین تعلیم می‌دهد که آدمی نمی‌تواند جسم را از گرسنگی زیان رساند، چون «ما را این کالبد آلتِ کار داده‌اند» از بهر مشاهده و یاد خدا

(*برهان*، ۱۱)، با این وصف میراندن نفس (مجاهده) ما را خداشناس‌تر می‌کند (*برهان*، ۱۵-۱۴):

مصباحِ نورِ ایمان در زجاجهٔ تن مؤمن است. تن عارف از مجاهده همچو زجاجه شود، نور ایمَان از او تافتن گیرد... نوری است در عین نهاد آدم نهاده‌اند؛ آن نور ظاهر نشود الّا به مجاهده. هرچند پوست غلیظ‌تر باشد، مغز ضعیف‌تر و مخفی‌تر باشد. چون آن پوست تنگ‌تر و ضعیف‌تر می‌شود به مجاهده، از این معنی نور قوّت می‌گیرد، همچنان که هرچند پوست جوز ضعیف‌تر، مغز او آکنده‌تر، و همچنین بادام و پسته، هرچند پوست آن غلیظ‌تر، مغز ضعیف‌تر.

اساساً، همهٔ مسلمانان در ساعات روز در ماه رمضان و صوفیان در بسیاری اوقات دیگر نیز، از خوردن غذا پرهیز می‌کنند. برهان‌الدین، افزون بر این، روزه را (مانند غزالی پیش از خود) به مفهوم وسیع‌تر گسستن از تعلقات دنیوی می‌بیند. برهان‌الدین حتی اشارت دارد به روزهٔ صوفیان که به سه مرتبه منقسم باشد، و مؤمنان را تشویق می‌کند تا در روزه داشتن از پرهیز غذا و زن پا فراتر نهند، فراتر از «روزهٔ خاص»، یعنی پرهیز یک‌یک اعضای بدن از گناه ورزیدن، و در «روزهٔ اخص» بکوشند که عبارت باشد از ترک ماسوی الله (*برهان*، ۲۰).

حقیقت آن است که، تصویر روزه‌داری، خوردن و گواریدن به صورت استعاره از وضعی که انسان در این دنیا دارد، مکرر به چشم می‌خورد (از جمله، *برهان*، ۱۴-۱۳، ۱۸، ۲۳ و غیر آن). برهان‌الدین، در یک‌جا، سخنان خاسته از خشم را به خوردن نان داغ تنور مانند می‌کند که دهان را بسوزاند. بنابراین، پیش از سخن گفتن باید خشم خود فرو بنشانیم. برهان‌الدین این نکته را با حکایتی کوتاه به رشتهٔ تمثیل می‌کشد. بنا بر این حکایت، کافری بر علی (ع)، «شیر حق»، حمله می‌برد و آب دهان بر روی او می‌افکند، که خشم علی (ع) را برمی‌انگیزد. اما، علی (ع) شمشیر از کف می‌افکند، و چون پیروانش نزد وی می‌آیند تا سبب این کار را دریابند، علی (ع) توضیح می‌دهد که خشم من مقصود مرا بیالود: اگر بر او زخم می‌زدم، دیگر به شمشیر حق نبود، بلکه به شمشیر نفْس بود (*برهان*، ۳-۲). مولانا جلال‌الدین این حکایت را از آموزگار خود، برهان‌الدین، آموخت، و پس از آن در مثنوی به تفصیل درآورد (*م‌ن*، ۱، ۳۷۲۱ به بعد).

برهان‌الدین به صورت چهره‌ای نمایان می‌شود زهدخواه و واعظی دانا اما اهل عمل، بسیار مانندهٔ بهاءالدین ولد، از بسیاری جهات، و تا اندازه‌ای بسیار زیاد الهام‌بخش مولانا جلال‌الدین از نظر روشهای آموزشی او. اما آرزوهای او صرفاً به تحقّق پرهیزگاری از راه

کشتن نفس (مجاهده) محدود نبود؛ بلکه، مقصود عارفانهٔ یکی‌شدن با محبوب را نیز، که مقهور کردن و رام‌ساختن نفس لازمهٔ آن است، در دل داشت. باید همچنان مشتاق حقیقت بود که ماهی مشتاق آب است، و نه «جویِ خردک» یا «آبِ تُنک» که باید آرزومند دریا بود، «دریایی باید تا ماهی نهنگی شود» (*برهان*، ۲۱).

برهان‌الدین این سخن را در خصوص بحثی راجع به شیخ یا پیر صوفی، خاصه بهاءالدین ولد می‌آورد، و بیان می‌دارد که تنها پیر صوفی معنی درست اسلام را ژرف درک می‌کند؛ وی برای اثبات مدّعای خود کلام قرآن را بازمی‌گوید: «اینان‌اند که خداوند در دلهایشان نقش ایمان نگاشته است»[۱۷۹] (سورهٔ ۵۸، آیهٔ ۲۲). حضرت محمد (ص)، در حدیثی که شیعیان آن را بسیار نقل کرده‌اند، در اواخر زندگی خود، می‌گوید که: «پس از خود دو چیز ارزشمند را بر جا می‌گذارم: قرآن و خاندان خود.»[۱۸۰] برهان‌الدین، ضمن اشاره به این حدیث، آموزگار روحانی صوفی یا شیخ/ پیر را صورت مجازی کتاب و عترت پیمبر (ص) معرفی می‌کند:

> کتاب الله اندرون شیخ است ... کتاب آن معنی است که در او پنهان کرده‌اند، و عترت جسم شیخ است. تو را چون اهلیّت کتاب خواندن نیست، عترت با تو بگوید سرّ آن کتاب را (*برهان*، ۲۲).

از این رو، باید پیروی اولیاء خدا کرد، که «نفس ایشان نیز بمیرد... اما قلبشان نمیرد» و «منظرگاه حق» باشد (*برهان*، ۲۴). با تقلید از این اولیاء خدا، می‌توانیم نفس امارهٔ خود را، از راه زدودن صفات فناپذیر آن و پرورش خوهای لایزال و شریفِ نفس، نفس مطمئنه، که غزّالی و دیگر اندیشه‌وران عارف آنها را از هم متمایز کرده‌اند،[۱۸۱] تربیت کنیم (*برهان*، ۲۴)؛ شیخ درخت تناور دین را ماند، که «بیخ به حضرت [حق] رساند» و شاخه‌هایش آدمیان را پناه باشد (*برهان*، ۲۲، ۲۵)؛ مرید باید سایهٔ شیخ را بجوید و از آفتاب سوزان دنیا در آن پناه گیرد (*برهان*، ۴۱).

اولیاء، مانند صوفی مشهور منصور حلاج، علم حق را به گونه‌ای بیان می‌کنند که از زبان دیگران کفر است (*برهان*، ۲۶):

> فرعون، علیه‌اللعنه، اَنَا رَبُّکُمْ گفت؛ اَنَا گفت، لعنةالله شد. منصور اَنَا الحَق گفت؛ اَنَا گفت، رحمةالله شد.

مولانا جلال‌الدین، پس از آن، به این شطح که برهان‌الدین یاد می‌کند، و به این تناقضی که در

اختلاف بسیار زیاد ادعای فرعون با منصور حلاج هست، در مثنوی اشاره کرده است (*من*، ۲، ۳۰۵):

بود انا الحق در لب منصور نور بود انا اللّه در لب فرعون زور

در مقالهٔ ۵۲ (فیه، ۱۹۳)، مولانا جلال‌الدین توضیح می‌دهد که ابرام بر دوگانگی عاشق و معشوق، چون خود را مستغرق حق کرده باشی،از میان می‌رود، و عبارت «انا الحق» در این حال «غایت تواضع ... و نهایت بندگی» گوینده‌اش را نشان می‌دهد، حال آنکه، اگر «گویی تو خدایی و من بنده، پس هستی خود را نیز اثبات کرده باشی»، و بنابراین، بر دوگانگی پای فشاری.

آموزگار روحانی یا پیر را برهان‌الدین چنین وصف می‌کند که مویش همه سپید شده و هیچ سیَه نمانده باشد (*برهان*، ۳۵)؛ این صفت ظاهری را مولانا جلال‌الدین در مثنوی به تفصیل درمی‌آورد. به نظر می‌آید که تعالیم برهان‌الدین دربارهٔ ماهیّت رابطهٔ مرید با شیخ در ایجاد رابطهٔ مولانا جلال‌الدین با شمس تبریزی مؤثر بوده است. برهان‌الدین می‌گوید که مرید باید تنها در شیخ خود نظر کند تا نظر شیخ بر او افزون شود (*برهان*، ۳۶)، زیرا:

> شیخ چون آینه است؛ چون در او نگری و خود را با او دهی، او نیز به همان قدر به تو التفات کند (*برهان*، ۴۷).

منظور برهان‌الدین از شیخ، ظاهراً شیخ معمولی نیست، بلکه قطب است، که مرید باید همه اوقات [هرکجا که هست] «شیخ را به خود حاضر» داند (*برهان*، ۳۶).

برهان‌الدین، چنان‌که گفتیم، اظهار می‌دارد که بهاءالدین کامل‌ترین شیخی است که او دیده. با این وصف، برهان‌الدین مقامی بی‌نهایت برتر از این نیز برای خود قائل است: او با اشاره به جناس لطیف حروف لقب خود، محقّق، که با کلمهٔ حقّ همریشه است (صوفیان این واژه را برای ذات الهی فوق ربوبیّت و اسماء و صفات به‌کار می‌برند) می‌گوید: «میان حقّ و محقّق (واصل به حق) یک موی نمانده است» (*برهان*، ۲۸). برهان‌الدین اولیاء یا دوستان حق را به ماه درخشان شب چهارده مانند می‌کند که نه شرقی‌اند و نه غربی (اشارت به آیهٔ مشهور نور، *قرآن*، سورهٔ ۲۴، آیهٔ ۳۵) و دربارهٔ خود می‌گوید که «نوربخش» شده است نه «نورگیر» (*برهان*، ۲۸)، قلبش به «نور معرفت حق» روشن شده است (*برهان*، ۳۰).

تحصیل علم دین شاید گشایندهٔ راه تعالی باشد، اما با کسب دانش از کتاب نمی‌توان این

مرتبه را به‌دست آورد، زیرا علم ظاهر ناپایدار است و تنها، نقش واسطه‌ای را دارد برای نزدیک شدن به خدا. برهان‌الدین توضیح می‌دهد که:

> من از کمال علم ناشی شده‌ام؛ ازآنکه به معلوم رسیدم، دگر مرا چه خرج شود علم؟ از غایت کمال علم است که مرا علم نیست، که ذکر ربّ آنگاه کامل شود که نسیانِ غیر او حاصل شود (*برهان*، ۲۶).

برهان‌الدین، ضمن آوردن حدیث هشدار می‌دهد بسیاری افراد که به رأی خود تفسیر قرآن می‌گویند «معنی قرآن را غلط کرده‌اند و آن را تفسیر کرده‌اند به ابلهی» (*برهان*، ۹-۴۸). بیشتر افراد این آیهٔ قرآن را که می‌گوید «پروردگارت را یاد کن چون فراموش کردی» (سورهٔ ۱۸، آیهٔ ۲۴)[۱۸۲] به این معنی می‌دانند که آدمی باید در آن لحظاتی خدای را یاد کند که خداوند را به یاد نداشته باشد. به سخن برهان‌الدین، «اهل معنا گفته‌اند که این محال باشد که عاشق را از معشوق فراموشی بلکه به جایی برسد که او را غیر او فراموش شود». پس، معنی این آیه آن است که عاشق به مرتبه‌ای رسد که همه را جز خدا از یاد برده باشد. تنها در آن هنگام است که آیهٔ «پروردگارت را یاد کن چون فراموش کردی» همه را جز او، مصداق پیدا می‌کند (*برهان*، ۲۶).

برهان‌الدین، آنگاه می‌گوید که، طلب معنا، که این اولیای خدا ما را به آن رهبرند، باید ما را به سیرِ کشف باطن کَشد، تا کدورت نفس را از گوهر الهی روح برگیریم (*برهان*، ۵۶):

> ما را دو نفس است، یکی نفس تاریک همچون شب و یکی روشن همچون آفتاب. اگر به ریاضت و تصقیل از این نفس کم می‌کنی، این کم می‌شود [و] آن روح ظاهر می‌شود و به جای شب روز می‌گردد.

پس علم و آگاهی بر خود داشتن ریشهٔ ادراک است (*برهان*، ۱۸):

> علم علم معرفت است. اگر هیچ چیز نشناسی و خود را بشناسی و دانی، عالمی و عارفی، و اگر خود را نشناسی، آن‌همه علمها که تو دانی، تو را چه سود؟

این اندیشه، البته، در نوشته‌های صوفیان پیشین و حتی پیش از آنها در میراث حکمت یونان هم آمده، گوهر حکمت را در عبارت «خود را شناس» *(gnóthi seautón)* خلاصه کرده و بر معبد آپولو[۱۸۳] در دِلفی (Delphi) نقش بسته‌اند. برهان‌الدین فطرت الهیِ روح انسان را به الفاظی بیان می‌کند که پیشاپیش قطعه‌ای از مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدین را به تصویر

درمی‌آورد (*برهان*، ۱۰):

گوهرِ تو، هم، تو باش، از بهر آنکه چون از آنِ تو باشد، غیرِ تو بود: گوهر در خزینهٔ پادشاه است [و] هم پادشاه گوهر باشد، آنگاه این گوهر باشد ...

تو تو و من من این محال بود   تو من و من تو این وصال بود

چون بنده بر طریق معنا گام بردارد، به کمال رسد و «به حضرت الوهیت پیوندد»، و به مرتبه حتی از فرشتگان هم درگذرد (*برهان*، ۱۱). و با این حال، طلب ما در اینجا به انتها نرسد، زیرا با آنکه به این مرتبه رسیده باشیم، این «راه را نهایت نیست»، چون صوفیان سخن از دو سیر می‌کنند، سیر الی الحق و سیر فی الحق. چنان‌که برهان‌الدین حکایت می‌کند (*برهان*، ۱۱، ۱۴):

آن راه را منزل است، یعنی، چون در شهرِوصال رسی، روش آن شهر را نهایت نیست.
... راه وصال را نهایت نیست، منتهیٰ و مقصد اللّه است، ... وَ اِنَّ الیٰ رَبِّکَ آلمنتهیٰ[۱۸۴] (*قرآن*، سورهٔ ۵۳، آیهٔ ۴۴).

این تعالیم مخصوص به سیرهای دوگانهٔ الی‌الله و فی‌الله بر مریدانش تأثیری خاص نهاد و پس از آن، مناقب‌نامه‌نویسان مولانا جلال‌الدین آنها را نقل کردند.

چون به این منزلِ وصال با حق رسیدی، نباید که مانند موسیٰ خواهش دیدار خدا کنی (*برهان*، ۴۰)، بلکه باید از روی شکیبایی در صبرکوشی و بنگری تا خدا تو را چه فرماید. برهان‌الدین، مانند بسیار جاهای دیگر، این سخن را از زبان سنایی نقل می‌کند که: «هر چیز بینی جز خدا آن بت بود، درهم شکن» (*برهان*، ۶۳). در آخرین صفحات، برهان‌الدین خوانندگان را پند می‌دهد که:

به قرآن خواندن مشغول شو و کلمات حق به سرِ زبان می‌گوی و نومید مشو... هرگاه از این دو عالم [عالم ظاهر و باطن] فراغتی یافتی تو زنده بُوِی، چیزهایی بینی که آن حق بود.

تأثیر برهان‌الدین بر شعر مولانا

مولانا جلال‌الدین خوانندهٔ مثنوی خود را می‌فرماید تا برهان‌الدین را سرمشق خود سازد و با نور یکی شود: «رو چو برهان محقق نور شو» (*م‌ن*، ۲، ۱۳۱۹). حقیقت آن است که، مولانا جلال‌الدین در انتخاب حکایتها و شعرهایی که در مثنوی می‌آورد و بسیاری از آنها سخن

برهان‌الدین است که نقل می‌کند یا شرح و بسط می‌دهد، برهان‌الدین را سرمشق خود قرار می‌دهد. بسیاری از آیات قرآن که مولانا جلال‌الدین بعدها درباره‌اش سخن می‌گوید، پیش از آن، در چشم برهان‌الدین اهمیت خاص یافته است، از قبیل «مَا زَاغَ ٱلبَصَر» (دیده بر خطا نگشت، *قرآن*، سورهٔ ۵۳، آیهٔ ۱۷).

برهان‌الدین شعر را بسیار دوست می‌دارد، بسیار بیشتر از بهاءالدین، و اغلب برای ایجاز یا تأیید نکته‌هایی که می‌گوید متن شعری را شاهد می‌آورد. در اینجا، مثلاً، می‌بینیم که برهان‌الدین بیتی می‌سراید یا نقل می‌کند و این بیت بسیار مانند شعرهایی به چشم می‌آید که مولانا جلال‌الدین بعدها سروده است (*برهان*، ۱۷):

همه هم نیستند و هم هستند   همه هم باده‌اند و هم مستند

مناقب‌نامه‌نویسان می‌گویند که برهان‌الدین شعر سنایی و حتی شعر عربی به مولانا جلال‌الدین می‌آموخته (*اف*، ۳-۲۷۲) و معارف برهان‌الدین شواهد فراوانی را فراهم آورده است که این حقیقت را تأیید می‌کند. مولانا جلال‌الدین، از قرار معلوم، چنان‌که در حکایت کوتاه زیر، ضمن محاضرات خود نشان می‌دهد، به علاقهٔ برهان‌الدین نسبت به سنایی توجه داشته است (*فیه*، ۲۰۷):

> گفتند که سیّد برهان‌الدین سخن خوب می‌فرماید، اما شعر سنایی در سخن بسیار می‌آرد. سیّد فرمود: «همچنان باشد که می‌گویند آفتاب خوب است، اما نور می‌دهد... زیرا سخن سنایی آوردن نمودن آن سخن است، و چیزها را آفتاب نماید، و در نور آفتاب توان دیدن.»

افزون بر نقل مکرر سخنان سنایی، که در سراسر معارف برهان‌الدین پراکنده است، ابیاتی نیز از خاقانی (*برهان*، ۶)، عطار (۱۰)، نظامی (۵۳)، سعدالدین کافی بخاری (۱۸) و اثیرالدین اخسیکتی (۴۶) را در این کتاب می‌بینیم. همچنین، اشاراتی هست به سخنان بزرگان قدیم مکتب تصوّف، مانند جُنید (*برهان*، ۱۲)، حلاّج (۲۶) و حسن البصری (۷۰).

برهان‌الدین و مکتب تصوّف

برهان‌الدین، به طور کلی، نه برای شعرهایی که نقل می‌کند سند می‌آورد و نه نشان بیانات مشروح مربوط به طریق تصوّف را به خواننده می‌دهد. در یک‌جا از «آداب‌المریدین»

(*برهان*، ۵۵) سخن می‌کند، و این عبارت رسالهٔ *آداب‌المریدین* ابوالنجیب عبدالقاهر سهروردی[۱۸۵] (۵۶۳-۴۹۰) را تداعی می‌کند که رساله‌ای است دربارهٔ آداب تصوّف (و البته معلوم نیست که سخن برهان‌الدین اشاره به آن باشد). اما، وقتی برهان‌الدین از صوفیان نام می‌برد، به طور معمول، واژهٔ «صوفی» (جز *برهان*، ۶۳) یا «تصوّف» را به‌کار نمی‌برد. در عوض از «اهل معنا»، یا «عارفان»، یا درویش سخن به‌میان می‌آورد. با این حال، به «اهل صُفّه» (*برهان*، ۱۸) اشارت می‌کند، یعنی نشان می‌دهد با رساله‌های کهن مکتب تصوّف آشنا بوده است؛ منشأ صوفیه و ریشهٔ کلمه «صوفی» به آن صحابهٔ زهداندیش محمّد (ص) می‌رسد که بر سکوی سنگی (صُفّه) جلو مسجد پیمبر (ص) در مدینه، می‌نشسته‌اند.[۱۸۶]

در اواخر کتاب معارف برهان‌الدین نیز به بسیاری نقل‌قولهای عربی یا اشاراتی به احادیث و تعبیرات صوفیانه برمی‌خوریم که در رساله‌های کهن، از قبیل رسالهٔ قشیریهٔ ابوالقاسم قشیری می‌توان آنها را دید. با این حال، به نظر می‌رسد که برهان‌الدین به طور کلی به شرحهای منظّم و مدوّن مکتب تصوّف یا به نَسَب‌نامه‌های طریقت، جز آنکه از مرتبهٔ بلند روحانی بهاءالدین و خودش سخن بگوید، علاقه‌ای ندارد. او رابعه و حلاّج را نمونه‌های شایستهٔ تقلید نمی‌داند (*برهان*، ۶۰). می‌توان همهٔ این حرفها را دلیلی محتمل بدانیم بر اینکه برهان‌الدین به هیچ سلسله‌ای یا شیخی افزون بر بهاءالدین پیوسته نبوده است.

برهان‌الدین، نیز، با آنکه به طور مسلم در صف علمای دین حرکت می‌کرده، به قواعد استدلال فقهی و نقد حدیث، یا دیگر دانشهایی که علماء به داشتن آنها فخر می‌فروختند، هیچ‌گونه توجه خاصی نداشته است. برهان‌الدین تصدیق می‌کند که فخر رازی «دوازده علم می‌دانست»، اما او را سرزنش می‌گوید که «هنوز آن دوازده علم را فراموش نکرده» است (*برهان*، ۱۱). یعنی می‌گوید از دوازده علمی که «عقلِ این‌جهانی» کسب کرده باید فراتر روی، زیرا عقلِ این‌جهانی «نه اهلِ قرآن است و نه اهلِ اللّه است و نه نورِ اللّه.» علم حقیقی عبارت است از شناختن و معرفت حق، و آنکه محروم از این علم باشد محجوب از حق باشد و هرگز نتواند عارف باشد. جان عارف راستین آکنده از «سِرّ ربّانی است... و منبع علمِ اللّه است» (*برهان*، ۷۰). برهان‌الدین، از سرِ استهزای علم روایت حدیث، که درستی سلسلهٔ اِسناد هریک از احادیث نبوی را می‌سنجد، می‌گوید: «حَدَّثَنی قَلبی عَن رَبّی»، روایت گفتنِ دل من از خدای من، «خوش مدرسه‌ای است» (*برهان*، ۶۳). این عبارت (که در نهایت از بایزید بسطامی سرچشمه می‌گیرد) در کتاب تلبیس ابلیس ابوالفرج بن جوزی، که عیب‌جویی از تحصیل علم دین و عالمان دین است، با صوفیان نسبت یافته.[۱۸۷]

برهان‌الدین روان می‌نویسد و مانند بهاءالدین، یکی از نثرهای لطیف عرفانی زبان فارسی متعلق به اوایل قرن هفتم را به دست ما می‌دهد. معارف برهان‌الدین، افزون بر منافع لغوی و ادبی، ازجهت مباحث الهی و پیشینهٔ افکار خودِ مولانا جلال‌الدین، نیز، دارای اهمیت است. مهارت برهان‌الدین بر زبان عربی از این کتاب پیداست؛ بسیاری از آیات قرآنی و احادیث را نقل کرده، به ترجمه درآورده و توضیح داده یا در غیر این صورت به نحوی نامحسوس با متن درآمیخته است. این موضوع شاید خبر از آن دهد که برهان‌الدین برای مخاطبانی سخن گفته یا نوشته که به مرتبهٔ کمال نرسیده، یعنی افرادی بوده‌اند خارج از صنف فاضلان که زبان عربی را آسان نمی‌فهمیده‌اند. مولانا جلال‌الدین نیز، پس از آن، در آثارش روی سخن با همین مخاطبان دارد.

افسانهٔ برهان‌الدین

مولانا جلال‌الدین یک بار در مقالهٔ چهارم فیه مافیه (فیه، ۱۷-۱۶) سخن از برهان‌الدین می‌آورد. پس معلوم می‌شود که به یکی از نسخه‌های خطی او دسترسی داشته است. افلاکی (*اف*، ۷۰) به نقل از سلطان ولد (که این مطلب را در ابتدانامهٔ خود آورده، *سوا*، ۲۳۷)، شرحی را به برهان‌الدین نسبت داده است دربارهٔ ماهیت سیر روحانی:

> راه را پایان هست، اما منزل را پایان نیست، زیرا سیر دو است: یکی تا خدا و یکی در خدا. آنکه تا خداست پایان دارد، زیرا گذر از هستی است و از دنیا و از خود؛ این‌همه را آخر است و پایان. اما چون به حق رسیدی، بعد از آن سیر در علم و اسرار معرفت خداست؛ و آن را پایان نیست.

گرچه این سخن کلمه به کلمه در معارف برهان‌الدین نیامده، اما چنان‌که دیدیم، جان کلام را در قطعه‌ای شرح و بسط داده است (*برهان*، ۱۴-۱۱). همچنین، به گفتهٔ افلاکی (*اف*، ۴-۶۳ و غیره) و سپهسالار (سپه، ۱۲۰)، شمس‌الدین محمّد اصفهانی[188] (مقتول به سال ۶۴۶) وزیر کیخسرو دوم (حک ۶۴۴-۶۳۴) و یکی از جانشینانش، عزّالدین کیکاووس دوم (حک۶۵۵-۶۴۴ در خاور قزل‌رود)، به جلسات درس برهان‌الدین حاضر می‌شد و گاهی در عباراتی که برهان‌الدین می‌گفت «اشکال» می‌کرد. شاهدش را می‌توان در معارف (*برهان*، ۳۸) نیز دید. نتیجه سخن آنکه سپهسالار و افلاکی، یا دست‌کم، یکی از مآخذ آنان، به نوشته‌های برهان‌الدین دسترسی داشته‌اند.

با این وصف، نمی‌توانیم هرآنچه را که مناقب‌نامه‌نویسان دربارهٔ برهان‌الدین می‌گویند معتبر بدانیم. اول از همه آنکه، گزارشهای آنان دربارهٔ برخی مسائل نسبتاً مهم بسیار با هم متفاوت است. به گفتهٔ سلطان ولد (*سوا*، ۷-۱۹۳)، مثلاً، مولانا جلال‌الدین بی‌درنگ پس از مرگ پدر بر مسند درس او نشست؛ و چون «به علم و عمل و زهد و تقوا» همپایهٔ پدرش بود از سراسر شرق و غرب از او فتوا می‌خواستند.

در ضمن، برهان‌الدین که گمان کرده‌اند رد پای بهاءالدین را گم کرده و از احوال او بی‌اطلاع بوده، با شنیدن این خبر که پیرش در آناطولی است به آنجا می‌آید تا به او پیوندد، اما به محض ورود درمی‌یابد که بهاءالدین سال پیش مرده است (*سوا*، ۱۹۴). برهان‌الدین، که مرادش از کلمهٔ «شیخ» بهاءالدین است، بیان می‌کند که شیخ در میان ما برجاست، «همچو روغن نهان‌شده در ماست» (*سوا*، ۱۹۵). برهان‌الدین، در واقع، ادعا می‌کند که شیخ است و «خلق را پس به خویش دعوت» می‌کند و مردم هم او را می‌پذیرند: «گشت از جان غلام او زن و مرد». همهٔ شهر مرید او می‌شوند، و همان نوری را که از بهاءالدین ولد درخشیده بود در او می‌بینند.

مولانا جلال‌الدین تنها یک بخش از میراث پدر - پوست یا علم ظاهری و دنیایی - را وارث شد، حال آنکه برهان‌الدین مغز - نیروهای معنوی او - را به ارث برده بود:

وارث والدی تو اندر پوست   مغز من برده‌ام، نگر در دوست

(همان‌جا)

برهان‌الدین توضیح می‌دهد که بهاءالدین، افزون بر علم اکتسابی، احوال عارفانه یافته و صاحب معرفت بود. به سخن سلطان ولد، برهان‌الدین به مولانا جلال‌الدین می‌گوید:

لیک بد والد تو صاحب حال   جوی آن را و درگذر از قال...
تا تمامت تو وارثش باشی   نور اندر جهان چو خور پاشی

(همان‌جا)

این حالات عارفانه چیزی نیست که بتوان آموخت: «آمدنی است، نه آموختنی» (*سوا*، ۱۹۳)، شایستهٔ آن باید شد. برهان‌الدین توضیح می‌دهد که این حالات از ارشاد بهاءالدین به او رسیده است؛ و به ارشاد برهان‌الدین، مولانا جلال‌الدین نیز می‌تواند به آن برسد.

جلال‌الدین مرید خاص برهان‌الدین شد و نه سال در صحبت او باقی ماند تا آنکه

برهان‌الدین درگذشت، و پس از آن، مولانا جلال‌الدین پنج سال دیگر به ریاضت و مجاهدت پرداخت، و بعد از این‌همه، به «کمال شیخی» رسید، و همچون فرشتگان پای بر اوج آفاق معنا نهاد: «رفت همچون مَلَک به چرخ برین» (*سوا*، ۱۹۶؛ اما این موضوع، با آنکه سلطان ولد اشارت می‌کند که پیش از دیدار مولانا جلال‌الدین با شمس روی داده، ما را به سال ۶۴۲، یعنی به دو سال پس از ملاقات آن دو می‌رساند). مولانا جلال‌الدین «قطب زمان خویش» شد «چنان‌که کاملان و واصلان و قُطبان اولین و آخرین محتاج عنایت او بودند» (*سوا*، ۱۹۶).

در این هنگام، کرامتهای مولانا جلال‌الدین هزاران مرید و حتی «مُفتیان بزرگ» را به سوی او کشید، و «اهل هنر»، مردم صاحب‌نظر، او را «به جای پیغمبر» دیدند. مولانا بر سر منبر، «گرم و گیرا چو وعظ پیغمبر»، موعظه می‌راند، و روان آدمیان را زنده می‌کرد (*سوا*، ۱۹۷). باری، سلطان ولد، که وقتی برهان‌الدین از دنیا رفته، شاید پانزده ساله بوده، به این صورت که دیدیم موضوع را بازگفته است.

گزارش سپهسالار

سپهسالار (سپه، ۲۲-۱۱۹)، از طرف دیگر، گزارشی معقول‌تر را ارائه می‌دهد، و ضمن آن می‌نویسد که بهاءالدین برهان‌الدین را به سمت مرشد یا مربّی روحانی مولانا جلال‌الدین (به اتابکیِ حضرت خداوندگارِ ما) منسوب کرده بود. وقتی خبر درگذشت بهاءالدین به برهان‌الدین رسید، یک سال تمام از اندوه «چون شمع می‌گداخت؛ تا آنکه شبی بهاءالدین ولد را به خواب دید و بهاءالدین او را سرزنش گفت که چرا در انجام وظیفهٔ روحانی‌اش کوتاهی کرده است؛ پس از آن، برهان‌الدین، بی‌درنگ، راهی قونیه شد».

مولانا جلال‌الدین تحصیل دروس رسمی را به پایان برده بود که برهان‌الدین به او گفت (سپه، ۱۱۹):

> ای جان و نور دیده‌ام، اگرچه در علوم رنجها بردی و انگشت‌نما گشتی، اما بدان که ورای این علوم علمی دیگر است که این قشر آن است؛ و کلید آن علوم پدرت به من رغبت داده است. تو را تحصیل آن مطلوب است. بعد از آن، حضرت خداوندگار را به تحقیق علوم یقینی رغبت فرموده، طریق سلوک و آداب مشایخ تلقین کرد.

برهان‌الدین تا نُه سال حقایقی را که از بهاءالدین «تحقیق کرده بود» بر مولانا جلال‌الدین بیاموخت، و معارف سلطان‌العلماء را هزار نوبت بر او تکرار کرد، تا آنکه مولانا جلال‌الدین به

مقامی رسید که هیچ دیده مانندش هرگز ندیده، «ما لا عین رأت» (سپه، ۲۰-۱۱۹). هنگامی که مولانا جلال‌الدین «در دایرهٔ ولایت به درجهٔ کمال برسید»، برهان‌الدین از او اجازه خواست که به قیصریه رود، اما مولانا «اجازت نفرمود»؛ نمی‌خواست که از صحبت سیّد دور بماند. «آخر بی‌اجازت روان شد»، اما مرکبش را در راه حادثه‌ای رسید و پایش را «زحمتی واقع گشت و به ضرورت عودت فرمود.» آنگاه، برهان‌الدین توضیح داد که:

> شیری تند روی بدین ولایت نهاده است؛ او شیـر و من شیـر؛ با هم سازگاری نتوانیـم کردن.

منظورش شمس تبریزی بود. در اینجا، به گفتهٔ سپهسالار، مولانا سرانجام موافقت کرد که برهان‌الدین به قیصریه رود (سپه، ۲-۱۲۱).

صاحب شمس‌الدین محمّد اصفهانی، که در این هنگام بر قیصریه حکومت می‌راند، از قرار معلوم، مرید برهان‌الدین می‌شود (سپه، ۱۲۰؛ *اف*، ۶۰). حکایتی دیگر خبر از آن می‌دهد که صاحب شمس‌الدین اصفهانی وسایل ملاقات برهان‌الدین و شهاب‌الدین عمر سهروردی را که از جانب خلیفه بر سلاجقهٔ روم رسول آمده بود، فراهم ساخت. این دو نفر با هم دیدار کردند، اما سخن نکردند، و «به زبان حال، بی‌واسطهٔ بیان به همدیگر اسرار می‌گفتند» (سپه، ۲۱-۱۲۰؛ *اف*، ۷۲؛ سخن معمولی، ظاهراً، مناسب شأن عارفان کامل واقف بر «ضمایر درون» نبوده است!). قیصریه، از نظر سیاسی، اگر مهم‌تر از شهر قونیه نبوده، همتای آن اهمیت داشته است، زیرا، علاءالدین کیقباد زمانی دراز در قیصریه سپری کرده و قصر قبادیه را در آنجا ساخته بود. با عزیمت برهان‌الدین به قیصریه تعالیم بهاءالدین در مهم‌ترین دو مرکز حکومت سلاجقه در آناطولی رواج یافت.

گزارش افلاکی

افلاکی هم روایت سومین را از پیوستن برهان‌الدین به مولانا جلال‌الدین برای ما بازمی‌گوید (*اف*، ۸-۵۶). هنگامی که بهاءالدین بلخ را ترک گفت، برهان‌الدین به ترمذ و بخارا رفته، در آنجا به «سیدِ سِردان» نامور شده بود، زیرا «ضمایرِ درون و مَغَیَّباتِ سُفلی و عُلْوی» را آشکار می‌گفت. روزی معیّن در ساعتی معیّن، در میانهٔ سخن، «فریادِ عظیم کرد و بسیار گریست که دریغا حضرت شیخم از کوی عالم خاک به سوی عالم پاک رحلت نمود.» پس دستور داد که «نماز جنازه» را گزاردند و مراسم سوکواری برپا داشتند؛ جملهٔ بزرگان «آن دیار تا چهل روز

سوکوار می‌بودند.» آنان که حاضر بودند تاریخ را نوشتند و چون برهان‌الدین به آناطولی رسید، معلوم شد که درست مطابق است با زمانی که بهاءالدین درگذشت.

برهان‌الدین، پس از چهل روز سوکواری، تصمیم می‌گیرد که برود و جلال‌الدین محمّد (مولانا) را بیابد و به حضور او برسد، که تنها مانده وچشم به راه برهان‌الدین بوده است. برهان‌الدین خود را ملزم می‌بیند که به آناطولی برود و «این امانت را که شیخم به من سپرده است به وی تسلیم کنم» (*اف*، ۵۷). این حکایت، اگر ذرّه‌ای حقیقت را بتوان از آن بیرون کشید، چنین به ذهن ما می‌آورد که برهان‌الدین را بهاءالدین نیابت داده که آداب و آیین وی را در تِرمذ تبلیغ کند. اما، برهان‌الدین با شنیدن خبر مرگ پیر خود تصمیم می‌گیرد مقامی را که در ترمذ به او داده شده است، رها کند (و البته اسباب اندوه عظیم بزرگان آنجا می‌شود) و راهنمایی جلال‌الدین جوان را به سوی کهکشان عالم معنا بر عهده گیرد. سیّد برهان‌الدین یک شب خوابی می‌بیند که بهاءالدین در آن خواب بر او پدیدار می‌شود و او را به جِدّ می‌گوید که به جست‌وجوی مولانا جلال‌الدین برخیزد. روح بهاءالدین او را به سرزنش می‌گیرد که: «این طریقهٔ لالایی و اتابکی نیست!» (*اف*، ۷۱). اکنون برهان‌الدین باید یقین حاصل کند که مولانا جلال‌الدین می‌تواند تعالیم و آیین پدر را بیاموزد.

یک سال پس از درگذشت بهاءِ ولد، برهان‌الدین به قونیه می‌رسد، و در مسجد سِنجاری این شهر منزل می‌کند، به مولانا جلال‌الدین که در آن زمان در لارنده (قرامان امروز) می‌زیسته است، نامه می‌فرستد، و از او می‌خواهد که به «مزار والد خود» بازگردد. مولانا از حد برون شادان شده، «مکتوب را بر دیده‌ها مالیده بوسه‌ها داد و گفت» (*اف*، ۵۷):

هزار سال بباید که تا به باغ هنر ز شاخِ دولت چون تو گلی به بار آید
به هر قران و به هر قرن چون‌تویی نبود به روزِکار، چو تو کس به روزگار آید

پس از آنکه مولانا جلال‌الدین باز آمد، برهان‌الدین او را در همهٔ علوم آزمود، و مولانا هر سؤال را نکته به نکته پاسخ گفت. برهان‌الدین «برخاست و زیر پای خداوندگار (مولانا) را بوسه‌ها دادن گرفت» و اذعان کرد که «در جمیع علوم دینی و یقینی از پدر به صد درجه گذشته» است، اما به او گفت که بهاءالدین، افزون بر «علم قال، علم حال» را هم به‌کمال داشت؛ و آن علم لَدُنّی است، که انبیاء و اولیاء را بی‌واسطه از نزد حق‌تعالی می‌رسد، و برهان‌الدین از «حضرت شیخ» خود (بهاءالدین) به ارث برده است و اکنون می‌خواهد که مولانا جلال‌الدین این علم را از او حاصل کند. مولانا هرچه را برهان‌الدین

گفت فرمان برد، «حضرت سیّد را به مدرسهٔ خود آورد و نُه سال تمام خدمت سیّد را بندگیها نمود» (*اف*، ۵۸).

اگر سخن افلاکی (*اف*، ۵۷) درست باشد، مولانا جلال‌الدین بلافاصله در قونیه بر مسند پدر ننشسته، بلکه به قصد اقامت طولانی به لارنده رفته است. آیا کسی بر جای بهاءالدین در قونیه درس می‌گفته است؟ افلاکی نامش را به ما نمی‌گوید. اما سلطان ولد به ما می‌گوید (و افلاکی ما را وامی‌گذارد تا حدس بزنیم) که برهان‌الدین، پس ازورود به قونیه، در حلقهٔ مریدان بهاءالدین فقید، بر مسند شیخی می‌نشیند. چون، مطابق مرسوم، ادراک حقایق روحانی و معارف معنوی با سالهای میانی عمر انسان، خاصه چهل‌سالگی، پیوند دارد، مولانا جلال‌الدین شاید برای موعظه گفتن بر بزرگان و اعیان قونیه تا اندازه‌ای جوان می‌نموده؛ امّا برهان‌الدین، مریدی مسن‌تر وکاردان و برای به‌کار بستن ارشادات روحانی بهاءالدین کارآزموده بوده است.

مولانا جلال‌الدین در شام

برهان‌الدین به قصد تکمیل بخشی از تحصیلات عالیهٔ جلال‌الدین ظاهراً او را به شام می‌فرستد. بنا بر آنچه که افلاکی شنیده، نخستین سفر مولانا به شام در سال دوم فوت پدرش صورت گرفته (*اف*، ۷۷)، اما یکی ازنسخه بدلها آن را به «دوم سال یا سوم سال» پس از درگذشت بهاءالدین کشانده است (*اف*، ۱۰۱۵). بهاءالدین روز هجدهم ماه ربیع‌الآخر سال ۶۲۸ از دنیا رفت. برهان‌الدین حدود یک سال بعد، به گفتهٔ همهٔ مآخذ، به قونیه درآمد.

می‌توان پذیرفت که برهان‌الدین و مولانا جلال‌الدین پس ازورود به قونیه، چند ماهی با یکدیگر سپری کرده، باز همصُحبت شده باشند. از زمانی که برهان‌الدین خانوادهٔ ولد را دیده بود پانزده‌سالی می‌گذشت، و جلال‌الدین به هنگام آخرین دیدار پسرکی بود که شاید حدود ده سال سن داشت. در میان زاهدان و عارفان رسم چنان بود که برای تربیت پسران کوچک مربّی (لالا، اتابک = هادی و راهنما و ادب‌آموز)، یا مرشد روحانی تعیین می‌کردند، و برهان‌الدین «به رسم لالا و اتابک دَم به دَم حضرت خداوندگار را بر دوش می‌گرفت و می‌گردانید» (*اف*، ۵۸). بنابراین، برهان‌الدین، افزون بر آنکه از مریدان بهاءالدین بوده از دوستان نزدیک خانوادهٔ او به شمار می‌رفته، و پیداست که برهان‌الدین وقتی به قونیه رسیده، چند گاهی در حُجرهٔ مولانا در مدرسهٔ پدرش منزل کرده است (*اف*، ۶۳). برهان‌الدین و

مولانا جلال‌الدین، پس از اندوه بردن و یادآوری گذشته کردن، و سنجیدن وضع، به طرح افکندن آیندهٔ جماعت مریدان بهاءالدین پرداختند.

لازمه‌اش آن بود که مولانا جلال‌الدین در معتبرترین مدرسه‌ها درس بخواند. هریک از شاگردان مدارس فقه معمولاً تنها در حجره‌ای از مدرسه زندگی می‌کردند، اتاق داشتند و جیرهٔ غذایی می‌گرفتند. مولانا جلال‌الدین باید پسرانش، سلطان ولد و علاءالدین را، که پسربچگانی بودند خردسال، شاید شش تا هشت‌ساله، با گوهرخاتون و دیگر بانوان خاندان، از جمله مادر گوهرخاتون، در قونیه، تنها گذاشته باشد. مادر گوهرخاتون از مریدان بهاءالدین بوده و بهاءالدین او را به این عبارت می‌ستوده که «مقام من و مقام او یکی است» (*اف*، ۶۸۱). مادر و همسر بهاءالدین، اگر در این زمان زنده بوده‌اند، نیز، شاید با آنان می‌زیسته‌اند. مأخذ برخی از مطالبی که سلطان ولد گفته برهان‌الدین است، و از این نکته چنین به ذهن می‌آید که سید برهان در مدت غیبت جلال‌الدین شاید همراه دیگر پیروان بهاءالدین «در احوال خانواده و فرزندان مولانا نظارت» می‌کرده است (زرین‌پ، ۸-۸۴).

افلاکی برای ما حکایت می‌کند که در سفر اولِ مولانا به سوریه، سیّد برهان تا قیصریه همراهش رفته، و «در قیصریه پیش صاحب اصفهانی» بمانده (*اف*، ۸۱)، اما مولانا راهی حلب شده است و «از مریدان پدرش چند یاری ملازم خدمتش» بوده‌اند. بر این اساس، می‌توانیم تخمین بزنیم که ورود مولانا جلال‌الدین به حلب دست‌کم در تابستان سال ۶۲۹، و حداکثر شاید در سال ۶۳۰، صورت گرفته باشد و مولانا در آن زمان بیست و پنج ساله بوده است. حلب، در آن روزگار، مرکز علمی پررونقی بوده، بازارش سقف چوبی و مسجد آدینه‌اش حوضی زیبا داشته، دارای میدان بزرگ و ساختمانهای عالی، شامل مدرسه‌های بسیار بوده است.[۱]

در حلب، چنان‌که حکایت کرده‌اند، مولانا جلال‌الدین علوم و فنون مرسوم آن زمان را در مسجد حَلاویه نزد کمال‌الدین بن عَدیم (۶۶۰-۵۸۸) بیاموخت. ابن‌عَدیم[۱۸۹] از علمای مشهور حنفی است که خاندانش، پنج نسل، متصدی شغل قضا بوده‌اند (*اف*، ۷۷). این ابن‌عَدیم امروز به مورّخ اهل حلب نامبردارتر است، اما یکی از مشهورترین مُفتیان روزگار خود بود. در حلب، دمشق و مکّه علم آموخت و در سال ۶۱۶، به تدریس در مدرسهٔ شادبخت حلب، و پس از آن به مقام قاضی حلب منصوب شد. و در همین ایام نیز «نایب دمشق» بود و در آنجا درس می‌داد. ابن‌عَدیم نه‌تنها از متبحرترین دانشمندان روزگار خود در علوم فقه و حدیث به شمار می‌رفت که ادیب و شاعری توانا هم بود و خط او را بسیار بها

می‌دادند (سعید نفیسی، در سپه، ۱۷-۲۱۶). ابن‌عدیم به رسولی کردن هم اشتغال ورزیده، چندین‌بار برای مذاکره از جانب حاکمان حلب به قاهره، دمشق و پایتختهای دیگر سفر کرده است. در واقع، بعدها در سال ۶۳۴ جزو فرستادگان ملک‌اشرف به دربار سلاجقه به قونیه می‌رود، تا برای مقابله با هجوم برادر او، کامل، که در مصر مستقر بود، کمک نظامی بخواهد (*Hum*, 231). هنگامی که مغولان سرانجام در سال ۶۵۸ به حلب تاختند، ابن‌عَدیم به قاهره پناه برد و با آنکه هُلاکو، خان مغول، او را به منصب قضا به شهر حلب بازخواند، منظرهٔ ویرانه‌های شهر محبوب خود را تاب دیدن نداشت، و دور ازوطن، در مصر به سال ۶۶۰ دنیا را وداع گفت (*EI*[2]).

کمال‌الدین بن عَدیم افزون بر آنکه ادیب و عالم دینی برجسته‌ای بود، در حلقهٔ نخبگان حلب، و به واقع، در سراسر خطهٔ سوریه و مصر دورهٔ ایوبیان صاحب نفوذ بسیار بود. افلاکی (*اف*، ۹-۷۷) حتی او را «مَلکِ مُلکِ حلب» می‌خواند، که شاید این کمال‌الدین را با سلطان کامل ایوبی اشتباه گرفته باشد. در سراسر سرزمینهای خاور مدیترانه و حتی در همهٔ دنیای اسلام [جویندگان دانش محضر درس] کمال‌الدین بن عَدیم آموزگار را سراغ می‌گرفتند.

افلاکی تصریح دارد بر اینکه مولانا جلال‌الدین، نخست، در مدرسهٔ حَلاویهٔ دمشق منزل کرد. مدرسهٔ حَلاویه در سال ۵۴۰، در محل کلیسیای سَن‌هلن (Saint Helen)، مادر کنستانتین (constantine) بنا شد و نام آن از موقوفه‌ای است سه‌هزار دیناری جهت حلوا دادن به همهٔ علمای دینی همه‌ساله در ماه مبارک رمضان (Iql, 70، به نقل از تاریخ حلب). این مدرسه هنوز پابرجاست، و در نیم‌کیلومتری ارگ حلب، جنوب خیابان جامع‌الایوبی، نزدیک مسجد کبیر قرار دارد. حَلاویه در روزگار خود مدرسه‌ای مشهور بود، جز آنکه وقتی مولانا جلال‌الدین به آنجا وارد شد (ح. ۶۳۰) خرابی به آن راه یافته و تقریباً متروکه شده بود. اما هنوز هم «اوقاف بسیار داشت» و بنابراین می‌توانست مخارج شاگردان ساکن آنجا را تأمین کند. در آن زمان، این مدرسه نمی‌توانسته منصب اصلی تدریس کمال‌الدین بن عَدیم باشد، بلکه او تدریس مدرسهٔ شادبخت را در تصدی داشته است. ابن‌عدیم مدرسهٔ حَلاویه را در سال ۶۴۳ به دست مرمت سپرد، و پس از آن جلسات درس خود را از مدرسهٔ شادبخت به مدرسهٔ حَلاویه منتقل ساخت، اما این کار چند سال پس از بازگشت مولانا جلال‌الدین به قونیه صورت گرفت (زرین‌پ، ۹-۸۶). شاید جلال‌الدین هرگز در شمار شاگردان اصلی ابن عَدیم نبوده، چون از قرار معلوم بیشتر سالهای تحصیل خود را در دمشق سپری ساخته است. همچنین، ممکن است که افلاکی به غلط از مدرسهٔ حَلاویه نام برده، یعنی بر اثر اشتباه

در محاسبهٔ تاریخ تصور کرده باشد که این مدرسه همیشه مرکز تشکیل جلسات درس ابن‌عَدیم بوده است. سپهسالار (سپه، ۳۱-۳۰)، برعکس افلاکی، اظهار می‌دارد که مولانا جلال‌الدین در حلب، در چند مدرسه درس خوانده و در چند علم مختلف به درجات عالی نایل آمده، «در همهٔ فنون اجازات عالی حاصل فرموده» است.

مولانا جلال‌الدین اگر هم از شاگردان نزدیک و خصوصی کمال‌الدین بن عدیم نبوده، به‌یقین در جلسات عمومی درس کمال‌الدین حضور می‌یافته و چه‌بسا که با آثار او نیز آشنایی داشته است. کمال‌الدین بن عَدیم تاریخ و آثار ادبی بسیار نوشته، و می‌توان در آنها به اطلاعات بیشتری دست یافت دربارهٔ دروس رسمی و کتابهایی که مولانا جلال‌الدین به هنگام اقامت در حلب به زبان عربی می‌خوانده است. زرین‌کوب (زرین‌پ، ۸۶) نظرش بر این است که به‌سبب توجّه خاص مذهب حنفی «در بین ادلهٔ احکام به رأی و قیاس»، برای مولانا جلال‌الدین بسیار اهمیت داشت که «فقه قرآن» را بداند. بنابراین، باید که بسیاری از تفسیرهای کهن قرآن را خوانده باشد.

مولانا جلال‌الدین، از قرار معلوم، در میان همشاگردیهایش انگشت‌نما بوده و برای مسائل دشوار راه‌حلهای نوی مطرح می‌ساخته و پاسخهایی می‌داده است که «یکی از وجوه آن در هیچ کتابی یافت نمی‌شد» (سپه، ۳۱). حکایاتی چون این اغلب در کتابهای تراجم احوال علمای دینی به چشم می‌خورد و باید آنها را شیوه‌ای معمول دانست برای تأکید نهادن بر هوشمندی یا نیروی ابتکار فرد مورد بحث. البته این سخن هرگز امکان وقوع چنان رویدادهایی را نفی نمی‌کند. همچنین دور از احتمال نیست که ابن‌عَدیم، چنان‌که افلاکی (*اف*، ۷۷) بر ما حکایت می‌کند، جلال‌الدین را صاحب «فطانت و ذکاوت عظیم» دیده و «از همهٔ طلبه بیشتر» و به صورت اختصاصی به او درس گفته باشد.

اما، افلاکی از اینجا به بعد (*اف*، ۹-۷۷) شروع می‌کند به نقل افسانه‌ای پرآب و تاب و باورنکردنی به این مضمون که ابن‌عدیم به بیابانی دور از شهر انتقال می‌یابد و اندکی از کرامات مولانا جلال‌الدین را به‌چشم می‌بیند. در نتیجهٔ این واقعه، البته، همچنانکه «اهل حلب، زن و مرد، محبّ و مرید» مولانا جلال‌الدین شدند، ابن‌عدیم نیز «به ارادت تمام مریدِ مخلص» شاگرد خود می‌شود! مولانا، پس از آن، چنان شهرتی پیدا می‌کند که ماندن در حلب را غیرممکن می‌بیند، و بنابراین رهسپار دمشق می‌شود. چند ماه بعد، رسولی از جانب سلطان عزّالدین (علاءالدین؟) به حلب می‌رسد؛ کمال‌الدین بن عدیم این کرامت را برای او بیان می‌کند و او هم در وقت مقتضی آن را به سلطان سلجوقی بازمی‌گوید و بدین سبب مقام

و مرتبهٔ مولانا در وطن فزونی می‌گیرد (*اف*، ۹-۷۷). سوریه (شام)، البته، به سرزمین راهبان ترسا شهرت داشت، و مریدان مولانا جلال‌الدین ناگزیر برای مقایسهٔ نیروهای معنوی مولانای خود با نیروهای کشیشان آن وادی به قوهٔ خیال روی می‌کنند. پس، مولانا جلال‌الدین در راه دمشق با گروهی چهل‌نفره از «راهبان مرتاض» رو به رو می‌آید که در غاری جای گرفته‌اند، و می‌توانند اسرار ضمیر را بخوانند، از آینده خبر دهند و بر هوا ایستند. آنان، برای فهماندن مرتبهٔ قدرت خود به مولانا، «کودکی را اشارت کردند تا آهنگ جوّ هوا کرده، میان ارض و سما بایستد» اما مولانا جلال‌الدین مقابلهٔ به مثل می‌کند و کودک بر اثر آن بین زمین و آسمان می‌ماند و نمی‌تواند فرود آید، تا آنکه «کلمهٔ توحید» و «کلمهٔ شهادت» بر زبان می‌راند و مسلمان می‌شود (*اف*، ۸۱-۸۰).

مولانا جلال‌الدین باید که دست‌کم یک بار به ماه محرّم در حلب بوده باشد، زیرا به لحنی سرزنش‌آمیز شرح می‌دهد که چگونه «همه اهل حلب» را «مرد و زن» می‌بینند که بر دروازهٔ انطاکیهٔ این شهر گرد آمده‌اند تا به سوکواری عاشورا، بپردازند که مراسم «ناله و نوحه» کردن شیعیان بهر امام حسین (ع) است (من، ۶، ۸-۷۷۷). نمی‌دانیم مولانا جلال‌الدین چه مدت در حلب مانده، اما چنان‌که خبر داده‌اند دوره‌ای چهارساله یا هفت‌ساله را در دمشق سپری ساخته (افلاکی دو گزارش متناقض را شنیده است) (*اف*، ۸۱). بخشی از این آشفتگی شاید ناشی از آن باشد که مولانا جلال‌الدین بارهای مختلف در دمشق اقامت کرده؛ سپهسالار خبری را بازمی‌گوید حاکی از اینکه مولانا یک بار یک سال در دمشق مانده است (سپه، ۱۲۳)؛ از قراری که نوشته‌اند، مولانا، زمانی به هنگام اقامت در دمشق در مدرسهٔ مُقدَّمیه فرود آمده و در آنجا «به ریاضتِ تمام به علوم دینی مشغول» شده (*اف*، ۸۱)، اما سپهسالار می‌گوید که «خداوندگارما در دمشق... در مدرسهٔ بَرّانیّه» اقامت گزیده است (سپه، ۲۴).

مدرسهٔ مُقدَّمیّه را شمس‌الدین محمد بن مقدَّم (ف ۵۸۳) ساخته و در داخل باب‌الفرادیس، واقع در بخش شمالی مرکز دمشق، قرار داشته؛ بَرّانیّه نام دیگر مدرسهٔ شامیّه بوده، که در بیرون دیوارهای شهر دمشق در ناحیهٔ سوق ساروجا، اندکی بر شمال باب‌الفرادیس، واقع بوده است.[۲] زرین‌کوب، برعکس، نظرش بر این است که بَرّانیّه اقامتگاه بیرونی آن مدرسه بوده، و آمد و شد در آنجا آزاد صورت می‌گرفته، بر خلاف حجره‌های اندرونی مدرسهٔ جَوانیه، که مقررات سخت آنجا شاگردان را از ترک شبانهٔ ساختمان یا حضور در جلسات درس هر مدرسهٔ دیگری بازمی‌داشته است (زرین‌پ، ۹۰). با این حال، فروزانفر توضیح می‌دهد که «بَرّانیّه» نام کلی نوعی مدرسه بوده است،[۱۹۰] که در

این صورت، این نام را با هریک از چندین مدرسهٔ مختلف حنفیان می‌توان مربوط کرد (فب، ۱۹۸).

سپهسالار حکایتی را بازمی‌گوید به این مضمون که حضرت خضر را در حجرهٔ محل سکونت مولانا جلال‌الدین در مدرسهٔ بَرّانیّه «بارها جمعی از عزیزان... ملاحظه کرده‌اند»، در نتیجه این اتاق پس از رفتن او صورت زیارتگاه را یافته است: [«خلایق به زیارت روند و حاجات خواهند»] (سپه، ۲۴). سپهسالار همچنین خبر می‌دهد از آنکه وقتی «خداوندگار» در دمشق بود چند مدت با مردان بزرگی چون محی‌الدین بن عربی، شیخ سعدالدین حَمَوی، شیخ عثمان رومی، شیخ اوحدالدین کرمانی و شیخ صدرالدین قونوی «صحبت فرموده‌اند و حقایقی... به همدیگر بیان کرده» به تبادل نظر پرداخته‌اند (سپه، ۲۵-۲۴). زرین‌کوب اظهار می‌دارد که مولانا جلال‌الدین «ظاهراً» به مدرسهٔ نوریّه هم رفته و «از درس جمال‌الدین محمود حصیری، از علمای بخارا (ف ۶۳۶) به احتمال قوی استفاده» کرده است (زرین‌پ، ۹۰). مولانا از دمشق و سمرقند با هم نام می‌برد و آنها را شهرهای «خوش» می‌خواند (مث، ۴، ۳۲۸۹)، و ظاهراً دوست می‌دارد دورنمای شهر دمشق را از روستای بالای تپه‌ای که رَبْوَه خوانده می‌شد، تماشا کند (مث، ۳، ۳۷۵۳):

غم چو بینی در کنارش کش به عشق　　از سرِ رَبْوَه نظر کن در دمشق

اعتبار منابع ما در خصوص اقامت مولانا در سوریه

از روی اطلاعات متناقضی که تذکره‌نویسان و مناقب‌نامه‌نویسان دربارهٔ مولانا جلال‌الدین ارائه داده‌اند تنها به این نتیجهٔ قاطع می‌رسیم که حکایات افسانه‌سان دربارهٔ مولانا و خاندان او از همان اوائل منتشر شد. می‌توان پذیرفت که در سلطان ولد، نسبت به برخی از دیگر نویسندگانی که به سه چهار واسطه شرح حال نوشته‌اند، احتمال اشتباه‌کاریهای بسیار ناموجّه دربارهٔ زندگی پدرش کمتر است. با این وصف، سلطان ولد وقایعی را که پیش از ورود خانواده‌اش به آناطولی روی داده، به چشم ندیده و در زمان فوت پدربزرگش پسربچهٔ خردسالی بوده است. افزون بر این، انگیزهٔ او از تصنیف سرگذشت‌نامهٔ منظوم پدر و خانواده‌اش شرح قدرتهای معنویِ گسستهٔ از تعلقات مادی و بیان واقعه‌های دنیوی و سوانح تاریخی بود. روال کار سلطان ولد، رئیس سلسلهٔ نوپای مولیان، این بود که در توصیف اهمیت نیروهای آسمانی و قدرت این‌جهانی خانوادهٔ خود سخن به مبالغت گوید.

این موضوع، از نظر سلطان ولد، ظاهراً، مشتمل است بر مسکوت گذاشتن روزگاری که مولانا جلال‌الدین در حلب و دمشق به تحصیل اشتغال داشت. بر رغم ماهیّت کرامت‌گویی بسیاری از حکایتهای افلاکی و سپهسالار، محتمل نمی‌نماید که هر دوشان این دورهٔ شاگردی کردن مولانا جلال‌الدین را بی‌مقدمه از خود ساخته باشند. افزون آنکه، شمس‌الدّین تبریزی در مقالات خود اشاره می‌کند که مولانا جلال‌الدین را پانزده شانزده سال پیش در دمشق یا حلب دیده، و افلاکی هم بر این دیدار به‌اختصار و شیوه‌ای مثال‌زدنی اشارت کرده است (*اف*، ۸۲؛ برای اطلاع از جزئیات، بن: «دیدار پیش از نخستین دیدار» در فصل ۴، صب).

وقت آن است که بکوشیم گزارشهای سلطان ولد، سپهسالار و افلاکی را کنار هم نهیم و مطالب محتمل زیر را دربارهٔ تحصیلات عالیه مولانا جلال‌الدین که به سرپرستی برهان‌الدین صورت گرفته به‌اختصار درآوریم. مولانا جلال‌الدین همهٔ تحصیلات خود را در سوریه (شام) واقعاً در یک بار تکمیل نکرد. این منابع در یک‌جا به دوره‌ای یک ساله اشاره می‌کنند و در جای دیگر به چهار سال و هفت سال، و اسم مدرسه‌های گوناگونی را می‌برند که مولانا از قرار معلوم آنجا درس خوانده است. به هیچ تاریخ قطعی دست نمی‌یابیم، تنها پای تقریب در میان است. شمس‌الدین می‌گوید که مولانا جلال‌الدین را پانزده شانزده سال پیش از آنکه نخستین بار در قونیه با هم ملاقات کنند، دیده است. اگر حافظه‌اش در این باره خطا نکند، مولانا جلال‌الدین را زمانی بین سالهای ۶۲۵ و ۶۳۰ در سوریه (شام) قرار می‌دهد.

اما، افلاکی ایام تحصیل مولانا جلال‌الدین را در سوریه (شام) سال دوم فوت بهاءالدین تعیین می‌کند، که زمانی از سال ۶۳۰ می‌شود. اگر مولانا جلال‌الدین، در سال ۶۳۰، نخست به حلب رفته، شاید اندک زمانی پس از آن رهسپار دمشق شده؛ و ممکن است که شمس در این زمان او را در دمشق دیده باشد؛ با این حال نمی‌توانیم این امکان را منتفی بدانیم که مولانا جلال‌الدین، پیش از آن، در زمانی که پدرش هنوز زنده بوده، به سوریه سفر نکرده باشد.

در فصل قبل دیدیم که چگونه افلاکی تاریخ ورود بهاءالدین و خانواده‌اش را از مکّه به دمشق بر سر راه آناطولی سال ۶۱۴ تعیین می‌کند. افلاکی به خطا این ایام را روزگار حکومت ملک اشرف بر دمشق می‌گوید. شاید افلاکی از آن جهت دمشق را با اشرف پیوند می‌دهد که مولانا جلال‌الدین در زمان حکومت اشرف در آنجا تحصیل می‌کرده است. اشرف در هفتهٔ اول محرّم سال ۶۳۵ از دنیا رفت و پس از او، دمشق گرفتار دوره‌ای نسبتاً پرآشوب گردید. چند ماه بعد، این شهر به محاصره افتاد و بسیاری از آبادیهای بیرون دیوارهای شهر ویران گشت. اوضاع سیاسی دمشق تا اندازه‌ای بی‌ثبات بماند و در ماه صفر سال ۶۳۷ بار دیگر

دچار اغتشاش شد (*Hum*, 235ff., 257ff.). در بهار سال ۶۳۸ و تا چند سال پس از آن، گروهی غارتگر از سپاهیان سابق جلال‌الدین خوارزمشاه با تهدید و ارعاب بر حوالی سوریه و فلسطین حکومت کردند (*Hum*, 269ff.).

بعید می‌نماید که مولانا جلال‌الدین در اثنای همهٔ این آشوبها در دمشق مانده باشد، حال آنکه ظاهراً، حلب در این زمان که ملکه ضَیفه خاتون بر آن فرمان می‌راند، از آرامش بیشتری برخوردار بود. سپهسالار و افلاکی، با آنکه هردو، اظهار می‌دارند که مولانا جلال‌الدین چندی در حلب، نزد ابن‌عَدیم، درس می‌خواند، توجه خود را به دمشق، محل تحصیل مولانا در سوریه، معطوف می‌دارند. با این‌همه، آنچه برای آیندهٔ مولانا جلال‌الدین بیشتر اهمیت داشت اوضاع خودِ قونیه است. حامی پدرش، علاءالدین کیقباد، سلطان سلجوقی، در سوم شوال سال ۶۳۴ درگذشت و غیاث‌الدین کیخسرو دوم بر جایش نشست. اگر مولانا جلال‌الدین در این زمان در قونیه نمی‌بود احتمالاً دل‌نگرانی بازگشت به آنجا را داشت. اگر سلطان جدید را هیچ حرمت نمی‌نهاد و استحقاق خود را برای تصدی منصب تدریس یا شیخ مدرسه‌ای که پدرش در آنجا درس می‌داده، ظاهر نمی‌ساخت، مقرریهایی که برای حمایت از پدرش وضع شده بود، همه از اثر می‌افتاد.

این گزارش شفاهی که افلاکی ضبط کرده و خبر از آن می‌دهد که مولانا جلال‌الدین چهار سال، از ۶۳۰ تا ۶۳۴، در قونیه مانده، بنابراین، بسیار موجّه به نظر می‌رسد. البته، اگر بپذیریم که مولانا جلال‌الدین، پیش از فوت پدر، چند سالی را، ناپیوسته، در سوریه سپری ساخت، شاید که رقم هفت سال را نیز معتبر بدانیم. مولانا جلال‌الدین دو سفر جداگانه هم کرد: یکی به حلب، شاید در زمان زندگانی پدر و پس از تولد پسران خود، در سال ۶۲۴ یا ۶۲۵؛ و دیگر به دمشق، پس از ورود برهان‌الدین. همهٔ اینها را باید از مقولهٔ حدس و گمان دانست.

برهان‌الدین خرقه به مولانا می‌سپارد

هنگامی که مولانا جلال‌الدین از شام به قیصریه بازگشت و برهان‌الدین را ملاقات کرد، صاحب اصفهانی، امیر آن ولایت، او را به سرای خود دعوت کرد، اما برهان‌الدین او را راهنمایی کرد که نپذیرد، چون سنّت بهاءالدین همیشه آن بود که در مدرسه فرود آید، نه در قصر، هرگز. به این ترتیب، پرورش روحانی جلال‌الدین، مقابل تربیت صرف دینی، آغاز شد؛ چنان‌که افلاکی حکایت می‌کند، تنها پس از بازگشت مولانا جلال‌الدین از شام بود که

برهان‌الدین او را به تحصیل تعالیم عارفانهٔ پدرش رغبت داد. برهان‌الدین طریق مداومت بر روزه داشتن را نشان می‌دهد و شاید تقریباً چنان باشد که در کتاب معارف خودش می‌بینیم و احتمال می‌رود که این کتابِ مجالس و نوشته‌های همین ایام قونیه و قیصریه او را نمایش دهد. برخی ازحکایاتِ مناقب‌نامه‌ها چنین به نظر می‌آورد که برهان‌الدین به رعایت بهداشت شخصی خود بی‌توجه بوده است (سپه، ۱۲۰). جامه‌هایش «قرب دوازده سال بود که ناشسته بود» (*اف*، ۷۱) و «از غایت جوعِ به‌کلّی دندانهایش رفته بود» (*اف*، ۶۱)، و به سبب روزه‌داری مفرط دستگاه گوارشش صدمه دیده بود (*اف*، ۶۴). اما برهان‌الدین، از قرار معلوم، از طبّ و درمان گیاهی بی‌خبر نبوده، و شلغم خام را برای روشنی دیده و کمک به گوارش سفارش می‌کرده (*اف*، ۶۳)؛ حقیقت آن است که شلغم پخته را هنوز هم، ایرانیان و ترکان از جملهٔ گیاهان دارویی برای درمان سرماخوردگی به‌کار می‌برند.

تا زمانی که حکایتهای مربوط به ریاضت‌کشیهای مفرط، گندم به آسیای مناقب‌نویسان می‌ریزد باید آماده باشیم که آنها را به جُوی نخریم، اما نظرات خود برهان‌الدین در کتاب معارف او مؤیّد تصویری است که افلاکی ترسیم می‌کند و او را از روزه چون موی نمایش می‌دهد. با این‌همه، برهان‌الدین گرچه سالیان دراز به گوشه گرفتن از مردم زندگی کرد (*اف*، ۶۱)، و بر نماز طولانی و روزهٔ بی‌حدّ مداومت بسیار داشت، ظاهراً در اواخر عمر دست از روزه گرفتن برداشت و اغلب نمازها نیز از او فوت می‌شد. شیخ‌های کهنسال معمولاً روزه نمی‌گرفتند و به خلوت نمی‌نشستند، چون اینها به‌طور کلی ریاضتهای ایام جوانی و میانه‌سالی است (*صفا*، ۳، ۱، ۱۹۶). با این وصف، بانویی از مریدان «روزی به طریق مطایبه» از برهان‌الدین می‌پرسد که چرا دیگر روزه نمی‌گیرد؛ برهان‌الدین پاسخش می‌دهد که:

> ما همچون اشترانِ بارکشیم... پشم و موی هستی فرو ریزانیده، لاغر و نحیف و نامراد گشته‌ایم؛ ... اکنون ما را چند روزی به جَو باز بسته‌اند، تا چون پرورده شویم در عیدگاهِ وصالِ سلطان قربان گردیم (*افلاکی*، ۶۵).

بنابراین، شگفت نیست که می‌بینیم برهان‌الدین به مولانا جلال‌الدین سفارش می‌کند که «پیش من خلوتی برآر»؛ و این خلوت‌نشینی لازم می‌آورد که یک هفته در اتاقی تنها نشیند، در به روی خود بندد و روزه بدارد. مولانا که پیش از این به وقت تحصیل نیز بسیار اندک و در حدّ امساک غذا می‌خورد (سپه، ۴-۱۲۳) گفت که این مدت «قوی اندک است» و خواهان

شد «تا چهل‌روزه باشد»، که دشوارتر است؛ و موافق خبری که افلاکی نقل می‌کند، نزد او «غیر از ابریقی آب و چند قرص جَوین هیچ نبود» (*اف*، ۸۲).

یقین است که مولانا جلال‌الدین روزه می‌گرفت، و در این کار پدر خود و برهان‌الدین را سرمشق خود قرار می‌داد. در مثنوی قطعه‌ای است که در آن با استفاده از شباهت لغوی روح و ریحان تلمیحی به‌کار رفته است و تأکید می‌کند که گیاه روح را غذای خود سازیم، نه علف سُتوران را (م‌ن، ۵، ۹-۲۴۷۲):

تا که پُشکی مُشک گردد ای مرید　　سالها باید در آن روضه چرید
کَه نباید خورد و جَو همچون خران　　آهوانه در ختن چَر ارغوان
جز قرنفل، یا سمن، یا گل مچر　　رَو به صحرای ختن با آن نفر
معده را خو کن بدان ریحان و گل　　تا بیابی حکمت و قوتِ رُسُل
خوی معده زین کَه و جَو باز کن　　خوردن ریحان و گل آغاز کن
معدهٔ تن سوی کَهدان می‌کشد　　معدهٔ دل سوی ریحان می‌کشد[۱۹۱]
هرکه کاه و جو خورَد قربان شود　　هرکه نور حق خورَد قرآن شود
نیم تو مشک‌است و نیمی پُشک هین　　هین میفزا پُشک، افزا مُشکِ چین

به هر حال، گذشته از این روزهٔ روحانی، مولانا جلال‌الدین در ماه رمضان و ایّام دیگر به طور مسلّم به روزه‌داری طبیعی می‌پرداخت. در دیوان غزلیات مولانا چندین غزل کامل به تجلیل از روزهٔ رمضان و روزه‌داشتنی که برای پاک گردانیدن روح باشد، اختصاص یافته است (بن: غ ۳۴ و ۳۵، در فصل ۸، صب). ابیات زیر از غزلی است (د، ۱۶۰۲) که کلمهٔ «صیام» به معنی «روزه‌داشتن» به صورت ردیف در آن تکرار شده، و ما را به روزه گرفتن سفارش می‌کند که مرکب انسان است برای پیروی از محمّد (ص) در عروج او به آسمانها (معراج):

گر تو را سودای معراج است بر چرخ حیات
دان که اسب تازی تو هست در میدان صیام

* * *

در تن مرد مجاهد، در رهِ مقصودِ دل
هست بهتر از حیات صد هزاران جان صیام

* * *

هیچ حیوانی تو دیدی روشن و پر نورِ علم؟
تن چو حیوان است، مگذار از پی حیوان صیام

با این وصف، هنگامی که صوفیان از زهدورزیهای توان‌فرسای خداوندگاران خود حکایت می‌کنند، بی‌نظیرترین نمونه آن را می‌آورند. این نکته را آنگاه باید به یاد آوریم که بازگردیم به حکایت افلاکی از کرامات مولانا جلال‌الدین در ترک نفس. همان‌گونه که دیدیم، مولانا خود خواهان آن شد که دورهٔ چهل‌روزهٔ خلوت‌نشینی را با چند قرص نان جوین و اندکی آب به سر آورد. افلاکی ادامه می‌دهد (*اف*، ۳-۸۲):

> بعد از آنکه چهل روز بگذشت، سیّد [برهان‌الدین] در خلوت را بگشاد... دید که حضرت مولانا به حضور تمام در کنج تفکر سر به گریبان تحیّر فرو برده، به تدبّرِ عالم باطن روی آورده، به مشاهدهٔ عجایب لامکان مشغول شده است.... ساعتی توقف کرده... [اما مولانا] اصلاً نگران نشد. سیّد آهسته بیرون آمده، در خلوت را برآورد؛ تا چلّهٔ دیگر بگذشت. باز درآمد؛ دید که [مولانا] به نماز ایستاده، نیاز می‌کند؛... قطعاً به سیّد نپرداخت. باز بیرون آمده در را محکم کرد.... چون چلّهٔ سوم بگذشت، سیّد نعره‌زنان درِ خلوت را خراب کرده، دید که مولانا از خلوت به صد جلوت، تبسّم‌کنان برابر سیّد آمد.

در این زمان، برهان‌الدین اظهار می‌دارد که پرورش روحانی مولانا کامل شده؛ ابراز شادمانی می‌کند که به حضرت شیخی چون او رسیده است و مولانا را به سوی قونیه باز می‌فرستد. مولانا در این شهر، «دستار خود را دانشمندانه» می‌پیچد و «ردای فراخ آستین» می‌پوشد، «چنان‌که سنّت علمای راستین» بوده است؛ «به تدریس علوم ظاهر مشغول» می‌شود، به موعظه و نصیحت و تذکیر می‌پردازد. احتمالاً، مولانا برای دیدن سیّد برهان‌الدین به قیصریه بازمی‌گردد، اما «بعد از مرور ایّام» سیّد برهان دنیا را وداع می‌گوید (*اف*، ۸۴).

سلطان ولد بیان می‌کند که مولانا جلال‌الدین پس از درگذشت برهان‌الدین پنج سال به روزه‌داری و ترک نفس، به ریاضت، سپری کرد (*سوا*، ۱۹۶). این سخن شاید مربوط باشد به زمان میان درگذشت برهان‌الدین تا آمدن شمس به قونیه در سال ۶۴۲، اما افلاکی خبر می‌دهد که مولانا جلال‌الدین در این زمان مانند هر دانشمندی در میان مردم می‌زیسته است. بنابراین، بپذیریم این پنج سال ریاضت‌کشی که سلطان ولد از آن یاد می‌کند، در حیات برهان‌الدین و به راهنمایی او صورت گرفته، نه پس از مردنش. پس، این پنج سال بخشی از نُه سالی را تشکیل می‌دهد که مولانا جلال‌الدین مرید برهان‌الدین بوده است. به این ترتیب،

می‌توانیم چنین گمان کنیم که یک دورهٔ پنج‌ساله را برای فراگرفتن علوم ظاهری بین سالهای ۶۳۰ تا ۶۳۴ در شام سپری کرده، و چهار پنج سال دیگر را هم برای دست یافتن به اسرار باطنی زیر نظر برهان‌الدین بگذارنده. این سالها، علاوه بر روزه داشتن و خلوت گزیدن، شامل خواندن کتاب معارف بهاءالدین هم بوده است.

سید برهان، مربّی روحانی جلال‌الدین، به طور یقین، می‌خواست او بر همان مرتبهٔ علمی و مسند تدریس تکیه زند که پیش از او از آنِ پدرش بود. مولانا جلال‌الدین، از سرِ اراداتی که به آموزگار خود داشت، به احتمال، نپذیرفته که تا برهان‌الدین در شهر حاضر است مقام شیخی را قبول کند، و بدین سبب برهان‌الدین شاید ضروری دیده باشد که راهی قیصریه گردد. آیا مولانا جلال‌الدین در این زمان شایستهٔ داشتن مقام پدر خود بوده، یا برهان‌الدین به این سبب به قیصریه عزیمت کرده که کسی دیگر منصب بهاءالدین را گرفته بوده است؟ قیصریه شاید در آن زمان ازنظر اهمیت سیاسی همتای قونیه بوده، چون علاءالدین قصر قبادیه خود را در آنجا بنا کرده بود. بیمارستانی مفصّل به نام امیربانوی سلجوقی، گوهر نسیبه، به سال ۶۰۲ / ۱۲۰۶ و مسجدی بزرگ، آن‌هم به تاریخ همین ایام، در این شهر ساخته شده بود. جامعی زیبا مشتمل بر مسجد، مدرسه و زیارتگاه نیز در خُنات خاتونِ قیصریه ساخته بودند.

در هر حال، بر اساس آنچه افلاکی نقل می‌کند، شمس‌الدین اصفهانی در قیصریه از برهان حمایت می‌کرد، نه سلطان (*بای*، ۲-۱۵۱). این صاحب شمس‌الدین در سال ۶۶۶ / ۱۲۶۸، مدرسه دیگری در قیصریه بساخت که هنوز برجاست. او شعر هم می‌سرود، به فارسی و عربی، و «مراسلات دیوانی» خود را بسیار مُنشیانه می‌نوشت (فب، ۹۱-۱۹۰)، بنابراین، بی‌شک، اشعار مولانا جلال‌الدین را ارج می‌نهاده است. برهان مولانا جلال‌الدین را آماده می‌کرد تا در قونیه بر مسند پدر بنشیند. شاید، یکی از مریدان بهاءالدین منصب سابق او را در قونیه تصدی کرده، یا شاید حمایت از خاندان ولد با مرگ او منقطع شده باشد. در هر حال، فعالیتهای برهان در قیصریه تعالیم و شهرت بهاءالدین را در سراسر آناطولی قطعاً بیش از پیش منتشر ساخت. این امر، به طور مسلّم مقصود قلبی برهان‌الدین محقّق، نخستین مرید بهاءالدین بود.

یک قرن‌ونیم پس از افلاکی، دولتشاه سمرقندی (که به عدم دقت در ضبط اسمها، تاریخها و مکانها مشهور است) اظهار می‌دارد که برهان‌الدین نه‌تنها آموزگار مولانا جلال‌الدین که آموزگار بهاءالدین هم بوده. دولتشاه (*دولت*، ۲۱۴)، بر اساس مرجعی که ما آن را نمی‌دانیم،

ادعا می‌کند که برهان‌الدین در سفر حج و پس از آن تا شام همراه خاندان ولد بوده؛ آنان را ترغیب کرده که به آناطولی بروند و سلطان علاءالدین کیقباد را طلب کنند؛ اما خود در شام از دنیا رفته است.

دولتشاه، به طور مسلّم، در اینجا نه‌تنها در مورد شهرهای محل اقامت برهان که دربارهٔ ماهیت رابطهٔ برهان‌الدین و بهاءالدین نیز دچار خطا شده است. بر اساس شواهدی که در نوشته‌های برهان‌الدین و بهاءالدین می‌بینیم، بهاء در چشم برهان مرشد روحانی است، حال آنکه بهاءالدین برهان را یار و محرم اسرار خود می‌داند. بهاءالدین سیّد برهان را در لباس مربّی روحانی پسر خود می‌بیند نه مربّی خود. تذکرهٔ دولتشاه سمرقندی، با همهٔ اعتبار خود، در زمینهٔ تاریخ رویدادهای خانواده ولد به انتشار افسانه‌ها و مبهمات بیشتری کمک کرده است.

درگذشت برهان

سلطان ولد ورود برهان‌الدین را به قونیه یک سال پس از مردن بهاءالدین قرار می‌دهد و می‌گوید که مولانا جلال‌الدین نُه سال به سرپرستی برهان‌الدین سپری ساخت، که مرگ او را سال ۶۳۸ قرار می‌دهد. برهان در قیصریه چشم از جهان بربست. افلاکی برای ما حکایت می‌کند که صاحب اصفهانی دو بار بر «تربت سیّد» طاقی برآورد، که «بعد از چند روز خراب» می‌شد. آنگاه، برهان به خواب صاحب اصفهانی آمد و به او گفت که «بر سرِ ما عمارت مکنید» (*اف*، ۶۸). این حکایت آمیخته به کرامت دربارهٔ فروتنی بسیار برهان‌الدین که پس از مرگ قدرت خراب کردن طاق و خرپشتهٔ گور خود را دارد، شاید بدان منظور در میان مولویان رواج پیدا کرد تا آن چیزی را توضیح دهد که در چشم آنان خارق عادت می‌نمود. مشایخ بزرگ (مانند مولانا جلال‌الدین) باید مقبره‌های بزرگ داشته باشند، اما شاید آرامگاه برهان‌الدین، در زمانی که افلاکی این مطالب را نوشته، مقبرهٔ مفصلی نداشته که آن را مشخص سازد.

اما، امروز، در قیصریه، مقبره‌ای هست منسوب به او، معروف به «سیّد برهان‌الدین توریِسی»، واقع در نیم‌کیلومتری جنوب‌شرقی خُنات خاتون قُلْیسی. سرانجام گورنمایی بر مرقدش ساختند، اما نه احتمالاً مریدان خودش. سه بیت شعر بر آنجا منقوش است که یکی از پیروان ابن‌عربی سروده؛ این را از آنجا می‌دانیم که برهان‌الدین را ثانی ابن‌عربی دانسته‌اند، اما مرسوم نبوده که نام مشایخ دیگر را بر لوح مزار پیران صوفی بیاورند.[۱۹۲] این ابیات دارای

ماده تاریخهای سودمندی است، که سال تولد برهان‌الدین، ۵۶۱، و تاریخ درگذشت او، ۶۳۷، را نشان می‌دهد (*گل*، ۹۳). از آنجا که ظاهراً این سنگ‌نبشته را بعدها ساخته‌اند، نمی‌توانیم این تاریخها را موثق بدانیم (به هر صورت، رسم نبوده است که تاریخ ولادت را هم در کتیبه روی گور داخل کنند). با این وصف، تاریخهای ۵۶۱ تا ۶۳۷ با بقیهٔ اطلاعاتی که ما دربارهٔ برهان‌الدین از منابع دیگر به دست آورده‌ایم بسیار موافقت دارد.

تازگی، میکائیل بایرام (بای، ۵۰–۱۴۹) با تعبیر گلپینارلی و فروزانفر از سخن سلطان ولد به مخالفت برخاسته و استدلال کرده که برهان‌الدین نُه سال پس از فوت بهاءالدین، به سال ۶۳۷ یا ۶۳۸ نمرده است. بایرام، برعکس آنان، از سخن سلطان ولد چنین استنباط کرده که می‌گوید برهان تا نُه سال پس از مرگ بهاء در قونیه زیسته و سپس به قیصریه «نقل‌مکان» کرده؛ پنج سال دیگر هم، پیش از آنکه در سال ۶۴۲، از دنیا برود، در آنجا زندگانی کرده است (*سوا*، ۴۸).[۱۹۳] این تفسیر فهم حکایت مربوط به مخالفت مولانا جلال‌الدین را با تصمیم برهان به عزیمت از قونیه ساده‌تر می‌کند. اما، مستلزم برداشتی تقریباً بعید از مطالب سلطان ولد است. مراد از «نقل» در این عبارت معمولاً به همان معنی ساده «نقل‌مکان» از شهری به شهری دیگر نیست، بلکه منظور انتقال است «از ممالکِ مُلک به عوالم ملکوت»؛ افلاکی (*اف*، ۸۴)، در واقع، کلمهٔ «نقل» را برای توضیح مرگ برهان‌الدین به‌کار می‌برد.

هنگامی که برهان از دنیا رفت، مرید قدرتمندش صاحب شمس‌الدین اصفهانی مراسم سوکواری مفصلی برای او برپا کرد، و پس از آنکه چهلم او بگذشت، نامه‌ای برای مولانا جلال‌الدین به قونیه فرستاد، و او را از مرگ برهان باخبر ساخت. مولانا با شماری از مریدان برای ادای احترام نسبت به سیّد برهان بر سر گور او آمد. صاحب اصفهانی، پس از آن، «تمامت کتب و اجزا» (دفترهای) برهان را پیش او نهاد. مولانا هرچه را می‌خواست برداشت، و چند دفتری را «به رسم تبرّک و یادگار سیّد به صاحب بخشید» و به قونیه بازگشت (*اف*، ۹–۶۸).



مولانا جلال‌الدین به تنها

مولانا جلال‌الدین، که به هنگام مرگ پدر شاید بیست‌وچهارساله بوده، نمی‌توانسته، به طور کامل از تمایل عارفانهٔ پدر خود بی‌خبر مانده باشد تا برهان‌الدین از سال ۶۲۷ به بعد او را با این طریق آشنا سازد. مولانا جلال‌الدین، هرچند که پس از ازدواج خانواده جداگانه‌ای تأسیس کرده، باید که مصاحب پدر می‌بوده، شاید اوقات بسیاری را با پدر خود در خلوت سپری کرده، و چنان‌که دیدیم، در میان جمع بر کنار پدر می‌نشسته است. اگر جلال‌الدین را جماعتی که به مجالس درس و وعظ بهاءالدین حاضر می‌شدند مولانای کوچک می‌دانستند، پدرش باید که لوازم کار را فراهم می‌ساخت و جلال‌الدین را مهیّا می‌کرد تا جانشین او شود، تا نشان از آن باشد که بهاءالدین از تواناییها و تمایلات روحانی فرزند خود اطمینان خاطر دارد. با توجه به ممارست بهاءالدین در ریاضات، مشاهدات و مؤانست با خداوند («الله») که در کتاب معارف خود بازگفته است، اسباب ساده‌انگاری می‌شود اگر تصور کنیم که بهاءالدین توانسته باشد این بخش از حقیقت وجودی خود را مطلقاً از جلال‌الدین پنهان دارد. برعکس، چنین به نظر می‌رسد که تمایلات زاهدانه و عارفانه اساس اعتقادات روحانی بهاءالدین را تشکیل می‌دهد، و با تحصیل علم فقه، وسیلهٔ آن را فراهم می‌آورد تا مؤمنان را قادر بر تبعیّت، یعنی پیروی از سرمشق پیمبر سازد، نه آنکه فقه هدف شود و به فقه پایان پذیرد.

بنابراین، واقعاً، برهان‌الدین به مولانا چه آموخت؟ شاید بهاءالدین صبر کرده بود اسرار درونی و اعتقادات متعالی خود را زمانی بیاموزاند که جلال‌الدین تحصیلات رسمی را در علوم دینی به پایان برد. اگر چنین باشد، پس، گمان می‌رود که برهان‌الدین، مرید بلاواسطهٔ بهاءالدین، خود را از هر کس دیگر، به یقین، شایسته‌تر دیده است تا حالات و اسرار نهانی بهاءالدین و دقائق اسرار باطنی قرآن را به جلال‌الدین بیاموزد و او را با مسئولیت روحانی‌اش آشنا سازد.

بسیار بعید می‌نماید که برهان‌الدین آموزش آداب روحانی و پرورش روح او را به کس دیگری سپرده باشد. به طور مسلّم، مولانا جلال‌الدین، پیش ازآن، دربارهٔ طریقت صوفیانه از پدر خود، و از کتاب به هنگام تحصیل در سوریه، بسیار آموخته بود اما چنین به نظر می‌رسد که تا بازنگشته، سلوک بر طریقت عارفانه را، به صورت عملی، آغاز نکرده باشد. برهان‌الدین به صراحت می‌گوید که بهاءالدین بزرگ‌ترین شیخی بوده که تابه‌حال دیده و هیچ مرید دیگری به اندازهٔ برهان‌الدین محرم بهاءالدین نبوده است. پس، به یقین، منظور برهان این نبوده که جلال‌الدین در دمشق آموزش روحانی ببیند و پرورش باطن بیابد.

ممکن است که مولانا جلال‌الدین وقتی در دمشق بوده با طرائق عرفانی و آموزگاران حکمت چون ابن‌عربی واقعاً ملاقات کرده باشد. اما مولانا دربارهٔ نفوذ هیچ یک از آموزگاران روحانی یا مربیّان عرفان متعلق به این دوره در آثار خود که پس از این ایام نوشته، سخن نمی‌گوید (با وجود آنکه ممکن است شمس تبریزی را بار نخست در دمشق دیده باشد). از آثار مکتوب خود مولانا جلال‌الدین روشن به چشم می‌آید که بهاءالدین و برهان‌الدین، و مشایخی که آنان توصیه می‌کردند - شیخ عطار و حکیم سنایی - اصل میراث مولانا را در عالم عرفان و آداب طریقت تشکیل می‌دهند. در دمشق، سلسله‌های مختلف طریقت فعالیت می‌کرده‌اند - مثلاً سهروردیه؛ و تذکره‌ها نشان می‌دهند که بین بهاءالدین و شهاب‌الدین عمر سهروردی رابطه‌ای وجود داشته است. اما سلسله‌های دیگری که در آناطولی فعال بوده‌اند -بکتاشیه و کبرویه - بیشتر با آیینهای تصوف خاور ایران و آسیای مرکزی ارتباط داشته‌اند. اگر مولانا جلال‌الدین در پی دانش یا آشنایی ژرف‌تر عرفانی می‌بود، احتمال داشت که این دو سلسلهٔ اخیر برایش جذاب‌تر باشند.

دمشق، مرکز کهن و باسابقهٔ دانش، که عرب‌زبان بود، نه فارسی‌زبان، احتمالاً محل علوم قدیمی دینی و شرعی بوده است. می‌توانیم بر اساس شواهد و قرائن بالاگمان بریم برنامهٔ دروس عالیه‌ای که برهان‌الدین تحصیل آنها را برای مولانا جلال‌الدین مصلحت می‌دانسته

مشتمل بر کسب علوم رسمی اسلامی بوده، نه بر مبانی اسرار باطنی، و برهان‌الدین چنین احساس می‌کرده است که جلال‌الدین باید این دروس را نزد مراجع و علمای صاحب آوازهٔ رشته‌های کلام، حدیث، فقه، ریاضی، نجوم، فلسفه و غیره بیاموزد. با آنکه جلال‌الدین، پیش از این، در جرگهٔ پدر خود، شاید به زهد و بصیرت، همچنین به دانش و فصاحت در سخنوری از شهرت برخوردار بوده، احتمال دارد که امید رسیدن به نام و مقام عظیم‌تر را در این می‌دیده است که در پی اشتغالات علمی و شرعی باشد (یعنی آن را پیشهٔ زندگی خود قرار دهد)، نه شعر و عرفان (که مترادف است با گرفتن شغلی چون نویسندگان و هنرمندان). هر اندازه که آوازه‌اش به نام مفسّر قرآن، محدّث و عالم دین بیشتر منتشر می‌شد، بیشتر احتمال داشت که شاگردان را از دیگر مناطق کوچک به سوی خود کشد تا نزدش درس بخوانند و در مجلس وعظش بنشینند.

بهاءالدین، برخلاف ادعای مناقب‌نامه‌نویسان، در بیرون از ناحیهٔ وخش و شاید بلخ، به فقیه و مفتی شهرت خاص نداشت. اما علم فقه خوانده بوده، و پس از جلب توجه و کسب حمایت حکمرانان سلجوقی، آوازه‌اش در قونیه به نام دانشمند و آموزگار روحانی ظاهراً بلند بوده است. برهان‌الدین باید که در این زمان، اگر صاحبْ شمس‌الدینِ صاحبِ قدرت در قیصریه از او حمایت می‌کرده، معلم روحانی صاحب‌نامی بوده باشد (*اف*، ۶۲، ۶۰). افلاکی این صاحب، حکمران قونیه، را مرید سیّد برهان‌الدین معرفی می‌کند که به دیدارش می‌آمده و در مجالس وعظش شرکت می‌کرده است. صاحب، بنا به گفتهٔ او، پول بسیار به فقرا می‌داده (*اف*، ۴-۶۳) و برهان‌الدین در قیصریه امام یکی از مساجد بوده است (*اف*، ۶۱).

همین صاحب اصفهانی، پس از آن، از سال ۶۴۴ تا ۶۴۷، وزیر سلطان سلجوقی، عزّالدّین کیکاووس دوم، شد. برهان، بدون تردید صاحب را به جلال‌الدین معرفی کرده بود، و افلاکی به اشارت می‌گوید که صاحب سرانجام مرید مولانا شد. در واقع، صاحب شمس‌الدین اصفهانی چنان مجذوب مولانا جلال‌الدین بود که به مجلس وعظ هیچ کس دیگر نمی‌رفت. سلطان متوجه شد و صاحب اصفهانی را به آن سبب نکوهش کرد و پرسید که جلال‌الدین چه دارد که دیگر علماء و مشایخ ندارند. صاحب اصفهانی به سخن بلیغ زبان به دفاع از مولانا و شرح اوصاف او می‌گشاید، چنان‌که عزّالدین کیکاووس خواستار دیدار مولانا و دیدن کرامات او می‌شود. البته، مولانا جلال‌الدین و صلاح‌الدین زرکوب توفیق می‌یابند که سلطان را تحت تأثیر قرار دهند و او را به حمایت از خود ترغیب کنند (*اف*، ۹-۷۰۶).

زندگی خانوادگی

هنگامی که مولانا جلال‌الدین، بین سالهای ۶۳۵ و ۶۳۸، از شام به قونیه بازگشت، احتمالاً در سنین اوائل سی‌سالگی، درس خوانده، خوش‌آوازه، و به سنّی رسیده بود که ردای پدر را بر دوش افکند و رهبری مریدان او را بر عهده گیرد. اندکی پس از آن، گوهرخاتون، همسر اول مولانا، چشم از جهان فروبست، به سال ۶۴۰ (که زرین‌کوب نوشته؛ زرین‌پ، ۱۰۰). از گوهرخاتون، علاءالدین و سلطان ولد، ظاهراً به ترتیب در سالهای ۶۲۲ و ۶۲۳ زاده شدند، چون یکی از گزارشهای افلاکی مراسم ختنه‌سوران آنها را شرح می‌دهد و می‌گوید وقتی صورت گرفت که آنان به ترتیب هفت‌ساله و هشت‌ساله بودند (*اف*، ۳-۳۰۲).

زمانی بین سالهای ۶۳۸ تا ۶۴۲، پسران جوان جلال‌الدین به احتمال قوی برای کسب تحصیلاتی چون تحصیلات پدر خود به دمشق رفتند (*اف*، ۶۸۱). مولانا جلال‌الدین، زمانی از این ایام، نامه‌ای مشترک به هر دو پسر می‌نویسد و سفارششان می‌کند که شرف‌الدین را به‌همان چشم بنگرند که پدر خود را می‌نگرند. شرف‌الدین، پدربزرگ مادری این پسران، لابد که سرپرستی آنان را در شام بر عهده داشته است، اما آنان ظاهراً از رفتار او به‌خشم آمده و آشکارا با او نزاع کرده بودند. مولانا از پسران خود می‌خواهد که با «گشتن و خفتن» خشم خود فرونشانند، و قول می‌دهد دعا کند که آنان به «زودترین زمانی، به مبارکی و شادی باز آیند، مسرور بر مُراد» (مک، ۱۴۲). آنان بازگشتند، احتمالاً پیش از آنکه شمس تبریزی به قونیه آید، زیرا افلاکی برای ما حکایت می‌کند که مولانا جلال‌الدین گاهی سلطان ولد را در مجلس کنار خود می‌نشاند و «اغلب مردم ایشان را برادران پنداشتندی» (*اف*، ۲۶)، بدان سبب که اختلاف سنّشان نسبتاً کم بود (کمتر از بیست سال، حال آنکه اختلاف سنّ مولانا جلال‌الدین و پدر خودش حدود شصت سال بوده است).

گلپینارلی، که منابع خود را مشخص نمی‌سازد، بلکه چنین به نظر می‌رسد که اطلاعات خود را از سنگ‌نوشته‌های مزارهای مقبرهٔ مولانا واقع در قونیه می‌گیرد، مرگ گوهرخاتون را پیش از ازدواج مولانا جلال‌الدین با همسر دوم خود، **کِرا خاتون**، قرار می‌دهد. کلمهٔ «کِرا» شاید هم اسم باشد و هم لقب، زیرا برای مادر گوهرخاتون (*اف*، ۶۸۱) و برای فاطمه خاتون، دختر صلاح‌الدین هم به‌کار رفته، و به‌نظر نمی‌رسد، چنان‌که گاهی اظهار شده است، اصلش یونانی یا رومی باشد (*گل*، ۲۲۸، بحث یازیجی را در مقدمه‌اش بر کتاب عارف

لرین مِنکبرلری، ۲، vi-xxii، خلاصه کرده است). کراخاتون دختر عزّالدین علی قونیوی... قبل از مولانا همسر مردی به نام محمّدشاه بوده است» (گلم، ۳۴۷). مولانا که همسرش مرده بود، بنابراین با زنی بیوه ازدواج می‌کند. از حکایاتی که افلاکی بازگفته می‌توان چنین نتیجه گرفت که این زن تا اندازه‌ای اهل خرافه بوده (از جمله، *اف*، ۲۵۱). یک بار از قرار معلوم زبان به شکایت می‌گشاید که:

> حضرت مولانا از اوّل شب تا طلوع فجر بر سر پای ایستاده *معارف* حضرت بهاء ولد را مطالعه می‌کرد. شبی جماعتی از جنّیان که سُکّان بقاع ما بودند، به من شکایت کردند که ما را تاب تابش چراغ نیست و از روشنایی چراغ زحمت عظیم می‌بینیم؛ مبادا که به مردم خانه از ما المی برسد.... این شکایت را به حضرت مولانا روایت کردم. تبسّم فرموده تا سه روز هیچ‌گونه جوابی نگفت؛ بعد از آن فرمود که بعد الیوم غم مخور که جنّیان مرید و معتقد ما شدند و به هیچ‌کس از فرزندان و یاران ما زحمتی نخواهد رسانیدن (*اف*، ۳-۹۲).

از وصلت جلال‌الدین و کِراخاتون یک پسر و یک دختر به‌وجود آمد، مظفرالدین امیرعالم چلبی و ملکه خاتون. مظفرالدین امیرعالم چلبی باید در سالهای پس از ۶۳۸ به دنیا آمده باشد. بنا بر حکایتی که افلاکی نقل می‌کند (*اف*، ۹-۴۸۸)، مولانا به مناسبت ولادت او غزلی می‌سراید به مطلع «صَلا یا ایّها العشّاق کآن مه‌رو نگار آمد» (د، ۵۸۰). اما، این حرف تا اندازه‌ای بعید می‌نماید، زیرا، این غزل صراحتاً به شمس‌الدین تبریزی اختصاص یافته است. مظفرالدین در دیوان حکومتی سلجوقیان شغلی گرفته و ظاهراً در خزانه‌داری کار می‌کرده، اما درآمد مستمر و مرتب نداشته است. مولانا چندین نامه به صاحب‌منصبان حکومتی می‌نویسد و از آنان تقاضا می‌کند که با مظفرالدین مساعدت کنند. مولانا در نامه‌ای خطاب به معین‌الدین پروانه، او را به سبب کمک به «درویشان و محتاجان» می‌ستاید و از اینکه بدین جهت موجب زحمت او می‌شود عذر می‌خواهد، اما تقاضا می‌کند که به مظفرالدین امیرعالم چلبی کمک کند (مک، ۱۰۱-۱۰۰).

مولانا به پزشک خانوادهٔ خود، اکمل‌الدین طبیب نخجوانی، نیز، که ازمریدان مولانا بوده (فیه، ۲۰۹) نامه می‌نویسد، و از او می‌خواهد نزد پروانه به وساطت رود تا پروانه مستمری بهتری در حق مظفرالدین امیرعالم برقرار سازد (مک، ۱۵-۲۱۴). مولانا همچنین از امیر بهاءالدین ملقب به امیرالسّواحل، که پیش از این مظفرالدین امیرعالم را به مهربانی پذیرفته و کمک کرده، می‌خواهد که او را در شرایط دشواری که دارد مدد رساند (*اف*، ۳-۲۰۲).

سرانجام، امیرعالم، که پیش از تصدی مشاغل اداری، ظاهراً برای درآمدن به سلک علمای دین تربیت شده بود، دست از امور دنیوی بداشت، سیاست را فروگذاشت، خرقهٔ صوفی بپوشید و زندگی درویشی پیش گرفت. نامه‌ای از مولانا جلال‌الدین خطاب به دوستی که مجدالدین نام دارد، بیانگر احساس سرافرازی و آسودگی خاطر مولانا از این تصمیم است (مک، ۳۱-۱۲۹). مظفرالدین در روز ششم از ماه جمادی‌الاول سال ۶۷۶ از دنیا رفت (*گلم*، ۴۲۹)، و در قسمت جلو تربت مولانا به خاک سپرده شد (*گل*، ۲۲۹).

ملکه خاتون، دختر مولانا و کراخاتون، با **شهاب‌الدین قونیوی**، بازرگان اهل قونیه، ازدواج کرد. مکتوبات مولانا حکایت از آن دارد که دامادش مدتی برای تجارت به سیواس رفته، اما مجبور بوده است در راه باج و خراج گزاف بپردازد چندان‌که تقریباً ورشکسته و درمانده می‌شود. مولانا جلال‌الدین باز به پروانه نامه می‌نویسد، دربارهٔ دامادش، خواهش می‌کند که او را از این باج و خراجها معاف سازد (مک، ۶-۹۵). اما، این داماد شاید با دیگر اعضای خانواده یا مریدان مولانا خیلی تناسب نداشته، چون افلاکی مطلبی را نقل می‌کند حاکی از اینکه شهاب‌الدین را آدمی خسیس می‌دانسته‌اند (*اف*، ۳۲۳).

ملکه خاتون بین سالهای ۷۰۳ تا ۷۰۵ از دنیا رفته (گلپینارلی، *گل*، ۲۲۹ و *گلم*، ۴۳۰، کتیبهٔ مزار او را متفاوت قرائت کرده) و «در کنار برادرش امیرعالم دفن شده است» (*گل*، ۲۲۹). کتیبهٔ مزار کراخاتون نشان می‌دهد که او نوزده سال پس از مولانا جلال‌الدین زیسته، و در روز پنجشنبه، سیزدهم رمضان سال ۶۹۱ از دنیا رفته است (*گلم*، ۴۲۹).

کار و مقام مولانا در قونیه پیش از آمدن شمس

جلال‌الدین، منوّر از هالهٔ انوار پدر، حتی به روزگار نوجوانی خود، شاید از شهرتی محلّی برخوردار بوده؛ به نظر زرین‌کوب یکی از مجالس وعظ مولانا جلال‌الدین که باقی مانده مربوط است به زمانی پیش از ورود خانوادهٔ ولد به قونیه (*زرین‌پ*، ۶۰). اما، به ما می‌گویند که وقتی برهان‌الدین به قونیه رسید، جلال‌الدین چندین ماه بود که به لارنده/ قرامان رفته بود، نه به سفری موقّت. برهان در مسجد سنجاری قونیه منزل کرد و احتمالاً مریدان سابق بهاءالدین را گرد خود آورد، چون، گفته‌اند که صلاح‌الدین در سلک مریدان سیّد درآمد (*اف*، ۶۵). برهان «درویشی خدمتکار» را گفت تا نامه‌ای را ازقونیه به لارنده بُرد، در آن نامه جلال‌الدین را تشویق کرد که به قونیه بازآید (*اف*، ۵۷). اگر بتوان به این خبرها اعتماد کرد، معلوم می‌شود که جلال‌الدین بلافاصله منصب پدر را نگرفت. شاید نزد حامی پیشین

خاندان خود، امیرموسیٰ، به لارنده رفت، یا یکی دیگر از بزرگان آنجا را بیافت که مولانا را می‌شناخت.

هرچند که افلاکی و سلطان ولد جلال‌الدین را در این زمان فقیهی شهرهٔ گیتی توصیف می‌کنند، او یگانه یا حتی مشهورترین عالم دینی قونیه نبود. در مُسامرة‌الاخبار و مُسایرة‌الاخیار، کتابی در تاریخ اثر محمود بن محمّد کریم آقسَرایی که در قرن هشتم هجری نوشته شده، نام قاضیهای چند شهر از قلمرو سلاجقه آناطولی زمان حکومت سلطان غیاث‌الدین کیخسرو دوم (۴۳-۶۳۴) و وزیر او، معین‌الدین پروانه، را می‌بینیم. آقسَرایی می‌گوید که قاضیهای این دوره از نظر دانش بسیار برتر از قاضیهای دورهٔ بعد از آن بودند. در فهرست نامهایی که او آورده (*اخبار*، ۴۱۹)، اول از همه، قاضی قونیه، سِراج‌الدین محمود اُرْمَوی را می‌بینیم که افلاکی هم هشت بار از او نام برده، و او را ثانی شافعی دانسته؛ و شافعی مؤسس یکی از چهار مکتب فقهی اسلام بوده است.

قاضی سِراج‌الدین، اگر بتوان سخن افلاکی را باور کرد، از سرِ ارادت مولانا جلال‌الدین را تأیید می‌کرد. افلاکی شرح می‌دهد که گروهی از مردم نزد این قاضی می‌روند، و می‌کوشند تا او را وادارند سَماع کردن مولانا را تقبیح کند و «این قاعده منهدم شود.». قاضی سِراج‌الدین از این کار سر باز می‌زند و مولانا جلال‌الدین را «مردِ مردانه، مؤیَّد مِنْ عند الله ... و در همهٔ علوم ظاهر عَدیم المثل» می‌خواند (*اف*، ۶-۱۶۵). بنا بر گزارشی دیگر، فردی به نام علاءالدین ثِریانوس را به محضر قاضی سراج‌الدین می‌کشانند به اتهام این کفر که مولانا جلال‌الدین را خدا خوانده است. او موفق می‌شود خود را از کیفر برهاند، چون بیان می‌کند که «مولانا خداساز است»؛ و او را بیاموخت تا از گبری (مسیحیت) به اسلام بگرود و خداجوی شود، «خدا دان.» پس از سخنان او «تمامت دانشمندان و فقها خجل و شرمسار گشتند» از اینکه او را متهم کرده بودند (*اف*، ۶-۲۷۴)، اما افلاکی، در خاتمهٔ حکایت به اشاره می‌گوید که این اتهام راست بود:

> در طریقتِ اهل حقیقت، مرید مخلص را در حقِ شیخ خود هر چه گوید، جایز داشته‌اند و او را گرفت نیست (*اف*، ۲۷۶).

همچنین در کتاب مُسامرة‌الاخبار نام قاضی عزّالدین سیواسی آمده، که افلاکی دربارهٔ او می‌گوید «در اوایل حال به غایت منکر سَماع درویشان بود» (*اف*، ۱۰۴) و به دانش خود مغرور (*اف*، ۴۲۲)، تا آنکه مولانا برتری مقام معنوی خود را نمایان ساخت. این حکایتهای

افلاکی به احتمال مربوط به روزگار بعد از ملاقات مولانا جلال‌الدین با شمس است که آوازهٔ مولانا بلند شده بود؛ اما، این حکایتها آشکار می‌سازند که مولانا حتی پس از شهرت یافتن هم یگانه مرجع دینی و حتی صاحب بالاترین مقام فقهی آن شهر نبوده است.

مُسامرة‌الاخبار، که یک قرن پس از مولانا جلال‌الدین نوشته شده، باز هم، افزون بر مولانا، شماری ازمقامات مشهور روحانی را یاد می‌کند. در فهرست «اصحاب طریقت»، صوفیان مشهور آن زمان، نام شیخ سعیدالدین فرغانی هست؛ و افلاکی به صورت گذرا از او نام می‌برد و او را درکنار عارفان دیگر، در شمار مریدان خاص مولانا می‌آورد (*اف*، ۳۶۰)، اما، این خیالی خام می‌نماید، چون مُسامرة‌الاخبار او را شیخی مستقل به فهرست آورده است. مُسامرة‌الاخبار، همچنین فخرالدین عراقی را، که افلاکی چهار بار از او نام برده (*اف*، ۳۶۰، ۳۹۹، ۴۰۰، ۵۶۳) و به همین ترتیب او را هم از هواخواهان مولانا جلال‌الدین، و البته نه ازپیروان او،گفته، در این فهرست گنجانیده است. معین‌الدین پروانهٔ وزیر در توقات برای عراقی خانقاه بساخت و به گفتهٔ مولویان، عراقی در این خانقاه مراسم سَماع برپا می‌داشت و ازمولانا به زبان ارادت یاد می‌کرد (*اف*، ۴۰۰-۳۹۹). گرچه افلاکی روابط آنان را با یکدیگر مودت‌آمیز وصف می‌کند، این دعوی را که مولانا جلال‌الدین با فخرالدین عراقی یاران محرم بوده‌اند نمی‌توان بر این اساس اثبات کرد. هرچند ملاقات این دو با یکدیگر بسیار محتمل می‌نماید، مولانا جلال‌الدین هرگز ازاو نام نبرده، که ممکن است واقعاً حاکی از نوعی رقابت باشد.

مُسامرة‌الاخبار می‌گوید درست همچنان‌که قاضی‌های عهد حکومت غیاث‌الدین کیخسرو بر قاضیان این روزگار فضیلت داشتند، «در مقابله با آن اکابر طریقت» روزگار غیاث‌الدین نیز، و از آن جمله شیخ‌الاسلام صدرالدین (قونیوی)، که «از اطراف جهان به آوازهٔ» او «مجتمع شده بودند»، متصوفان این زمان همچون «طایفهٔ زرّاق» به چشم می‌آیند (*اخبار*، ۴۱۲). نویسندهٔ کتاب مُسامرة‌الاخبار از جمله آموزگاران بزرگ گذشته، صدرالدین قونیوی را برمی‌شمارد، و می‌گوید که «در فنون علم حدیث... اعجوبهٔ زمان» و آموزگار دقائق عرفان بود (*اخبار*، ۴۳۲).

مُسامرة‌الاخبار در شمار این آموزگاران، «اهل تدریس» (*اخبار*، ۴۱۹)، توجه خاصی به این «عاشق ربّانی و جذبهٔ سبحانی، قطب‌الزمان، مولانا جلال‌الدین محمد البلخی» مبذول می‌دارد که «دبدبهٔ صیت سخنان او به اقطار عالم شایع بوده» است و به شرح نمی‌آید. این کتاب گواهی مناقب‌نامه‌نویسان مولانا و نوشته‌های خود مولانا را مبنی بر این‌که او به عالی‌ترین

مقامات حکومت سلاجقه دسترسی داشته است، تأیید می‌کند. هنگامی که مُسامرة‌الاخبار (*اخبار*، ۴۳۲) درگذشت مردان بزرگ این عصر را شرح می‌دهد، در آن شمار از تاج‌الدین معتزّ بن طاهر خراسانی نام می‌برد (*اخبار*، ۴۳۳)، و افلاکی او را «از خواص مریدان» مولانا جلال‌الدین و «امیری معتبر» توصیف می‌کند که کارهای خیر، از قبیل ایجاد مدارس، خانقاهها، بیمارستانها و رباطها، کرده و حضرت مولانا از جمیع امرای سلطان او را دوست‌تر داشتی و بدو همشهری خطاب کردی» (*اف*، ۲۳۹)، بدین سبب که او هم خراسانی بود.

مناقب‌نامه‌نویسان از بسیاری صاحب‌منصبان و سلطانان سلجوقی نام برده‌اند که مولانا جلال‌الدین با آنان مراوده داشته، اما پیشاپیش روشن است که شرح نظام‌مند یا واقعی رابطهٔ مولانا با آنان را در نظر ندارند. پیش از این دیدیم که افلاکی به چه صورت صاحب اصفهانی را نخست مرید برهان‌الدین و سپس مرید مولانا جلال‌الدین توضیح می‌دهد، و او مولانا جلال‌الدین را به سلطان عزّالدین کیکاووس (حک. ۵۵-۶۴۳) معرفی می‌کند. اما، می‌توان گمان برد که مولانا در حکومت نه‌سالهٔ غیاث‌الدین کیخسرو ثانی (۴۳-۶۳۴)، که مطابق است با ایام فعالیت مولانا پس از بازگشتش از شام تا ورود شمس به قونیه، با خانوادهٔ سلطنتی سلجوقیان مناسبات نزدیک نداشته است. منظور آن است که مولانا شاید هنوز بدان پایه از شهرت نبوده که توجه سلطان را به خود جلب کند، یا شاید این سلطان به‌خصوص را مجذوب خود نساخته، یا حتی شاید که مولانا این سلطان به‌خصوص را شایسته نمی‌دانسته است.

غیاث‌الدین پسر ارشد علاء‌الدین کیقباد بود، اما برای آنکه مقام خود را بر تخت استوار سازد دو برادر ناتنی خود را با مادرشان که از ایوبیان بود، کشت. غیاث‌الدین سرکردگان لشکر و نخبگان حاکم را از سر راه خود برداشت. دورهٔ زمامداری او شاهد آشوب قبایل ترکمان در جنوب‌شرقی و قسمت مرکزی قلمروش بود که به سال ۶۳۶ / ۱۲۳۹ اتفاق افتاد. این شورش، که واعظی به نام بابا اسحاق رهبرش بود (بن: A. Karamustafa in *LCP*, 179-83) سه سال ادامه یافت و به‌احتمال بسیار غیاث‌الدین را به واعظانی چون مولانا جلال‌الدین بدگمان ساخت. اما ورود مغولان به این ناحیه تهدیدی طولانی‌تر از کار درآمد. آنان ارزروم را در سال ۶۳۹ / ۱۲۴۲ گرفتند و کیخسرو ثانی را در کوس دَگ (Kös Dag)، به سال ۶۴۰ / ۱۲۴۳ سخت شکست دادند، که در این وقت کیخسرو ثانی به انطالیه گریخت. معین‌الدین پروانهٔ وزیر پیمانی بست که به موجب آن سلاجقه واقعاً خراج‌گذار دولت مغول شدند.[1]

غیاث‌الدین کیخسرو ثانی با امیربانویی گرجی ازدواج کرد به نام تَمَر / طَمَر که دختر ملکه روسودان (Rosudan) گرجستان (۴۴-۶۲۰ / ۴۷-۱۲۲۳) بود. این تَمَر، که افلاکی او را

گرجی‌خاتون می‌خواند، کیقباد ثانی را به دنیا آورد، و او در بخشی از قلمرو سلاجقه واقع بر کنارهٔ شرقی رودخانهٔ قزل، از سال ۵۵-۶۴۷، به نام سلطان حکومت کرد (اما قدرت در دست وزیرانش جمع بود). این گرجی‌خاتون، بنابراین، زن و مادر سلاطین سلجوقی بود. پس از مرگ غیاث‌الدین، دوباره شوهر کرد؛ این‌بار، به همسری وزیر قدرتمند، معین‌الدین پروانه، درآمد و پیرو مولانا جلال‌الدین شد.

بر این اساس شاید دربارهٔ مقام و جاذبهٔ مولانا به نکته‌ای برسیم. از آن‌سو، پیروان قدرتمندِ دارای پیشینهٔ مسیحی، چون گرجی‌خاتون، را به سوی خود می‌کشد، و از این‌سو، بازرگانان مسلمان، مانند صلاح‌الدین زرکوب را جذب می‌کند، که اول، مرید برهان‌الدین بود. همچنین افرادی از سلسله‌های فتیان یا اخیها، از قبیل حُسام‌الدین، را مجذوب خود می‌سازد. هیچ یک از این افراد عالم دین یا شریعتمدار نبودند؛ درست برعکس، مردم ساده بودند، و شاید به آن نوع اسلامی که قاضیها و اهل کلام تبلیغ می‌کردند کششی در خود نمی‌یافتند. سلطانان و زمامداران سودمند می‌دیدند که از عالمان دین و زاهدان فرقه‌های مختلف به دلایل سیاسی حمایت کنند. آنان با ساختن مدارس فقه، حمایت از عالمان دین، همنشینی با واعظان، خطیبان و مشایخ مشهور، می‌توانستند احترام طبقات مختلف جامعه را نصیب خود سازند و نوعی مشروعیت دینی یا معنوی برای فرمانروایی خود به‌دست آورند.

افزون بر این، البته، بسیاری از این افراد مؤمنان پارسایی بودند. زمامداران، با آنکه به سبب سیاست‌پیشگی تا اندازه‌ای دست به ستمگری می‌زدند و اغلب به‌کارهای وحشیانه می‌پرداختند، معمولاً در ادبیات وکشورداری دارای تحصیلات شایسته بودند و اغلب علاقه داشتند که بر دقائق علوم الهی، مبانی اعتقادی، تاریخ اسلام و طریقتهای روحانی، آگاهی بیشتری پیدا کنند. گاهی، سلطان خود را، حتی مرید یکی از مردان خدا می‌دانست، چنان‌که در داستان بهرام‌شاه غزنوی و حکیم سنایی می‌بینیم. مثلاً، معلوم است که جانشین غیاث‌الدین، عزّالدین کیکاووس ثانی (حک. ۵۸-۶۴۳)، برای مولانا احترام بسیار قائل بود و حتی به او عشق می‌ورزید (بن: *اف*، ۲۵۴ که داستانی ساختگی است). زمانی سلطان عزّالدین کیکاووس ثانی مولانا جلال‌الدین را به انطالیه دعوت کرد تا میهمانش باشد، اما مولانا خود را از رسولانی که سلطان فرستاده بود تا همراهش به انطالیه روند، پنهان ساخت (*اف*، ۲۱-۱۰۲۰). چنین به نظر می‌رسد که اساس این حکایت واقعهٔ تاریخی درستی باشد، چون خود مولانا در مقالهٔ ۲۳ فیه مافیه بر دلایل نرفتن به انطالیه اشارت می‌کند (فیه، ۹۷):

جانب توقات می‌باید رفتن، که آن طرف گرمسیر است. اگرچه انطالیه گرمسیر است، اما آنجا اغلب رومیان‌اند (یونانی‌اند). سخن ما را فهم نکنند، اگرچه در میان رومیان نیز هستند که فهم می‌کنند!

زمانی بین سالهای ۶۵۵ تا ۶۵۸،مولانا جلال‌الدین نامه‌ای بر حُسام‌الدین املاء می‌کند خطاب به همین عزّالدین کیکاووس ثانی، و این سلطان را سپاس می‌گوید از آنکه شخصی به نام نجم‌الدین بن خرّم را (دربارهٔ او، بن: مک، ۳۰۰) به منصبی حکومتی گمارده است. در این نامه، مولانا خود را «پدر» می‌خواند، به نشانه آنکه نسبت به این سلطان در مقام پدر با پسر یا شیخ با مرید قرار دارد. مولانا این سلطان را «بحر عدل و احسان» می‌خواند و بر گرفتار آمدن او به غربت غم می‌خورد، او را دلداری می‌دهد و به‌کلام قرآن پندش می‌گوید (مک، ۶۱-۵۹). بنا به گفتهٔ افلاکی، سلطان عزّالدین جویای پند مولانا بود و یک‌بار مولانا او را سرزنش هم کرد (*اف*، ۴-۴۴۳):

روزی سلطان عزّالدین کیکاووس، اَنَارَ اللهُ بُرْهانَهُ، به زیارت حضرت مولانا آمده بود. چنان‌که می‌باید به وی التفاتی نفرمود؛ به معارف و نصایح مشغول نشد. سلطانِ اسلام، بنده‌وار، تذلّل نموده، گفت: «تا حضرت مولانا به من پندی دهد». فرمود که «چه پندی دهم؟ تو را شبانی فرموده‌اند، گرگی می‌کنی؛ پاسبانیت فرموده‌اند، دزدی می‌کنی؛ رحمانت سلطان کرد، به سخن شیطان کار می‌کنی.» همانا که سلطان گریان بیرون آمد، بر درِ مدرسه، سر برهنه کرده توبه‌ها کرد و گفت: «خداوندا، اگرچه حضرتِ مولانا به من سخنان سخت فرمود، از بهرِ تو فرمود. من، بندهٔ بیچاره، نیز این تواضع و تضرّع از بهرِ پادشاهی تو می‌کنم. به حرمت این دو صدقِ بی‌ریا که بر من رحمت کنی.» و این بیت را گفت:

بر آب دو دیدهٔ نمم رحمت کن   بر سینهٔ پرسوز و غمم رحمت کن
ای رحمتِ تو بیشتر از هر بیشی   بر من که ز هر کمی کمم رحمت کن

همانا که حضرت مولانا خرامان بیرون آمد و او را نوازشِ عظیم فرموده، گفت: «برو که حق‌تعالی به تو رحمت کرد و تو را آمرزید.»

سلطان ولد (*سوا*، ۱۹۷) ادعا می‌کند که پیش از آمدن شمس به قونیه، مولانا، چپ و راست، «پیش هر پیر و نزد هر بُرنا» کرامتها پدید می‌آورد، و بیش از ده هزار مرید را به سوی خود کشید. کسی که تاریخ‌نگار است طبعاً باید از آوردن چنین رقمی که بخش اعظم جمعیت را نشان می‌دهد پرهیز کند، اما سلطان ولد در ادامه سخن خود توضیح می‌دهد که بسیاری از

این مریدان «اول ز صدق دور» بودند. می‌توانیم به این نتیجه برسیم که مولانا از حمایت بازرگانان و صنعتگران بسیاری برخوردار بود و این توانایی را داشت که مسیحیان یونانی (رومی) و ارمنی را به سوی خود کشد و به اسلام درآورد. مولانا در مقالهٔ ۲۳ (فیه، ۹۷) به این توانایی اشارت دارد:

روزی، سخن می‌گفتم میان جماعتی و میان ایشان هم جماعتی کافران بودند، در میان سخن می‌گریستند و متذوِّق می‌شدند و حالت می‌کردند. [یکی] سؤال کرد که: «ایشان چه فهم کنند و چه دانند؟ این جنس سخن را مسلمانانِ گزیده از هزار یک فهم می‌کنند؛ ایشان چه فهم می‌کردند که می‌گریستند؟» [گفتم] که: «لازم نیست که نفسِ این سخن را فهم کنند، آنچه اصل این سخن است آن را فهم می‌کنند.»

این‌گونه گفت‌وگوها مولانا جلال‌الدین را که آموزگاری مسلمان بود، از حمایت عظیم مردم برخوردار می‌ساخت و حمایت اعضای گروه نخبگان حاکم را نصیب او می‌کرد. سلطان ولد حکایت می‌کند که «خاص و عامش مرید و بنده شدند»، و در اثر درسهای او «چون نبات از بهار زنده شدند.» چنان‌که سلطان ولد به صورت شعر آورده است، مولانا، بزرگوارانه، بر سر منبر به گرم و گیرایی پیمبر (ص) وعظ می‌گفت:

وعظ گفتی ز جود بر منبر   گرم و گیرا چو وعظ پیغمبر

مولانا جلال‌الدین از اسرار نهان سخن می‌راند، کلماتی بر لب می‌آورد که مانند مرواریدهای نشانده بر طوق سعادت می‌درخشید. آوازه خوشش عالم را فرا گرفت، و او روان آدم را زنده کرد. اسرار را چنان آشکار ساخت که هر مریدش از مرتبهٔ صوفی مشهور، معروف کَرخی برتر شد:

سِرّهای نهفته را گفتی   هر زمان صد هزار دُر سفتی
صیت خویش گرفت عالم را   کرد زنده روان آدم را
گشت اسرار از او چنان مکشوف   هر مریدش گذشت از معروف

سلطان ولد حتی ادعا می‌کند که (*سوا*، ۱۹۷):

مُفتیان بزرگ و اهل هنر   دیده او را به جای پیغمبر

شاید سخن سلطان ولد را غلوّ شاعرانه بدانیم، نه بیان واقعیت تاریخی، اما قاضیان و

آموزگاران علوم رسمی دین در برابر مردی آراسته به علوم اسلامی و برخوردار از حمایت مردم و مدرسه، که قادر بود نامسلمانان را به‌سوی خود کشد و به اسلام درآورد، نمی‌توانستند زبان به اعتراض و مخالفت بگشایند. اگر ادعای سلطان ولد، مبنی بر اینکه مولانا جلال‌الدین ده‌هزار مرید داشت، به دیده قبول ما ننشیند، این نکته خیلی دور از باور نیست که مولانا جلال‌الدین «در چهار مدرسه معتبر مدرسی می‌کرد»، منصب تدریس داشت، و در آنجا «به تدریس علوم دینی مشغول بود.» با این حال، چندان محتمل به‌نظر نمی‌رسد که، چنانچه افلاکی (*اف*، ۶۱۸) در ادامهٔ سخنش برای ما حکایت می‌کند، اکابر علمای شهر در رکابش از این‌سو به آن‌سو روند.

مطالعه دقیق نامه‌های مولانا جلال‌الدین توأم با منابع تاریخی و کتب تراجم احوال نکات بسیار بیشتری را دربارهٔ مناسبات او با صاحب‌منصبان حکومتی، قاضیان و دیگر عالمان دین، و با مریدان خودش، خاصه از سالهای ۶۴۷ تا ۶۶۹، آشکار می‌سازد. نامه‌های مولانا که به تصحیح و حواشی عالی توفیق سبحانی به چاپ رسیده (مکتوبات) از این جهت بسیار مؤثر است. همچنین، با توأم کردن و استفاده از حواشی فروزانفر بر متن فارسی فیه مافیه مولانا جلال‌الدین، یا ترجمه انگلیسی و حواشی تاکستون (Thackston) به نام نشانه‌های عالم غیب (*Signs of the Unseen*، بن: فصل ۹، صب)، شاید بتوانیم اطلاعات موثق بیشتری دربارهٔ مقام و میزان شهرتی که مولانا در ایام پیش از آمدن شمس به قونیه داشت، به چنگ آوریم.

مولانای مروج دین

یکی از مواعظ مولانا

در اینجا متن یکی از موعظه‌های مولانا جلال‌الدین راکه در مجالس سبعه (مواعظ هفت‌گانه – "The Seven Sermons") ضبط شده است، بررسی می‌کنیم.[۲] نشانهٔ کافی دالّ بر زمان ایراد این مجالس هفت‌گانه که بر سنّت نسخهٔ خطی محفوظ مانده است، در دست نیست. فروزانفر عقیده دارد که یکی از آنها در زمان حیات پدر مولانا، یعنی پیش از سال ۶۲۸ [سال وفات بهاءالدین] تقریر شده است (فب، ۲۱۶)، اما نمی‌توانیم مسلّم بداریم که آیا این مواعظ سبک سخن‌گفتن مولانا را پیش از ملاقاتش با شمس تبریزی نشان می‌دهد یا بعد از آن. مجالس سبعه، نمونه‌ای از گونهٔ ادبی موعظه به زبان فارسی دورهٔ میانه، بیانگر توقعاتی است که از آن می‌رفته؛ این مواعظ، همچنین، اعتقادات مشترک مخاطبان سنّی‌مذهب خود را نشان می‌دهد، و گذشته از اینها، ما را ازاستفادت عامّهٔ مردمی باخبر می‌سازد که مولانا

آموخته‌های خود از علوم رسمی را برای آنان بیان می‌کرده است. این موعظه‌ها در اصل در محیطی مثل مسجد یا مدرسه و به صورت شفاهی، در حالی ایراد می‌شد که سخنران بر منبر یا بر جایگاهی بلندمرتبه نشسته بود. واعظ، معمولاً پس ازگزاردن نماز یا تلاوت قرآن در جلو جماعتی می‌ایستاد که برخی مشتاق بودند و خردمند، و برخی به سبب رعایت رسم جامعه آمده بودند. اکثر آنان دست‌کم اندکی با زبان عربی آشنایی داشتند و بیشتر احادیث و آیات قرآنی را که می‌شنیدند به صورتی مبهم تشخیص می‌دادند. منبر تنها در اختیار فردی برای موعظه کردن قرار می‌گرفت که بر دینداری و دانشش همه معترف باشند، و بدین سبب بسیاری از حاضران را به قوّت در دایرهٔ اقتدار و نفوذ سخنان خود درآورد. واعظ مقتدر، با این وصف، از همهٔ فنون نمایشی، مانند خواندن آواز، اشارات دست و سر و زیر و بم ساختن صدا، که هر سخنران زبردستی بر آن تسلط داشت، استفاده می‌کرد.

مولانا جلال‌الدین در موعظه‌های فارسی خود خطبهٔ گشایندهٔ سخن را به عربی، که زبان عبادت است، ایراد می‌کرد، و ضمن آن آیاتی از قرآن و حدیثی به مناسبت می‌آورد. همچنین از اشعار شاعران، بیشتر به زبان فارسی، می‌خواند، و چند حکایت می‌گفت تا منظورش را روشن سازد (برخی از این حکایتها در مثنوی آمده است). در خطبهٔ عربی، مولانا، موافق رسم روزگار خود از نثر مسجّع استفاده می‌کند، که شیوهٔ سخن ادیبانهٔ مأخوذ از قرآن است. در این موعظهٔ خاصی که در زیر می‌آوریم، در سراسر خطبهٔ عربی گشایندهٔ سخن، تنها یک قافیه رعایت شده، که ایجاب می‌کرده است مولانا برخی واژه‌های نادر را همراه برخی کلمات متداول فارسی در قالب عباراتی دور از ذهن، [متکلّف و مصنوع] به‌کار برد. این خطبه با حمد خدا دربارهٔ منزّه بودن حق‌تعالی و ضرورت سر نهادن آدمی به قضای پروردگار آغاز می‌شود و چنان‌که کمابیش مرسوم بود، با درود بر محمّد (ص) و یاد کردن از خلفای راشدین، که اهل تسنّن آنان را تصدیق دارند، پایان می‌پذیرد.

مولانا این خطبهٔ عربی را برای مخاطبان خود به فارسی ترجمه نمی‌کند، بلکه پس از آنکه بر محمّد و خاندان او به عربی درود می‌فرستد این خطبه را با مناجاتی بسیار طولانی‌تر به‌پایان می‌برد، که به نثر فارسی و با استفاده از استعاره بیان شده است، و ظاهراً روشی است که مولانا همیشه آن را رعایت می‌کند. بقیهٔ این موعظه به زبان فارسی –که درباریان و درس‌خواندگان سرزمین سلجوقیان روم به آن زبان سخن می‌گفتند – ایراد شده، جز نقل حدیثی طولانی، که مولانا آن را به‌زبانی تفسیری و پرآب‌وتاب به فارسی ترجمه کرده، عبارات کوتاهی از چند حدیث نبوی نیز به زبان عربی ذکر شده است.

مولانا، در اواخر این مجلس، با استفاده از کلمات جملهٔ تشهّد: لا اله الاّ الله، تلمیحی در کار آورده است. برای گرویدن به اسلام، باید این عبارت را در برابر شاهدان بر زبان آورد. همچنین، روزی پنج بار به وقت نماز آن را بر فراز مناره‌ها بانگ می‌کردند؛ افزون بر این، از عبارات متداول روزمرّه است و هنوز هم ایرانیان به هنگام نومیدی یا خشم آن‌را به‌کار می‌برند. صوفیان در کُنه معنی و قداست این عبارت تأمل ورزیده و دیده‌اند که آغاز آن به قاعدهٔ نفی (لا) است، و پیش از آنکه به اثبات خدا انجامد، پرستندگی بت خدایان دروغین (الَه) را از میان براندازد. صوفیان این نکته را تأیید بر اعتقاد خود به این اصل دانسته‌اند که پرستنده باید نخست بر طریق نفی قدم بردارد، همهٔ نشانه‌های بت‌پرستی را بزداید و نفس امّاره را رام سازد تا آنکه به فنای در حق رسد. آدمی، پس از برداشتن این موانع، می‌تواند بر طریق اثبات گام نهد، که به دیدار حق، در نهایت این سیر، منتهی می‌شود.

المجلس السادس[۱۹۴]

من بعض معارفه افاض الله علینا انوار لطائفه[(۱)]

الحمد لله المقدّس عن الاضداد و الأشکال، المنزّه عن الأتداد والأمثال، المتعالی عن الفناء و الزّوال، القدیم الّذی لم یزل و لایزال، مقلّب القلوب و مصرّف الدهور و القضاء و محوّل الاحوال لایقال متی و الی متی فاطلاق هذه العبارة علی القدیم محال، ابدأ العالم بلا اقتداء و لامثال، خلق آدم و ذریّته من الطین الصلصال[(۲)] فنهم للنعیم و منهم للجحیم و منهم للابعاد و منهم للوصال، منهم من سق شربة الادبار و منهم من کسی ثیاب الاقبال، قطع الالسنة عن الاعتراض فی المقال. قوله تعالی: «لا یسئل عما یفعل و هم یسئلون»[(۳)] جل ربنا عن المبارات و الجدال و من این للخلق التعرض و السؤال و قد کان معدوماً ثم وجد، ثم یتلاشی و یسیر سیر الجبال: «و تری الجبال تحسبها جامدة و هی تمرمر السحاب صنع‌الله الذی اتقن کل شیء[(۴)]». «لا اله الا هو[(۵)]» «الکبیرالمتعال»[(۶)]

بعث نبینا محمداً – صلی‌الله علیه و سلم – عند ظهور الجهال و غلبة الکفر و الاضلال فنصح لأمته بالقول و الفعال و اوضح لهم مناهج الحرام و الحلال و جاهد فی سبیل الله علی

---

۱. بخشی از معارف اوست، خدا انوار لطایف وی را بر ما بباراند.

۲. در این عبارات به آیات ۲۶، ۲۸، ۳۳ از سورهٔ پانزدهم و آیهٔ ۱۴ سورهٔ پنجاه و پنجم اشاره می‌کند.

۳. سورهٔ ۲۱، آیهٔ ۲۳ (ترجمه آیات همراه معنی عبارات عربی خواهد آمد).

۴. سورهٔ ۲۷، آیهٔ ۸۸.

۵. سورهٔ ۲، آیهٔ ۱۶۳.

۶. سورهٔ ۱۳، آیهٔ ۹.

کل حال حتی عاد بحر الباطل کالآل فاعتدل الحق سعیه[۱] ای اعتدال صلی الله علیه و علی آله خیر آل و علی صاحبه ابی‌بکر الصدیق المنفق علیه کثیر المال و علی عمر الفاروق الخاض فی طاعته غمرات الاهوال و علی عثمان ذی النورین المواصل لتلاوة الذکر فی الغدوّ و الآصال و علی علیّ بن ابی‌طالب کاسر الاصنام و قاتل الابطال مارتعت بِصَحْصَحِهٰا غفر الزال وضوّء الحندس و بیض الذبال صلوة دائمه بالتضرع و الابتهال[۲]

مناجات

یا رب! ای پروردگارا! ای پرورنده! ما را بدان نوری پرور که بندگان مقبل خود را پروری از بهر وصال دوست؛ بدین علف شهوت مپرور ما را که دشمنان را بدان می‌پروری بر مثال گاو و گوسفندان آخُری و پروری که پرورند، از جهت گوشت و پوست؛ مرغان حواسّ ما را به چینهٔ علم و حکمت پرور، جهت بر آسمان پریدن، نه به دانهٔ شهوت جهت گلو بریدن.

---

۱. آوت: الحق شعبه

۲. ترجمهٔ عبارت عربی: سپاس بر خدایی که از ضدّ و همانند، منزّه و از داشتن شبیه و نظیر مبرّاست، ازنابودی و فانی شدن برتر است، قدیمی که پاینده و بی‌زوال است، تغییردهندهٔ دلهاست و زمانها و سرنوشتها را تحول می‌بخشد، حالها را دیگرگون می‌کند، در قبال او نتوان گفت که کی و تا کی؟ بر خدای قدیم گفتن چنین عباراتی محال است جهان را بدون الگو و پیروی از کسی پدیدار کرد. آدم و خاندان او را ازکلوخی بدبو بیافرید، برخی از آنان اهل بهشت و برخی اهل جهنم‌اند، گروهی رانده از درگاه الهی هستند، دسته‌ای شایستهٔ وصالند، برخی شربت بدبختی سر می‌کشند و بعضی جامهٔ نیکبختی بر تن می‌کنند. این سخن ذات باری که فرماید: «آنچه خدا انجام دهد، بازخواستی ندارد، مردم از کردارشان مورد بازخواست قرار می‌گیرند» زبان معترضان را از گفتار می‌بندد، پروردگار ما از ستیز و پیکار بالاتر است، مردم چگونه می‌توانند پرسشی یا اعتراضی کنند؟ در ابتدا هیچ آفریده‌ای نبود، به فرمان او در وجود آمد و آنگاه به عدم گرایید و چون کوهها به حرکت درآمد: «کوهها را ثابت و پایدار می‌پنداری، در حالی که آنها به سرعت ابر درگذرند. این مخلوق خدایی است که همه چیز را او آفریده است»، «خدایی جز او نیست»، «بزرگ و عالی‌مرتبه است». در بحبوبحهٔ پیدایش جاهلان و چیرگی کفرو گمراهی، پیامبر ما – محمد را – که درود و سلام خدا بر او باد – به پیامبری مبعوث کرد. و او امت خود را با گفتار و کردار خویش اندرز داد و بر آنان راههای حرام و حلال را شناساند و خود در همه حال در راه خدا به جهاد پرداخت تا دریای کفر و باطل به سرابی بدل شد و کوشش او حق را به جایگاه خود نشاند. درود خدا بر او و خاندان او باد که بهترین خاندانهاست. درود بر ابوبکر صدیق و همدم وی که در راه رسول مالها نثار کرد و بر عمر فاروق که در سخت‌ترین احوال در طاعت وی بود و بر عثمان ذوالنورین که صبح و شام خواندن قرآن پیشه داشت و بر علی بن ابیطالب که بتها را شکست و پهلوانان را کشت، تا آنگاه که بزهای کوچک وحشی در جلگه‌ها به چرا مشغول باشند و فتیلهٔ خورشید تاریکیها را روشن کند، از خدا با تضرّع و زاری بر همهٔ آنان درود آرزومندیم.

فلک بازیگر، همچون شب‌بازان از پس این چادر خیالات استارگان و لعبتان سیارات، بازیها بیرون می‌آرد و ما چون هنگامه برگرد این بازی مستغرق شده‌ایم و شب عمر به پایان می‌بریم. صبح مرگ برسد و این هنگامهٔ شب باز فلک سرد شود و ما شب عمر به باد داده.

یا رب! پیش‌تر از آنکه صبح مرگ بدمد، این بازی را بر دل ما سرد گردان تا بهنگام، از این هنگامه بیرون آییم و از شبروان باز نمانیم. چون صبح بدمد، ما را به کوی قبول تو یابد.

یا رب! آوازهٔ حیاتِ تو به گوش جانها رسید. جانها همه روان شدند. در بیابان دراز، تشنهٔ آب حیات، این جهان پیش آمد، همه درافتادند در وی. هرچند که قلاوزان و آب‌شناسان بانگ می‌زنند که اگرچه به آب حیات ماند، اما آب حیات نیست. آب حیات در پیش است، ازین گذرید.

آب حیات، آن باشد که هرکه خورد از آن، هرگز نمیرد و هر شاخ درخت که از آن سبز شد، هرگز زرد و پوسیده نشود و هر گل که از آن آب حیات خندان شد، هرگز آن گل نریزد، اما این آب حیات نیست، آب ممات است. هرکه از این آب حیات فانی بیش خورد، از همه زودتر میرد. نمی‌بینی که ملوک و پادشاهان از بندگان کم‌عمرترند؟ و هر شاخ درخت که از این آب بیش کشید، او زودتر زرد شود. اینک گل را نگر که از این آب سیراب‌تر و خندان‌تر شد، از همهٔ عروسان باغ لاجرم او زودتر ریزد.

نادر کسی بود که این بانگ و نصیحت در گوش او رفت و کم کسی بود که کسی کرد و این سیاه‌آبه را به ناکسان بگذاشت.

خداوندا! و پادشاها! ما را از آن نادرکسان گردان و ازاین سیاه‌آبهٔ شورابه خلاص ده تا همچون دیگران شکم و رو.آماسیده، بر سر این چشمه نمیریم و از طلب آب حیات محروم نمانیم.

رُوی ابوذر عن النبی – علیه‌السلام – قال: سألت رسول‌الله – صلی‌الله علیه و سلم – ما فی صحف موسی؟ [قال: قد کان فی صحف موسیٰ](۱) عجبت لمن ایقن بالموت کیف یفرح؟ و عجبت لمن ایقن بالنار، کیف یضحک؟ و عجبت لمن ایقن بالحساب، کیف یعمل السیئات؟ و عجبت لمن ایقن بزوال الدنیا و تقلبها باهلها، کیف یجمعها و یطمئن الیها؟

ابوذر که از چاکران حضرت رسالت و مستفیدان عتبهٔ نبوت و از خادمان حجرهٔ فتوت بود، چنین می‌گوید که: روزی [آب] روی سپاه اهل دین، پشت و پناه اهل زمین،

---

۱. عبارت درون قلاب: [ ] با توجه به سیاق جمله و تکرار آن در چند سطر پایین‌تر افزوده شده است.

نقطهٔ دایرهٔ عالم، ثمرهٔ شجرهٔ بنی‌آدم، طغراکشِ «ولسوف یعطیک ربک فترضی»[۱]، رایضِ بُراقِ[۳] «سبحان الذی اسری»[۲]. برگذرنده به [افق] اعلی «ثم دنی فتدلی»[۳] دنیا و عقبا زیر قدمش اشارت‌کنان «و کان قاب قوسین اوادنی»[۴]

این ابوذر گفت که: این مهتر روزی از مسجدالحرام و از حجرةالمصلی یناجی ربه[۵] بیرون آمده بود، «دعاء بعد کل صلوة مستجابه»[٦] گفته و بر تختِ «اناسید ولد آدم ولا فخر» نشسته، بساطِ «الفقر فخری» افکنده[۷]، چهار بالشِ «آدم و من دونه تحت لوائی»[۸] نهاده، بر متّکایِ «اول ما خلق الله نوری»[۹] تکیه زده و مهاجر و انصار و جمع «مستغفرین بالاسحار»[۱۰]، به شکر «قائمون باللیل و صائمون بالنهار»[۱۱]، به‌گِردَش حلقه زده، صدّیق، در تحقیق، دُرِّ سِرّ می‌سفت. فاروق، میان حق و باطل، فرق می‌اندیشید. ذی‌النّورین، تاریکی لحد را روشنایی مهیا می‌کرد. مرتضی، حلقهٔ در رضا می‌زد. بلال، بلبل‌وار «ارحنایا بلال»[۱۲] می‌گفت. صُهَیْبْ، قدح صهبای وفا درمی‌کشید. سلمان، در طریقت سلامت قدم می‌زد و من – که ابوذرم – در راه عظمت او ذرّه ذرّه گشته بودم، زبان انبساط بگشادم و گفتم ای مهتر ما: ما فی صحف موسی؟: در صحف موسی که سلوت جان عاشقان است و انیس دل مشتاقان است چه چیز است؟

مهتر، قفل سکوت به فرمان حی لایموت از حقهٔ تحقیق برداشت، گفت: «عجبت» عجب دارم از آن بنده‌ای که قدم در میدان ایمان نهاده باشد، به دوزخ و درکات جهنم ایمان آورده، آوازهٔ مالک و اعوانش بدو رسیده، در این بوتهٔ بلا و زندان ابتلا، چگونه خوش می‌خندد؟

---

۱. سورهٔ ۹۳، آیهٔ ۵: و بزودی پروردگار تو آنقدر به تو عطا خواهد کرد که خوشنود شوی.

۲. سورهٔ ۱۷، آیهٔ ۱: پاکیزه است خدایی که شبانه بنده‌اش را سیر داد.

۳. سورهٔ ۵۳، آیهٔ ۸: پس نزدیک آمد و نزدیک‌تر شد.

۴. سورهٔ ۵۳، آیهٔ ۹: پس به فاصلهٔ دو کمان و یا نزدیک‌تر شد.

۵. از نمازگاهی که با خدایش راز و نیاز می‌کرد.

۶. ظاهراً حدیث نبوی است: دعا پس از هر نمازی اجابت می‌شود.

۷. حدیث نبوی است، که با اندکی تغییر در جامع‌الصغیر، ج ۱، ص ۹۰ آمده است: من سرور فرزندان آدمم و این برای من افتخاری نیست، بساط فقر مایهٔ افتخار من است.

۸. حدیث نبوی است. جامع‌الصغیر، ج ۱، ص ۹۰: آدم و پیامبران دیگر روز قیامت زیر لوای من خواهند بود.

۹. حدیث نبوی است. احادیث مثنوی، ص ۱۱۳: اول چیزی که خدا آفرید، نور من بود.

۱۰. سورهٔ ۳، آیهٔ ۱۷: آمرزش‌خواهان سحرگاهی.

۱۱. کسانی که شبها به نماز و روزها به روزه‌اند.

۱۲. حدیث نبوی است. احادیث مثنوی، ص ۲۱: ای بلال، با گلبانگ اذان ما را شاد کن.

مهترا! فایدهٔ دوم؟[۱]

گفت: عجب دارم از آن بنده که عمر عزیز را به کران آورده باشد، به مرگ ایمان آورده باشد و وی را برگ ناساخته، به سؤال گور اقرار می‌کند و جواب مهیّا ناکرده، چگونه شادی می‌کند؟

سوّم گفت: عجب دارم از بنده‌ای که او ایمان آورده است که ذرّه ذرّه فعل و گفت او را حساب است که: «فمن یعمل مثقال ذرّة خیراً یره»[۲] و ترازوی عدل آویخته‌اند، چگونه گزاف‌کاری می‌کند؟

و چهارم عجب دارم از آن بنده که بی‌وفایی دنیا را می‌بیند و عزیزان خود را به خاک می‌نهد و از مقریان، «کلّ نفس ذائقة الموت»[۳] می‌شنود، به چندین مهر و محبت و حرص و رغبت، دنیا را چون جمع می‌کند و دل بر آن می‌نهد؟ و گور و کفن مردگان می‌بیند، فراق دوستان می‌چشد، اما آنچه دوستانش چشیده‌اند از تلخی فراق، او یک شب نچشیده است، قدر وصال چه داند؟ آن درد را ندیده است، قدر مرهم چه شناسد؟

نی، نی، ای برادر! جهد کن که ازاین زندان بیرون آیی، قدم توبه در راه ندم نهی تا در این دنیا هر دو ترا باشد. چه جای این است! بلکه همّت از این عالی‌تر کنی و مرکب دین، تیزتر برانی، از نظارهٔ دنیا درگذری و به تماشای عقبا هم چشم نگشایی تا جمال ذوالجلال ببینی. به جاروب «لا» همه را بروبی. هرکه شاه و شاهزاده باشد، هرآینه او را فراش[۴] باشد. «لا اله الا الله»[۵] فرّاشان خاصان و شاهان حضرت است که از پیش دیدهٔ ایشان هر دو عالم را می‌روبد.

«به هرچ از راه دور افتی چه کفر آن حرف و چه ایمان
به هرچ از دوست وامانی چه زشت آن نقش و چه زیبا
نیابی خار و خاشاکی در این ره جز[۶] به فراشی
کمر بست و به فرقْ اِستاد در راه[۷] شهادت لا

۱. آوت: مِهتر بار دوم.
۲. سورهٔ ۹۹، آیهٔ ۷: کسی که مقدار ذره‌ای نیکی کند، پاداش آن را خواهد یافت.
۳. سورهٔ ۳، آیهٔ ۱۸۵ و سورهٔ ۲۱، آیهٔ ۳۵ و سورهٔ ۲۹، آیهٔ ۵۷: همه طعم مرگ را خواهند چشید.
۴. آوت: هرآینه او را فراموش
۵. سورهٔ ۴۷، آیهٔ ۱۹: معبودی جز خدای یگانه نیست.
۶. دیوان: در این ره چون
۷. دیوان: در حرف

چو لا از صدر انسانی[1] فکندت در ره حیرت
پس از نـور الـوهیّـت بـه اللّـه آی از «الا»[2]

جز جمال حق مبین، جز کلام حق مشنو تا خاصّ‌الخاص پادشاه باشی.

با یار به گلـزار شـدم رهگـذری بر گل نظـری فکنـدم از بی‌خبـری
چون دید بتم[3] گفت: که شرمت بادا رخسار من اینجا و تو در گل نگری؟[4]

و الله اعلم.

۱. دیوان: چو لا از حدّ انسانی
۲. دیوان سنایی ص ۵۲-۵۱
۳. کلیات شمس، دلدار به من
۴. کلیات شمس، ج ۸، ص ۲۹۹، رباعی ۱۷۷۶.



شمس‌الدین تبریز

شمس در زبان عربی به معنی «خورشید» است. لقب کامل این درویشی که زندگی و اندیشهٔ مولانا جلال‌الدین را یکسره دگرگون ساخت، شمس‌الدین تبریزی، به معنی «خورشید دین» است و «اهل تبریز»، و مولانا در غزلیات خود با نام او اشارات و تلمیحات فراوان کرده است. افلاکی (*اف*، ۶۱۴) نام کامل او را چنین می‌آورد: شمس‌الدین محمّد بن علی بن ملک‌داد، اما ذکر القاب پرطنطنه و خطابات تکریم‌آمیز در جامعهٔ ادبی دورهٔ میانه واجب بوده، و دربارهٔ شمس هم به همین شیوه رفتار می‌کرده‌اند. سپهسالار (سپه، ۱۲۲) کاروان القاب تکریم‌آمیز زیر را به او بخشیده است: سلطان اولیاء و واصلین، تاج محبوبین، قطب عارفین، فخر موحدین، نشانهٔ برتری آخرین بر اولین، دلیل خدا بر مؤمنین، وارث پیمبران و مرسلین. مولانا با بسیاری القاب دیگر که کمتر متداول بوده و بنابراین دلنشین‌تر است، شمس را می‌خواند، از جمله: بحر رحمت، خورشید لطف خسرو اعظم، خداوند خداوندان اسرار، سلطان سلطانان جان، و نور مطلق.

شمس‌الدین شاید در کتابهایی که دربارهٔ تاریخ تصوّف نوشته‌اند به صورت حاشیه‌ای مبهم باقی می‌ماند اگر مولانا جلال‌الدین او را به حکم حال به خداوندگاری نمی‌گرفت و آوازه‌اش را بر سر زبانها نمی‌انداخت. مولانا، با آنکه در دیوان غزلیات، شمس را به چهره‌ای خداگونه درمی‌آورد، ویژگیهای واقعی بسیاری را دربارهٔ شمس‌الدینِ انسان برای ما حکایت نمی‌کند. می‌توانیم اطلاعاتی چند را از مقالات مولانا در فیه‌مافیه، و اندکی را هم از مثنوی معنوی خوشه برچینیم؛ اما شمس، بیش از همه، از طریق گزارشهایی شناخته‌شده که سلطان

ولد، سپهسالار و خصوصاً افلاکی، در مناقب‌نامه‌های خود آورده‌اند، این منابع، با آنکه حکایات و نکته‌هایی را به صورت سرگذشت‌نامه دربارهٔ خصلتهای فردی شمس نقل می‌کنند تصویری افسانه‌سان از او ارائه می‌دهند که مؤلفان بعد از آنان این تصویر را به نسبتهایی بسیار بزرگ‌تر از واقعیتِ زندگی جلوه داده‌اند.

افسانه‌ها شمس را مکتب‌ندیده‌ای صاحب‌دل و برخوردار از فرّه ایزدی، قلندری عادی، یا درویشی سیّاح به تصویر کشیده‌اند که صاحب کرامت بود، و نامش را مولانا مظهر ارادت صادق خود ساخت، تا مریدان را بیازماید، و غزلیات خود را به نام او سازد. این نظر در نفحات‌الانس جامی، تذکرهٔ دولتشاه و تا اندزه‌ای هم در مناقب‌العارفین افلاکی آمده است. دانشمندان متقدم غرب این نظر متأخر عارفانه را دربارهٔ شمس بازگفتند. براون (*BLH* 2: 516-17) بر این نظر است که شمس پسر جلال‌الدین نومسلمان بود که فرقهٔ حشاشین را رها کرد. رِدهَوْس (Redhouse، مثنوی، x) شمس را دارای «رفتاری بی‌نهایت جسورانه و سلطه‌جو» معرفی می‌کند. اسپرنجر (Sprenger) او را «نفرت‌آورترین کلبی» می‌خواند،[۱] حال آنکه نیکلسون (*جان‌جان*، ۳۱) دربارهٔ او می‌گوید، «به نسبت بی‌سواد بود، اما شور عظیم روحانی‌اش، ناشی از این یقین که وی وسیلت گزیده و ناطق پروردگار است، همهٔ آنان را که به حلقهٔ افسون دمیدهٔ قدرت او درمی‌آمدند، مسحور می‌ساخت.» از نظر نیکلسون، که [یکصد و چهار سال پیش] در سال ۱۸۹۸ م نوشته، شمس «از جهت احساسات نیرومندش، فقرش، و مرگ به قهرش، عجیب به سقراط مانند است» (*جان‌جان*، ۳۲).

زمانی امکان این تصور شاید وجود داشت که شمس را شخصیتی خیالی پندارند و گمان برند که مولانا او را آفریده تا آیینه‌ای بسازد برای انتقال اندیشه‌های خود، همان‌گونه که برخی از نحله‌ها سقراط را داستان ادبی خیالی‌ای می‌پنداشتند زاییدهٔ ذهن افلاطون. اما، انتشار تاریخ منظوم سلطان ولد از خاندان ولد به سال ۱۳۱۶ ش، که رابطهٔ مولانا با شمس را نکته به نکته بیان کرد، بر این نظر خیال‌آمیز و افسانه‌ای دربارهٔ شمس، که بر اساس مآخذ دورهٔ میانه چون نفحات‌الانس جامی و تذکرهٔ دولتشاه ابراز می‌شد، خدشه وارد کرد. سلطان ولد، که خود شمس را می‌شناخت، او را صاحب «فضل و علم و عبارت و تحریر» می‌خواند (*سوا*، ۷۱). پس از آن، انتشار چاپ انتقادی مناقب‌العارفین افلاکی به سال ۱۳۳۸ ش بر این سخن عبارت دیگری را افزود که به مولانا نسبت دارد به این مضمون که شمس بر دانش زمان خود آگاهی تمام داشت، فقه خوانده بود، با دانشمندان روزگار خود ملاقات کرده بود و حتی بر ریاضیات و نجوم نیز دست داشت (*اف*، ۶-۶۲۵).

از بخت خوش، شمس مجموعه‌ای از نوشته‌ها، یا دقیق‌تر بگوییم، یادداشتهایی از خود بر جا نهاد که مریدان خودش یا مریدان مولانا جلال‌الدین آنها را از روی مجالس وعظ او برداشته‌اند. این یادداشتها، مانند معارف بهاءالدین و برهان‌الدین هرگز در میان همگان پخش نشد؛ علتش تا اندازه‌ای آن است که این یادداشتها را هرگز نزد شمس دوباره نخوانده‌اند و برای انتشار به تأیید او نرسیده است (موحد، ۲۱۸). مولانا جلال‌الدین به «اسرار» شمس اشاره می‌کند (*مقا*، ۳۹)، که البته ممکن است اشارت به مواعظ شفاهی او باشد، یا ممکن است متنی مکتوب را، نیز، مشخص کند. اگر قول دوم درست باشد، «اسرار» نامی را نشان می‌دهد که مولانا جلال‌الدین بر نوشته‌های شمس نهاده است. برخی از نسخه‌های خطی این مقاله‌های شمس عنوان کلمات یا معارف را یافته‌اند. این لقبی است که در نسخهٔ خطی ناقصی از این اثر به سخنان شمس داده‌اند، و احتمال دارد که سلطان ولد، فرزند مولانا جلال‌الدین، آن را پرداخته باشد؛ در این صورت، قدمت این نسخه شاید به زمان حیات شمس برسد. حدود یک قرن پس ازفوت سلطان ولد، این نسخه به تملک شمس‌الدین محمد فَناری (ف ۸۳۴) درآمد، که خود یکی از نویسندگان مشهور آثار عرفانی است؛ این نسخه اکنون در کتابخانهٔ ولی‌الدین افندی جای دارد (نسخهٔ خطی شمارهٔ ۱۸۶۵). نسخهٔ خطی دیگر را جلال‌الدین محمّد منجّم، فرزند حُسام‌الدین حسین نوشته، که از خلفای سلطان ولد بوده است. افلاکی یک نسخه یا چند نسخه از این مجموعه یادداشتهای شمس را در دست داشته، و گزیده‌هایی از آنها را در مناقب‌العارفین خود نقل کرده است.

در مجموع، حدود بیست نسخهٔ خطی از این متن بر جا مانده، که همگی آنها، کمابیش، مجموعه‌هایی نامنظم و تصحیح‌ناشده است، و نشان می‌دهد که این کتاب هرگز به صورت رسمی انتشار نیافته است. وجود چنین مجموعه‌ای در خارج از حلقهٔ تقریباً کوچک مولویان، که آن را «خرقهٔ شمس» می‌خواندند، ظاهراً بر کسی معلوم نبود. شمس، خودش، به رسم پوشاندن خرقه بر مریدان خود، چنان‌که صوفیان دیگر به نشانهٔ انتساب مرید به شیخ و برای تعیین جانشین خود می‌کردند، علاقه نداشت. شمس، به جای این کار، سخنان خود و تأثیر آنها را بر شنوندگان خرقه عطا کردن می‌خواند - «خرقهٔ صحبت» (*مقا*، ۴۱)؛ جای دیگر، شمس اظهار عقیده می‌کند که نه نوشته‌ها، بلکه شخص شیخ و سخن شیخ است که بر روح وجان مرید اثر می‌گذارد: «آنچه تو را برهاند بندهٔ خداست، نه نبشتهٔ مجرد؛ مَنَ اتَّبَعَ السَواد فَقَد ضَلّ» (آن که در پی نوشته رود گمراه شود؛ *مقا*، ۱۸). شمس این قاعدهٔ فرضی خود را دربارهٔ شخص پیمبر اکرم نیز به‌کار می‌برد و او را «بر قرآن که کلام مکتوب است برتری

می‌نهد.» این سخن، گرچه از نظر الهیات پروتستان عجیب نیست، با توجه به مفاهیم اسلامی مخالف عقاید همگانی است: «مراد از این کتاب الله مصحف نیست؛ آن مردی است که راهبر است؛ کتاب الله اوست، آیت اوست، سوره اوست، در آن آیت آیتهاست...» (*مقا*، ۱۸).

شاید به سبب همین اندیشه بوده که مولویان مواعظ و سخنان نخستین بزرگان سلسلهٔ خود - بهاءالدین، برهان‌الدین و شمس‌الدین - را تصحیح نکردند و به صورت کتاب انتشار ندادند. اینها مجموعه‌هایی بود از یادداشتها، نه کتابهایی که بنا بر طرحی تألیف شده باشد، و مهم‌تر آنکه، سخنان این آموزگاران را، نسبت به روحی که آنان از راه مجالست و تأثیر شخصی در مریدان خود می‌دمیدند، در مرتبهٔ دوم می‌دیدند. از بخت خوش، دانشمندانی چون هلموت ریتر، عبدالباقی گلپینارلی و بدیع‌الزمان فروزانفر، برخی از نسخ خطی آثار این بزرگان بنیان‌گذار سلسلهٔ مولویان را در سالهای پس از ۱۳۲۰ ش در کتابخانه‌های ترکیه یافتند و، بی‌درنگ، به اهمیت برتر آنها برای مطالعهٔ آثار مولانا جلال‌الدین و مولویان پی بردند، و توجه جامعهٔ دانشمندان را به آنها جلب کردند.

گزیده‌هایی از مقالات شمس، از مدتها پیش، به زبان فارسی مهیّا شده است: نخستین آنها چاپ احمد خوش‌نویس (تهران، عطایی، ۱۳۴۹ ش) بود؛ سپس خط سوّم، دربارهٔ شخصیت، سخنان و اندیشهٔ شمس تبریزی (تهران، عطایی، ۱۳۵۱ ش) را ناصرالدین صاحب‌الزّمانی منتشر کرد، و آنگاه، نخستین تصحیح محمّدعلی موحد ازمقالات (تهران، ۱۳۵۶ ش) انتشار یافت. در ده سال گذشته، توجه به مواعظ شمس بسیار فزونی یافته است. نسخه‌ای از مقالات شمس با تصحیح انتقادی و حواشی فراوان، و فهرستهای متعدد را که اندکی بیش از هزار صفحه شده است محمدعلی موحد در سال ۱۳۶۹ ش به نام مقالات شمس تبریزی (تهران، خوارزمی) منتشر ساخت. همهٔ سخنانی که ما در این کتاب از مقالات نقل کرده‌ایم از چاپ ۱۳۶۹ ش موحد است که آن را با شش نسخهٔ خطی کهن به دقت مقابله کرده و به کمک چندین نسخهٔ خطی و چاپی جدیدتر به اتمام رسانیده است. مقابلهٔ مطالب ناقص، پراکنده و گونه‌گون که بر سنّت نسخهٔ خطی محفوظ مانده و تبدیل آنها به متنی واحد اثری را به وجود آورده است، کار رستم دستان.

از سخنان و مواعظ شمس، موحد سرگذشت‌نامه‌ای کوتاه اما بی‌نهایت سودمند استخراج کرده است، شمس تبریزی (تهران، طرح نو، ۱۳۷۹ ش). موحد، افزون بر این دو اثر محققانه، گزیده‌ای پرداخته از سخنان شمس برای خوانندگان معمولی، به نام خُمی از شراب ربّانی

(تهران، سخن ۱۳۷۷ ش). در همین سال، مقالات به تصحیح جعفر مدرس صادقی (تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۷ ش) منتشر شد. پیش از آن، سخنان و داستان زندگی شمس الهام‌بخش پدید آمدن منظومه‌ای بدیع اثر عبدالحسین جلالیان شد موسوم به نی‌نواز اوّل: احوال شمس تبریزی و سخنان او به شعر، که به همّت خود شاعر در سال ۱۳۷۵ ش در تهران انتشار یافت.

مطالعهٔ مقالات شمس، تا اندازه‌ای بسیار زیاد، موجب دور ریختن افسانه‌هایی می‌شود که از این مرد ساخته‌اند. نوشته‌های شمس آشکار می‌سازد که او در مباحث فلسفی و کلامی روزگار خود تبحّر داشته، اما اغلب بر باورهای مرسوم جامعه خرده می‌گرفته است. مقالات آشکار می‌سازد که شمس سخنرانی بوده خوش‌بیان و نیّات خود را به زبان فارسی، هم ساده و هم بسیار دل‌انگیز، بیان می‌کرده است. فروزانفر مقالات شمس را «یکی از گنجینه‌های ادبیات و لغت فارسی» می‌داند که ژرفای مطالبش «تکرار مطالعه و توجّه و تأمل در مضامین آن» را اقتضا می‌کند (*موحد*، ۱۷-۲۱۶). مقالات شمس، افزون بر ارزش ذاتی خود، از نظر درک انقلاب حال مولانا و معارف او، (البته، گذشته از آثار خود مولانا جلال‌الدین) مهم‌ترین و نخستین منبع یگانه را تشکیل می‌دهد.

بنابراین، نیاز به توضیح ندارد، که برای نوشتن کتاب دربارهٔ مولانا جلال‌الدین به زبانهای اروپایی باید از نوشته‌های شمس استفاده کرد. مؤلف شکوه شمس شیمل (شکوه، چاپ چهارم، ۱۳۸۲) که بیش از هر چیز به سرگذشت‌نامهٔ مولانا مانند است، نوشته‌های شمس را تنها از طریق منابع درجه دومی چون گلپینارلی می‌شناسد؛ وقتی که مقالهٔ چیتیک (Chittic) در سال ۱۳۷۰ ش / ۱۹۹۱، به نام «رومی و مولویه» ("Rumi and Mawlawiyyah", in *IS*) منتشر شد، نخستین بار بود که نقل‌قولهایی معدود مستقیماً از مقالات به سرگذشت‌نامه‌های مختصر مولانا راه پیدا کرد. همان‌گونه که موحد یادآوری می‌کند (*مقا*، ۱۷) با آنکه [در طول نزدیک به هشت قرن] هزاران ورق دربارهٔ مولانا جلال‌الدین نوشته شده، واقعاً هیچ سخنی دربارهٔ شمس گفته نشده است، حال آنکه مولانا به روشنی «این‌همه گفتار خود را صدای او می‌دانست» (د، ۲۰۵۶):

مفخر تبریزیان شمس حق و دین، بگو بلکه صدای تو است این‌همه گفتار من

سرگذشت‌نامهٔ شمس تألیف محمدعلی موحّد و نسخهٔ چاپی تصحیح او از مقالات، که گزارش ذیل بسیار مرهون آن است، نخستین بار، به شمس‌الدین، شمس تبریز، از سر تأمل می‌نگرد.

تبریز، نخستین خانهٔ شمس

اوضاع سیاسی آذربایجان

«شمس تبریز، بنا بر قولی که در سنّت مولویان پذیرفته شده است، در ۶۴۳ که به قونیه آمد، مردی شصت‌ساله بود.» این نکته سال تولد شمس را «در آغاز دههٔ هشتم از قرن ششم» قرار می‌دهد. در حدود این ایّام، طغرل بن ارسلان سلجوقی که بچه‌ای بود («گویا هفت‌ساله») بر سرزمینهای قلمرو سلجوقیان در حالی فرمانروایی می‌کرد که اتابک نصرت‌الدین محمّد پهلوان پسر شمس‌الدین ایلدگُز به نام این سلطان خردسال بر نواحی مرکزی و غربی ایران، ازجمله بر تبریز، حکومت می‌راند. به گفتهٔ ابن‌اثیر، محمّد پهلوان مردی «عادل، با حُسن سیرت، عاقل، بردبار و دارای حُسن سیاست» بود که در نتیجه، مردم آذربایجان، ری، آران و اصفهان در «آرامش و امنیت» زندگی می‌کردند. وقتی اتابک نصرت‌الدین محمد، در سال ۵۸۲ از دنیا رفت «آرامش و امنیت نیز رخت بربست. شافعیان و حنفیان در اصفهان به جان هم افتادند و شهر را به آتش کشیدند. در ری هم میان سنّی و شیعه نزاع درگرفت و شهر را به ویرانی کشاند.» (*موحد*، ۳۲-۲۹).

سلطان طغرل، پس از آنکه بر کشمکشهای سیاسی داخلی فائق گشت، به تبریز آمد و از آنجا رهسپار همدان شد، و در نبرد با خوارزمشاه به قتل رسید. اتابک ابوبکر، پس از او، تا زمان مرگش، حدود سال ۶۰۷ بر تبریز حکومت کرد. شمس‌الدین تبریز این اتابک را، در مقالات چنین توصیف می‌کند: «یک گردن» از همهٔ سلاحدارانی که به اندازهٔ پرتاب یک تیر («یک تیر پرتاو») همیشه «گرد بر گرد او» بودند، بلندتر بود (*مقا*، ۳۶۹). از بخت بد، هم اتابک ابوبکر و هم برادرش، اتابک اوزبک که بر جای او نشست، شرابخواره و بی‌کفایت بودند (*موحد*، ۲-۳۱).

در سال ۶۱۷، «قشون مغول» به تبریز حمله آورد و اتابک اوزبک دستور داد شهر را محاصره کنند تا از غارت مغولان در امان ماند. اما، یکی از سرداران اوزبک... با جمعی از ترکمانان و ابواب جمعی خود به مغولان پیوستند، و به اتفاق رو به گرجستان رفتند و آنجا را «به باد غارت سپردند.». وقتی مغولان، بار دوم، به تبریز یورش بردند، اتابک اوزبک در نخجوان بود و شمس‌الدین طُغرایی که زمام کار تبریز را در دست داشت، دستور داد که شهر مقاومت کند؛ اما از بخت خوش، مغولان «از اشغال شهر و غارت آن خودداری کردند و در عوض به گرفتن خراج قانع شدند»؛ پس از آن راه اران و گرجستان و شروان و قبچاق و روس را در پیش گرفتند و تا سال ۶۲۰ در این نواحی به کشتار و غارت ادامه دادند (*موحد*، ۴-۳۳).

در این اثنا، «جلال‌الدین خوارزمشاه به آذربایجان تاخت» و تبریز را به محاصره درآورد. تبریز پنج روز مقاومت کرد، اما سرانجام تسلیم خوارزمشاه شد؛ خوارزمشاه می‌خواست بداند که چرا سربازان مسلمانش را کشته و سرشان را نزد مغولان کافر فرستاده‌اند. تبریزیان اتابک اوزبک را سرزنش گفتند «که این کار را کرده بود»، و خوارزمشاه آنان را بخشید و امان داد. زن اتابک اوزبک، که دختر سلطان طغرل، و بدین سبب ملکه بود، این معامله را به بوسه‌ای شیرین کرد. زن خوارزمشاه شد: نخست، دو شاهد از اهل علم، کمال‌الدین ورزقانی و یک نفر دیگر را رغبت داد تا نزد قاضی تبریز، عزّالدین قزوینی، گواهی دهند که اتابک او را غیابی طلاق گفته است. آنگاه، قاضی عزّالدین «پس از استماع شهادت آن دو گواه حکم به وقوع طلاق داد و بدین تمهید، زن اتابک در عقد سلطان جلال‌الدین درآمد.» خوارزمشاه با آنکه به «تبریزیان» وعدهٔ امنیت داده بود، به محض آنکه مغولان بازگشتند، بگریخت (موحد، ۶-۳۴).

در این اوضاع و احوال پرآشوب، که حکومت به زور جنگ و پی‌درپی در تبریز دست به دست می‌شد، بهترین کار کنار گرفتن از دنیای سیاست بود. شمس‌الدین طغرایی، ظاهراً دست به چنین کاری زد، اما در برابر مهاجمان کافر مغول از تبریز دفاع می‌کرد. شمس تبریز این شمسِ همشهری و همنام خود را در مقالات به صفت داناترین رای‌زن زمان، «بوذرجمهر وقت»، می‌ستاید (*مقا*، ۸۲۲).

تصوّف در تبریز

اما از زندگی دینی و روحانی تبریز بگوییم. شعر فارسی و تصوّف نخست در خراسان، در شرق ایران پرورش یافت، و نواحی غرب ایران زمینه‌ای بسیار بارآور را برای شیوهٔ زندگی عارفانه در خود نمی‌دید. اما، در قرن دهم، سرگذشت طریقت عارفانه در آنجا به اندازه‌ای بود که کتابی تمام را بتوان انحصاراً به تاریخ تصوّف تبریز اختصاص داد، و حافظ کربلایی حسین تبریزی در رَوْضَاتَ ٱلجِنان خود واقعاً این کار را کرد. این حافظ حسین کربلایی تبریزی حکایت می‌کند که وقتی شیخ ابو اسحاق ابراهیم جوینانی، یکی از صوفیان خاور ایران، در نیمهٔ دوم قرن سوم، ضرورت می‌بیند که به تبریز سفر کند، مرشدش، بایزید بسطامی، «او را از اختلاط با مردم تبریز برحذر» می‌دارد و می‌گوید که مردم تبریز «ابله‌پرست و گول‌گیرند؛ قدر مردم دانا نمی‌دانند» (*روضا*، ج ۱، ۶-۲۷۵). برعکس، چنین می‌نماید که شیخ ابو اسحاق مردم تبریز را بسیار موافق طبع خود می‌یابد، چون تا زمانی که دنیا را بدرود می‌گوید در آن شهر باقی می‌ماند و نخستین صوفی آنجا می‌شود.

زلزله‌ای هولناک تبریز را به سال ۴۲۳ ویران ساخت، اما وَهْسودان محمّد روّادی، حاکم تبریز، آن را بازساخت. پیری به نام باله خلیل صوفیانی «نمایندهٔ مشایخ برای نظارت در کار بازسازی شهر بود» (*روضا*، ج ۱، ۱۷ = *موحّد*، ۱۲) که برای قدردانی از او آبادی‌ای از تبریز را به نام او «صوفیان» نامیدند. بر بسیاری از سنگ‌گورهای تبریز لقبهایی چون «دَده» و «دادا» نقش بسته، که معمولاً معرّف پیر یا شیخ است. یکی از شاعران قرن هشتم ساکن تبریز، کمال خجندی[۱۹۵] (ف، ۸۰۳) به ناحیه‌ای از شمال تبریز اشاره می‌کند به نام وَلیانکوه[۱۹۶]، یعنی کوه ولیان، که ظاهراً «خانقاه و مزار بسیاری از پیران در دامنهٔ» آن بوده و «مشهور است که چهارصد و هشتاد ولی را در آن موضع دفن کرده‌اند» (*موحد*، ۱۳، به نقل از محمدامین حَشَری، *روضهٔ اطهار*، ۶۳). دو محلّه در تبریز، یکی سُرخاب نام داشت و دیگری چرنداب؛ چنان‌که در افسانه‌ها آمده، ارواح اولیاء برمی‌خیزند و «به شکل دو گروه کبوتران سرخ‌رنگ و سبزرنگ شبهای جمعه» از آنجا به طواف کعبه پرواز می‌کنند (*موحد*، ۱۳). در محلّهٔ سرخاب، بر شمال شهر، گورستانی است نمایان، دارای مزارهای باصفا بر دامنهٔ سرخ‌کوه (*روضا*، ۴۷)، که احتمال می‌رود همان «ولیانکوه» باشد که از زبان کمال خجندی پیش از این گفتیم. در ناحیهٔ چرنداب، بر جنوب شهر، نیز گورستانی نمایان است که گروهی از صوفیان در آنجا به خاک رفته‌اند.

گفته‌اند که در روزگار نوجوانی شمس، گروهی هفتاد نفری از اکابر اولیاء در تبریز می‌زیسته‌اند (*روضا*، ۱، ۵۰-۴۹). اینان آموزگاران مردم بودند و بر مشاهدهٔ درونی، انکشاف معنوی و حضور دل بیشتر اتکاء داشتند تا بر اشتهار به علم و دانش رسمی ظاهر. «مقتدا و سرخیل» این اکابر شیخی بود به نام باباحسنِ ولی که خانقاه او در سال ۵۹۴ ساخته شد و خود وی در سال ۶۱۰ وفات یافت (*موحد*، ۱۵). عین‌القضاة همدانی (که در سال ۵۲۵ او را بر دار کشیدند)[۱۹۷] شیخ خود، بَرَکهٔ همدانی، را درست یکی از همین گونه مرشدان صوفی به وصف می‌آورد (*جنا*، ۴۱۶):

> بَرَکَه جز فاتحه و سوره‌ای چند از قرآن یاد ندارد، و آن نیز به شرط بر نتواند خواند؛ و قال یقول نداند که چه بود؛ و اگر راست پرسی حدیث موزون به زبان همدانی هم نداند کردن. ولیکن می‌دانم که قرآن او داند درست و من نمی‌دانم، الّا بعضی از آن؛ و آن بعض هم نه از راه تفسیر و غیر آن دانسته‌ام - از راه خدمت وی دانسته‌ام.

از خواجه عبدالرحیم اژآبادی (ف، ۶۵۵)، یکی دیگر از اولیاء تبریزی که معاصر شمس‌الدین بوده، به این سخن وصف گفته‌اند (*روضا*، ۱، ۱۸-۱۱۷؛ *موحد*، ۱۸):

ظاهراً امّی بوده، مستفیض از فیض اُمّ‌الکتاب؛ پیش هیچ استادی تردّد نکرده و چیزی نخوانده، امّا چون درِ نطق و تکلّم برمی‌گشود، کلماتِ طیّباتِ مغلقِ عَذْب به عربی می‌فرمود که عالمان و دانشمندان عالم نیز دشوار آن را می‌فهمیدند.

شمس تبریز خود حکایتی نقل می‌کند (*مقا*، ۳۲۱) دربارهٔ احمد غزالی[۱۹۸]، نویسنده و عارف مشهور که «از این علمهای ظاهر نخوانده بود.» رسولی نزد او می‌آید و چند کتاب بر او می‌آورد. احمد به او می‌گوید «من امّی‌ام... اکنون تو بخوان تا بشنوم.» آنگاه او را می‌گوید: «اکنون بنویس بر دیباچهٔ کتاب این بیت را که املاء می‌کنم:

اندر پی گنج، تن خراب است مرا — بر آتش عشق، دل کباب است مرا
چه جای ذخیره و لُباب است مرا — معجون لب دوست شراب است مرا

این التفات دلجوی نسبت به عرفان شهودی، مولانا جلال‌الدین را از معاصرانش که به آراء نظری مکتب ابن‌عربی بیشتر توجه داشتند، متمایز می‌سازد. اما مولانا این را از شمس‌الدین تبریزی نیاموخت: بهاءالدین و برهان‌الدین، با آنکه هر دو دانشمند بودند، بر طریق عرفان شهودی می‌رفتند، نه معرفت نظری. شاید این نکته، دست‌کم تا اندازه‌ای، سبب کشش مولانا به شمس را بیان کند. مولانا خود می‌گوید:

دفتر صوفی سواد و حرف نیست — جز دلِ اسپید همچون برف نیست
(مَن، ۲، ۱۵۹)

بر نوشته هیچ بنویسد کسی؟ — یا نهاله کارَد اندر مَغرسی؟
کاغذی جوید که آن بنوشته نیست — تخم کارد موضعی که کِشته نیست
تو برادر موضعی ناکِشته باش — کاغذ اسپید نابنوشته باش
(مَن، ۵، ۳-۱۹۶۱)

منظور آن نیست که تصوّف تبریز یا عرفان شمس مکتبی بود اُمّی، بری از خواندن و نوشتن. بسیاری از صوفیان دانشمند در تبریز دانش‌آموخته‌اند، از جمله احمد غزّالی، نجم‌الدین کُبریٰ و ابونجیب، که این دو شاگردان بابافرج تبریزی (ف، ۵۶۸) بودند. اوحدالدین کرمانی نیز زمانی بین ۵۸۷ و ۵۹۲، به تبریز رفت. «به فاصلهٔ تقریباً یک نسل بعد از شمس که حسن بلغاری از تغییر حال خود به دست مشایخ تبریز یاد می‌کند، اسامی بیست و هشت تن

را برمی‌شمارد از «واصلانِ محقق و عارفان مدقّق که پیوسته شعاعِ پرتو آفتابِ معرفتِ الهی بر گلزار سینهٔ بی‌کینهٔ ایشان تابنده بود.» (برای آگاهی از نقل‌قولها و جزئیات نکات بالا، بن: موحّد، ۱۹-۱۱).

مولانا جلال‌الدین دربارهٔ تبریز می‌نویسد این شهر زیارتگاهی است که «اهل عشق» از گورهایش نسیم جان می‌بویند» (موحد، ۱۴). شمس «آرزو می‌کند که ای‌کاش می‌شد که مولانا را با خود به آن شهر ببرد تا مولانا جماعتِ اولیایی را که در آنجا بودند از نزدیک ببیند» (همان‌جا):

> سفری کردیمی به هم تا موصل – آنجاها ندیده‌ای – و تا به تبریز؛ آنجا وعظ گفتیی بر منبر فلان و آن جماعت بدیدیی، و خلوت ایشان را (*مقا*، ۳۵۳).

این نکته که تبریز شهری بوده که با زندگی عارفان و ولیان بسیار پیوند داشته در سخنی دیگر از شمس آمده است:

> آنجا کسانی بوده‌اند که من کمترین ایشانم؛ که بحر مرا برون انداخته است، همچنان‌که خاشاک از دریا به گوشه‌ای افتد. چنینم، تا آنجا چون باشند (*مقا*، ص ۶۴۱).

در چنین فضایی بود که شمس پرورش یافت.

طلوع شمس

کهن‌ترین و موثق‌ترین منابع دربارهٔ زندگانی شمس، سلطان ولد و سپهسالار، دربارهٔ سرگذشتی که شمس پیش از آمدنش به قونیه داشته است، سخنی نمی‌گویند. افلاکی خبرهای بیشتری می‌دهد، از جمله نام شمس، پدر و پدربزرگش، و چند اشارهٔ کوتاه به سابقهٔ احوال او، اما نمی‌توان در این‌گونه مطالب تنها بر قول افلاکی اعتماد کرد. خوشبختانه، مقالات شمس برخی از سخنان افلاکی را تأیید می‌کند، از این قبیل که «شمس گمنام و ناشناس می‌زیست و نان مدرسه و خانقاه نمی‌خورد و از راه مکتبداری یا مشّاقی امرار معاش می‌کرد.» اکنون به همان اندازه که از احوال دیگر چهره‌های این دورهٔ تاریخی آگاهیم، و بیشتر از آن، دربارهٔ سرگذشت شمس به اطلاعات دست یافته‌ایم.

شمس می‌گوید که از روزگار کودکی برخوردار از تواناییها و حالات روحانی خاصی بوده که پدر و مادرش نمی‌توانسته‌اند ژرفای آن را درک کنند. پدرش «نیک‌مرد بود و کَرَمی داشت» اما «عاشق» یا عارف نبود؛ «مرد نیکو دیگر است و عاشق دیگر» (*مقا* در موحّد، ۴۱

و ۴۴). بنابراین، شمس قادر نبوده مشاهدات عارفانه و «تطوّعات» خود را، با آنکه می‌خواسته است، بر پدر آشکار سازد (*مقا*، ۱۱۹).

> این عیب از پدر و مادر بود که مرا چنین به ناز برآوردند. گربه را که بریختی و کاسه شکستی، پدر پیش من نزدی و چیزی نگفتی. به خنده گفتی که: «باز چه کردی؟ نیکوست؛ قضایی بود بدان گذشت؛ اگر نه این بر تو آمدی یا بر من یا بر مادر.» (*مقا*، ۶-۶۲۵).

شمس کودکی عجیب بود؛ پیش از آنکه به سنّ بلوغ رسد ادراکات معنوی غیرعادی از او پدید می‌آمد. نتیجه‌اش نوعی احساس رمیدگی از دنیا و ارتباط با سرای باقی بود که نمی‌توانست آن را بر اطرافیان خود بیان کند (*مقا*، ۷۴۰):

> این سخن بود که به خردگی اشتهای مرا برده بود. سه چهار روز می‌گذرد چیزی نمی‌خورم، نه از سخن خلق بلکه از سخن [خالق] بی‌چون و بی‌چگون.
>
> پدر می‌گفت: «وای ور پسر من، گفت که چیزی نمی‌خورم.»
>
> گفتم: «آخر ضعیف نمی‌شوم. قوتم چنان‌که اگر بخواهی چون مرغ از روزن بیرون بپرم.»
>
> هر چهار روزی اندک نُعاس غالب شدی، یک‌دم، و رفت. لقمه فرو نمی‌رفت.
>
> – تو را چه شد؟
>
> – مرا هیچ نشد. دیوانه‌ام؟ کسی را جامه دریدم؟ در تو افتادم؟ جامهٔ تو دریدم؟
>
> – چیزی نمی‌خوری؟
>
> – امروز نخورم.
>
> – فردا؟ پس‌فردا؟ روز دیگر؟

شمس، جای دیگر، می‌گوید، پیش از آنکه به بلوغ رسد، سی چهل روز عشق عارفانه‌اش او را به خوراک بی‌میل کرده بود و هر وقت به او غذا می‌دادند در آستین پنهان می‌کرد (*مقا*، ۶۷۷):

> سی چهل روز – که هنوز مُراهق بودم، بالغ نبودم – از این عشق آرزوی طعامم نبودی؛ و اگر سخن طعام گفتندی، من همچنین کردمی به دست، و سر بازکشیدمی. ای؛ چه وقت بود لقمه‌ای به من دادندی، قبول کردمی و خدمت کردمی و در آستین پنهان کردمی.»

شمس خود را با پدر بیگانه می‌بیند؛ شمس خود را «خایهٔ بط زیر مرغ خانگی» توصیف می‌کند. شمس را وطن دریا بود و اگر پدرش نمی‌توانست در پی او به دریا درآید، از آن بود

که شمس از جنسی دیگر بود و باید به آشیانهٔ خود بازمی‌گشت. پدر «آبش از چشم روان شدی» و گفتی: «با دوست چنین کنی، با دشمن چه کنی؟» (*مقا*، ۷۴۱ و ۷۷).

> پدر من از من خبر نداشت. من در شهر خود غریب، پدر از من بیگانه؛ دلم از او می‌رمید. پنداشتمی که بر من خواهد افتاد. به لطف سخن می‌گفت. پنداشتم که مرا می‌زند؛ از خانه بیرون می‌کند (*مقا*، ۱-۷۴۰).

وقتی پدرش از او می‌پرسید: «تو را چه شده است؟» می‌دانم که «دیوانه نیستی، نمی‌دانم چه روش داری» (*مقا*، ۷۴۰ و ۷۷) شمس پاسخ می‌داد که ما را از یک گِل نسرشته‌اند.

درس دین خواندن

شمس بر مذهب شافعی بود (*مقا*، ۱۸۲) و تحصیلات فقهی داشت، متون درسی معیارین فقه را به تفصیل خوانده بود. مخصوصاً از التنبیه فی فروع الشافعیه نام می‌برد که آن را «یکی از پنج کتاب مهم و مشهور در فقه شافعی می‌شمارند» (*موحد*، ۴۵). این کتاب تألیف ابو اسحاق شیرازی (ف، ۴۷۶) است و او یکی از نخستین مدرسان نظامیهٔ مشهور بغداد بود. در ضمن، مولانا جلال‌الدین مذهب حنفی داشت و کتاب هدایه اثر پراعتبار برهان‌الدین علی بن ابوبکر مرغینانی را خوانده بود. افلاکی (*اف*، ۳۰۱) از زبان مولانا نقل می‌کند که گفت: «مرا در جوانی یاری بود در دمشق که در درس هدایه شریک من بود.» بعید نیست که مولانا این کتاب را به فرزندش، سلطان ولد، نیز آموخته باشد.

با آنکه مولانا از جهت مراسم سوکواری حسین (ع) بر شیعیان زبان به سرزنش می‌گشاید (*م*ن، ۶، ۷۷۷ به بعد)، دیگر مذاهب فقه اسلامی، خصوصاً شافعی، را به نظر، حرمت می‌نهاده است. مولانا جلال‌الدین، که نظر بر «تفاهم و مدارا با "جمیع اصناف دین"» داشت (*موحد*، ۴۶) وابستگی به هریک از مذاهب چهارگانهٔ فقهی را مانع همنشینی با افراد نمی‌دید. یکی از حکایتهایی که افلاکی نقل می‌کند نشان می‌دهد که مولانا جلال‌الدین حسام‌الدین را بازمی‌دارد از اینکه وابستگی خود با شافعی را بگسلد و با حنفی پیوندد (بن: «جانشینی» در فصل ۵، صب). شمس هم نسبت به وابستگی مذهبی خود تعصب نداشت. شمس به صراحت می‌گوید که اگر در مذهب ابوحنیفه چیزی مفید بیابد، اجازه نمی‌دهد که تعصب وابستگی به شافعی مانع وی از قبول آن شود (*مقا*، ۱۸۳):

> من شَفْعَویم [شافعی]، در مذهب ابوحنیفه چیزی یافتم که کار من بدان پیش رود و نیکوست، اگر قبول نکنم بی‌لجاج باشم.

مولانا و شمس، به سبب اختلاف آراء و احکامی که این دو مذهب تجویز می‌کردند، و به‌سبب متون فقهی متفاوتی که خوانده بودند، شاید زمانی بر سر فضیلت نسبی مذهب شافعی بر حنفی گفت‌وگو کرده باشند. اما حکمت و معرفت آنان برتر از این‌گونه وابستگیهای مسلکی بود. چنین به نظر می‌رسد که شمس به موضوعات دینی و مباحثات فقهی بسیار کمتر توجه داشته است تا به مؤانستهای عارفانه. او می‌گوید (*مقا*، ۱۷۸):

در بند آن باش که بدانی که من کیَم و چه جوهرم؟ و به چه آمدم و کجا می‌روم؟ و اصل من از کجاست؟ و این ساعت در چه‌ام؟ و روی به چه دارم؟

اما، هرگز تحصیل علوم دینی را یکسره کنار نگذاشت، زیرا جلوه‌فروشی بسیاری افراد را که در طلب معنی لاف درویشی می‌زدند، دوست نداشت (*مقا*، ۲۴۹):

اوّل با فقیهان نمی‌نشستم، با درویشان می‌نشستم. می‌گفتم آنها از درویشی بیگانه‌اند. چون دانستم درویشی چیست و ایشان کجایند، اکنون رغبت مجالست فقیهان بیش دارم از این درویشان. زیرا فقیهان، باری، رنج برده‌اند. اینها می‌لافند که درویشیم. آخر درویشی کو؟

شمس، بنابراین، برخلاف آنچه از گزارشها برمی‌آید که عامی بود و عارف شد، بسیار دانش‌آموخته بود. با این‌همه، حقیقت حال خود را از عالمان دین و زهدورزان ریاضت‌پیشه پوشیده می‌داشت، چنان‌که همروزگارانش سردرگم بودند که او خود را فقیه می‌داند یا فقیر (*مقا*، ۳۲۶):

آن فلان دوستِ مرا پرسیدند جهت ما که: «او فقیه است یا فقیر؟»
گفت: «هم فقیه، هم فقیر.»
گفت: «پس چگونه است که همه سخن از فقه می‌گوید؟»
جواب داد که: «زیرا فقر او از آن سردستیها نیست که با این طایفه بشاید گفتن. آن را دریغ باشد با این خلق گفتن. سخن را به طریق علم بیرون می‌برد، و اسرار را به طریق علم، و در پردهٔ علم می‌گوید. ...»

سلطان ولد شمس را اهل «فضل و علم و عبارت و تحریر و بیان و تقریر» توصیف می‌کند (*سوا*، ۷۱)، اما افلاکی از زبان مولانا جلال‌الدین در توصیف شمس آورده که او در کیمیا، دعوتِ کواکب، نجوم، منطق، الهیات و فلسفه نظیر خود نداشت،

امّا چون به مردان خدا مصاحبت نمود، همه را در جریدهٔ لا ثبت فرمود (*اف*، ۶۲۶).

تحصیلات شمس تبریز

از جملهٔ فقیهانی که شمس با احترام از آنان یاد می‌کند شمس خویی آذربایجانی است (که در سال ۶۳۷ در سن ۵۴ سالگی بر اثر مرض سل از دنیا رفت). شمس خویی نیز مذهب شافعی داشت و در طبقات‌الشافعیه، شرح احوال دانشمندان شافعی، تألیف جمال‌الدین عبدالرحیم اِسنَوی (۷۷۱-۷۰۴)، یکی از علماء شافعی، از او به نام دانشمندی کامل و صاحب‌نظر در کلام، فلسفه (حکمت و شاید درمان گیاهی) و طبّ یاد شده است. شمس‌الدین خویی در خراسان، نزد یکی از شاگردان فخر رازی درس خواند و پس از آن به شام (سوریه) بازگشت و در آنجا قاضی شد.[۲] بسیار امکان دارد که این شمس‌الدین خویی همان قاضی‌القضاة شافعی‌مذهب دمشق باشد که المعظّم، در سال ۶۲۳ پس از درگذشت قاضی ناتوان حنفی، جمال‌الدین یونس مصری، او را این منصب داد. شمس‌الدین خویی، پیش از یافتن این منصب به مجلس المعظّم حاضر می‌شد ولی به گفتهٔ مورخان دوست نداشت در مسائل سیاسی مداخله کند. با این وصف، در سال ۶۳۴، همراه کمال‌الدین بن عدیم، فرستاده ملک اشرف نزد سلاجقه، سفر کوتاهی به قونیه می‌کند (*Hum,* 187, 231). ذهبی شمس خویی را از شاگردان فخر رازی معرفی می‌کند که تفسیر ناتمام رازی بر قرآن، تفسیر کبیر، را به اتمام می‌رساند. ذهبی شمس خویی را قاضی‌القضاة می‌خواند. به گفتهٔ موحّد (۵۱-۵۰):

> شمس خویی ... با ابن‌عربی روابط نزدیک داشت و این خود تفاوت مشرب و مذاق وی را با فقهای خشک‌اندیش زمان روشن می‌گرداند.

شمس خویی، برخلاف بسیاری از آموزگاران،

> شاگردانی را که در بحث و استدلال استعداد از خود نشان می‌دادند و اهل تفکر و اجتهاد بودند بر اهل «محفوظات»، که صرفاً به حفظ و تکرار روایات و نقل اقوال فقها می‌پرداختند ترجیح می‌نهاد و گروه دوم را «صَحَفی» می‌نامید که کارشان ور رفتن با صحایف و کتب و اتکایشان به اقوال این و آن بود و گروه اوّل را «متصرّفِ سخن» می‌خواند، یعنی آنکه سخن را که می‌گیرد هضم می‌کند و در آن تصرّف می‌کند (همان‌جا).

در نسخ خطی مقالات اختلافی می‌بینیم که در نتیجه نمی‌توانیم به طور قطع اطمینان پیدا کنیم شمس خویی شخص مورد نظر این مقال است یا فرد ناشناس دیگری به نام شمس خونجی (موحد، ۵۴). با این وصف، مقالات از او به نام قاضی دمشق یاد می‌کند که (اگر از الحاقات

نباشد) ظاهراً هویت او را - که از سال ۶۲۳ تا ۶۳۶ قاضی‌القضاة شافعی‌مذهب دمشق بود - روشن می‌سازد.

چنین پیداست که شمس تبریزی در جلسات درس عامّ شمس خویی حاضر می‌شده است (*مقا*، ۶۰۷). آموزگاران، در مساجد یا در خانقاهها، نوعاً موضوعاتی را که در مجالس عام درس می‌گفته‌اند از موضوعاتی که برای شاگردان گزیده در خلوت و در مجلس خصوصی درس می‌گفته‌اند متمایز می‌ساخته‌اند. مشهور است که قطب‌الدین ابهری، مفتی و رئیس و پیشوای بغداد، «دو درس گفتی: یکی در خَلاً و یکی در مَلاً، بر قدر حوصلهٔ هر کسی درس فرمودی» (*اوحد*، ۵۶). ظاهراً شمس خویی قبول نمی‌کند که شمس تبریز از شاگردان گزیدهٔ او باشد. این سخن نه‌تنها بدان معنی است که او شمس تبریز را به مجلس درس خصوصی خود نمی‌خوانده، بلکه نیز به این معنی است که شمس تبریزی برخلاف شاگردان دیگر شهریه نمی‌گرفته است.

موحد بر این گمان است که شمس خویی نمی‌خواسته است کسی را همراه شمس تبریزی در خلوت درس دهد و او را که دارای خلق و خویی غیرقابل پیش‌بینی بود از شاگردان گزیدهٔ خود شمارد. شاید شمس «خود را از "فقیهان" دیگر جدا می‌گرفته است»، و حاضر نبوده از راه طلبگی نان بخورد (*موحد*، ۵۳) و شاید، با این وصف، بیش از جلسات عامّ دروس معمولی فقه را توقّع داشته است. شمس تبریزی بر خویی فشار می‌آورد تا پی برد که چرا خویی نمی‌خواهد دیگر به او درس دهد (*مقا*، ۲۲۱):

> من از قاضی شمس‌الدین بدان جدا شدم که مرا نمی‌آموخت. گفت: من از خدا خجل نتوانم شدن؛ تو را همچنین که خدا آفریده است گُرد و مَرد، نیکو آفریده است، من خلق خدا را نتوانم زشت نهادن. گوهری می‌بینم بس شریف؛ نتوانم بر این گوهر نقشی کردن.

البته، شاید این رفتار راهی آسان بوده برای مأیوس ساختن شمس، زیرا سخن دیگری از شمس تبریز به ظاهر حکایت از آن دارد که خویی نمی‌خواسته است که او شاگردش باشد (*مقا*، ۸۳۱):

> آن قاضی دمشق، شمس‌الدین خویی، اگر خود را به او می‌دادم کارش به آخر عمر نیک می‌شد، الّا مکر کردم و او آن مکر را بخورد. وای بر آن روز که من مکر آغاز کنم.

شمس تبریزی که توفیق نمی‌یابد به حلقهٔ خلوت شاگردان خصوصی خویی راه یابد، تصمیم می‌گیرد به‌کار پردازد. وقتی شمس تصمیم خود را اعلام می‌کند، خویی از او

می‌پرسد (*مقا*، ۲۴۱):

«آخر من چنین تربیت کردمی؟» گفتم: «نه، کارک کنم.» گفت: «پسر من، کار دانی کردن به چنین استغراق و چنین نازکی حال؟» به فقیهان مرا به تعجب می‌نمود که: «به او نگرید که با این مقام و سلطنت کار می‌کند.»

آموزگاران عارف شمس

شمس، در همان اوان بلوغ، همنشین پیری پرشور، «یاری گرم‌حال»، می‌شود که او را در مجلس سَماع به چرخ می‌آورد، می‌گرداند. شمس خود را مانند مرغی می‌بیند اسیر یا مانند پاره‌ای نان در دست جوانی تنومند که دو سه روز چیزی نخورده باشد، پس آن را دررباید و پاره کند «چُست و سبک و زود»، و چشمانش از آرزوی غذا «همچون طاس پرخون». اما شمس هنوز خام بود. «آواز آمد» که او را «به گوشه‌ای رها کن تا بر خود می‌سوزد» (*مقا*، ۶۷۷).

سپهسالار از مربیان عارف شمس هیچ نمی‌گوید. افلاکی تنها از شیخ ابوبکر سلّه‌باف تبریزی نام می‌برد، که شمس «در اوّلِ حال» مرید او بوده است. شمس پس از آنکه مدتی از او تعلیم می‌بیند برای آنکه به کمالات بیشتری دست یابد در طلب کامل‌تری برمی‌آید بنابراین راه سفر در پیش می‌گیرد تا «به خدمت چندین ابدال و اوتاد و اقطاب» می‌رسد (*اف*، ۶۱۵). افلاکی، ظاهراً این خبر را بر اساس مقالات آورده که این پیر – پیر سلّه‌باف – را فردی توصیف می‌کند که روزگار به فقر سپری می‌ساخت. شاگردان سلّه‌باف باید که اصولاً از طبقهٔ عیاران شهرنشین بوده باشند، که اغلب گروه جوانان موسوم به فتیان (اهل فتوّت) را تشکیل می‌داده‌اند و آدابی خاص خود داشته‌اند (موحد، ۶۲):

شیخ، به روایت شمس، در برابر ارباب زر و زور سخت بی‌اعتنا بوده است. شمس می‌گوید هرگاه یکی از بزرگان اهل دولت قصد زیارت شیخ می‌کرد، درویشانی که ملازم خدمت شیخ بودند در حضور آن بزرگ صد برابر، بر تعظیم و بزرگداشت پیر خود می‌افزودند و دست ادب بر سینه، دورادور در خدمت او می‌ایستادند.

و در نتیجه، نسبت به بزرگان اهل دنیا که در دیگر محافل به اندازهٔ شیخ حرمت می‌دیدند، بی‌اعتنایی نشان می‌دادند. در هر صورت، از قراری که نوشته‌اند، سلّه‌باف به رعایت تشریفات رسمی معمول در بسیاری از سلسله‌های صوفیه تن درنمی‌داده است. شمس بیان می‌کند (*مقا*، ۷۵۶) که «آن شیخ ابوبکر را خود این رسم خرقه دادن» بر مریدان نیست.

نام پیر سلّه‌باف در مآخذ دیگر، بسیار نیامده است. روضات‌الجنان که از متون قرن دهم هجری است، اوّل بر ما حکایت می‌کند که سلّه‌باف مراد شمس تبریز بود و در اینجا افسانه‌های مشکوک متأخر را دربارهٔ آموزگاران شمس و مولانا جلال‌الدین مکرر می‌کند (*روضا*، ۱، ۲۹۱). این مطلب به بحثی کوتاه دربارهٔ مرید و مراد منتهی می‌شود، و پس از آن حکایتی از بوستان سعدی را دربارهٔ پیر عزیزی تبریزی نقل می‌کند[۱۹۹] که چنان‌که گفته‌اند اشارت به ابوبکر سلّه‌باف دارد (*روضا*، ۱، ۲۹۳). مؤلف روضات‌الجنان می‌کوشد با آوردن حکایتهای کوتاه معمولی دربارهٔ پیمبر (ص) و چندین صوفی ناشناس این واقعیّت را پنهان کند که بیش از این از سلّه‌باف خبر ندارد (*روضا*، ۱، ۶-۲۹۴). پیر سلّه‌باف احتمالاً با «هفتاد بابا»[۲۰۰] (هفتاد پیر) تبریز همروزگار بوده، اما در فهرستی که حسین کربلایی آورده نامش نیامده است (*روضا*، ۱، ۵۰-۴۹). پیرِ سلّه‌باف، ظاهراً، صاحب خانقاهی از آنِ خود بوده در ناحیهٔ چرنداب تبریز، بر جانب غرب مزار امام حَفَده[۲۰۱] (ف، ۵۷۱)، حال آنکه هفتاد بابای تبریز «ملازمت خدمت باباحسن ولی را داشته‌اند که مزار و خانقاه وی در ناحیهٔ سُرخاب تبریز واقع بوده» است (موحد، ۶۰).

سیر شمس بر جانب غرب

گزارشهای افلاکی حکایت از آن دارد که شمس پس از ترک تبریز به بغداد، دمشق، حلب، قیصریه، آق‌سرا، سیواس، ارزروم و ارزنجان سفر کرده است. سپهسالار از کیفیّت سفرهای او سخنی نمی‌گوید، اما تأیید می‌کند که شمس پنهان از چشم مردم سفر می‌کرد، و حقیقت حال خود را پوشیده می‌داشت (سپه، ۱۲۳):

> تا زمان حضرت خداوندگار [مولانا] هیچ آفریده‌ای را بر حال او اطلاعی نبود، و الحالة هذه هیچ کس را بر حقایق اسرار او وقوف نخواهد بود. پیوسته درکتم کرامات بودی و از خلق و شهرت خود را پنهان داشتی. به طریقه و لباس تجّار بود. به هر شهر که رفتی در کاروان‌سراها نزول کردی و کلید محکم بر در نهادی، و در اندرون به غیر حصیر نبودی.

در آن روزگار، انتخاب منزلگاه مسافران بر اساس شغل و مرتبهٔ اجتماعی آنان صورت می‌گرفت. کاروان‌سراها بیشتر جای بازرگانان بود، حال آنکه دانشمندان در مدرسه جای می‌گرفتند، از قاضیان دعوت می‌کردند تا در خانهٔ قاضی شهر منزل کنند، و صوفیان در زاویه‌ها و خانقاهها اقامت می‌کردند. خانقاهها عموماً از میهمانان خود رایگان پذیرایی

می‌کردند؛ اما، شمس در کاروان‌سرا، باید که هزینهٔ جا و خوراک خود را پرداخت کند (موحد، ۶۸). شمس، با آنکه کم غذا می‌خورد (*اف*، ۶۲۹، ۶۸۹) و اغلب چندین روز را بی‌آنکه چیزی بخورد سپری می‌کرد (*مقا*، ۶۲۶، ۷۷۶)، به منبع درآمدی نیاز داشت. کودکان را قرآن خواندن می‌آموخت در مکتب (*مقا*، ۲۹۱، ۷۲۹) و شیوه‌ای هم ابداع کرده بود که همهٔ قرآن را سه‌ماهه به شاگردان می‌آموخت (*مقا*، ۳۴۰، ۳۴۳). اما، وقتی که قصد نداشت مدتی طولانی در شهری بماند، «شلوار بند بافتی و معیشت از آنجا فرمودی» (سپه، ۱۲۳). افلاکی و سپهسالار (سپه، ۱۲۵) هر دو می‌گویند که شمس در جوانی به ناشناس به عملگی ساختمانی (مشّاقی) می‌رفت (موحد، ۶۹). شمس می‌گوید که در ارزنجان می‌خواست به «فعلگی» برود، اما به سبب امساک بیش از حدّ در غذا خوردن، بسیار ضعیف به نظر می‌رسید و گمان کارهای سخت از او نمی‌رفت. بنابراین کسی او را به فعلگی نبرد (*مقا*، ۲۷۸).

بسیاری از صوفیان، چنان‌که از نامشان پیداست از طبقهٔ کارگران، و صنعتگران یا خانواده‌های بازرگانان برخاسته‌اند: خیر نسّاج (پارچه‌باف)، بوبکر کتّانی (کتان‌باف)، محمّدعلی قصّاب، فریدالدین عطّار (داروفروش) و پیر خود شمس، ابوبکر سلّه‌باف. پیداست که اینان با گدایی کردن مخالف بودند، و احتمالاً کارِ دست را بسیار شرافتمندانه‌تر از مشاغل دیوانی و مناصب حکومتی می‌دانستند. در آن زمان مانند امروز، مکتب‌داری شغلی ساده و معمولی بود، و شمس در یک‌جا به شیخ ابراهیم، که یکی از نخستین مریدان بهاءالدین و مولانا جلال‌الدین است، می‌گوید:

> ... به کُتّاب می‌آمدی؛ مرا معلّمی می‌دیدی. الّا بسیار است که کسی در ناشناخت خدمتی کند (*مقا*، ۷۲۹).

ملاقاتهای شمس

شمس، احتمالاً، بیشتر عمر خود را در سیر و سفر سپری کرده و از این شهر به آن شهر می‌رفته و پای درس آموزگاران مشهور می‌نشسته، اما هریک را از جهتی مایهٔ نومیدی خود می‌دیده است. جامی، که منابع سخن خود را مشخص نمی‌کند و به نظر می‌رسد که عقیدهٔ خود را دربارهٔ این اطلاعات بیان نمی‌کند، می‌نویسد «بعضی گفته‌اند» که **ابوالغنائم محمد رکن‌الدین سَجاسی** (ف، پس از ۶۰۶) یکی از مربیان شمس تبریزی است (*جنا*، ۴۶۴؛ دولتشاه، [*دولت*، ۲۱۷] نام او را به اشتباه سنجاسی ثبت کرده) که مرشد رباطی بوده به نام رباط درجه و بدین سبب آن را به این نام می‌خواندند که «بر کنار دجله بوده و چند پایه یا پلّه

تا آب دجله داشته است». این رباط را شرف‌الدوله علی بن حسن بن علی بن صدقه (۵۵۴-۴۹۹) بنا کرد، که پدرش جلال‌الدوله حسن وزیر المسترشد بالله ابومنصور الفضل بن احمد (حک. ۵۲۹-۵۱۲) بود. رکن‌الدین سَجّاسی در سال ۵۸۹ به مکّه رفته (*اوحد*، ۱۸-۱۶)، اما شمس جوان بود و به گفتهٔ افلاکی و سپهسالار در بغداد به سر می‌برد، و ممکن است پس از بازگشت رکن‌الدین از مکّه وقتی او را دیده باشد و «عمر خود شمس در آن روزگار احتمالاً بیست‌وپنج تا سی سال بیشتر نبوده است» (موحد، ۶۴).

شمس در مقالات از رکن‌الدین سَجاسی نام نمی‌برد، اما نام یکی از مریدان رکن‌الدین (اوحدالدین کرمانی) و نام یکی از مشایخ او، ابونجیب عبدالقاهر سهروردی (۵۶۳- ح. ۴۹۱) مؤسس طریقهٔ سهروردیه را آورده است. شمس دو حکایتی را که دربارهٔ این ابونجیب شنیده نقل می‌کند (*مقا*، ۱۷۹، ۳۶۸). ابونجیب سهروردی، پس ازخود، قطب‌الدین ابهری (۵۷۷-۵۰۰) را بر مسند ارشاد نشاند[۲۰۲]، و او نیز مرید بزرگ خود، رکن‌الدین سَجاسی را تعیین کرد تا در رباط‌درجهٔ بغداد بر جای وی نشیند. قطب‌الدین، پیش از آنکه شمس به بغداد آید، از دنیا رفت، اما او اهل ابهر آذربایجان است و بنابراین شاید در تبریز آوازه‌ای داشته، که در این صورت، شمس شاید به قصد آنکه در حلقهٔ مریدان وی درآید راهی تبریز شده باشد. از آنجا که شمس شاگرد و جانشین سجاسی، اوحدالدین کرمانی را می‌شناخته، می‌توانیم حکم کنیم که شمس نیز زمانی به حلقهٔ درس پیر سجاس آمد و شد داشته است.

جامی (*جنا*، ۴۶۴) نیز بر اساس آنچه شنیده یا خوانده است می‌نویسد که «بعضی گویند» باباکمال جُندی، از مریدان نجم‌الدین کبریٰ و بابافرج تبریزی، مربّی شمس بوده‌اند. اما، به احتمال بسیار، اگر شمس مدتی را نزد جندی و بابافرج سپری می‌کرد یا اینان تأثیری ماندگار بر او گذاشته بودند، در مقالات خود از آنان نام می‌برد. همچنان‌که پیش از این دیدیم، شمس برای نجم‌الدین کبریٰ (یا رازی) و عموم کبرویان منزلتی قایل نیست (بن: «مولانا کبروی است؟»، درآمد، صپ).

شمس خودش تأیید می‌کند که با اسدالدین متکلّم، که به گفتهٔ افلاکی (*اف*، ۶۷۳) در سیواس آناطولی اقامت داشته، دیدار کرده است (*مقا*، ۵-۲۹۴):

> اسد متکلّم روزی تفسیر این می‌گفت: «و هو معکم اینما کنتم»... با همهٔ فضلش، چون بر ملا چیزی پرسیدمی، درهم شکستی. روزی پرسیدمش که «می‌گویی: و هو معکم، خدا با شماست، چگونه باشد؟»

گفت: «تو ریزی؛ تو را از این سؤال چه غرض است؟» او چندان‌که در طرف حلم بودی، در خشم هم چندان بودی، هی فرو ریختی.

گفتم: «چه معنی دارد، غرض چیست، بر این سؤال وارد نیست. تو سگی بر زبان بسته‌ای، به ایذاء خود را خو کرده‌ای. این معنی را چگونه می‌گویی: "هو معکم"؛ خدا با بنده چگونه باشد؟»

گفت: «آری خدا با بنده است به علم.»

گفتم که: «علم از ذات جدا نیست، و هیچ صفات از ذات جدا نیست.»

گفت: «این سؤالهای کهن می‌کنی.»

گفتم: «چه معنی کهن؟ از نوی می‌میرد. مردمان می‌گویند که متکلّم این است.»

شمس اسد متکلّم را نیز «بی‌انصاف» می‌خواند از آنکه اسد **شهاب‌الدین سهروردی**، فیلسوف بزرگ اشراقی، را دشنام می‌گفت (*مقا*، ۲۹۷). در جای دیگر در برابر «آن سگان» که شهاب‌الدین سهروردی را کافر می‌گفتند زبان به دفاع از او می‌گشاید (*مقا*، ۲۷۵). سهروردی را به سال ۵۸۷ در حلب به قتل رساندند، و شمس احتمالاً با سهروردی ملاقات نکرده بود. اما بدیهی است که تعالیم او در روزگار شمس مجادلات بسیار به بار آورده بود. شمس (*مقا*، ۲۹۶) می‌گوید که سهروردی می‌خواست «درم و دینار» را که وسیلهٔ دادوستد بود بدین سبب براندازد که منشاء همهٔ تبهکاریها، «فتنه»، است. شمس این اندیشه را پرمایه و نغز می‌یابد و سخن این شهاب‌الدین حکیم را برتر از گفتار همشهری او، ابونجیب سهروردی صوفی، صاحب عوارف‌المعارف، می‌داند، اما داوری بسیاری دیگر را که می‌گفتند دانش این حکیم غالب بر عقل اوست[۳] نیز تأیید می‌کند (*مقا*، ۲۹۷؛ موحد، ۹۰).

شمس، همچنین، از ملاقاتهای خود با فیلسوفی دیگر، حکیم شهاب هَریوَه، سخن می‌گوید. شهاب هَریوه اعتقاد راسخ داشت که عقل حجّت قاطع است و می‌گفت: «عقل خطا نکند»؛ در همهٔ انبیاء «به کرشمه می‌نگریست»، معجزه و قیامت را خلاف معقول و «درخور مردم عوام» می‌دانست (موحد، ۵-۸۴؛ *مقا*، ۸۲، ۱۱۸). هَریوه معتقد به اصالت ماده، دهری بوده و کافر، اما این مسئله مانع دلبستگی آنان به یکدیگر نمی‌شده، و شاید دلیلش آن باشد که شمس مردم‌گریزی و ریاضت‌کشی او را تحسین می‌کرده است (*مقا*، ۲۷۱). شهاب هَریوه مرگ را رهایی از «بار گران» می‌دانست (*مقالات*، ۲۸۶؛ موحد، ۸۶ و ۸۷)، و از همنشینی با بیشتر مردم پرهیز می‌کرد و آن را رنج‌آور می‌دید، اما از همدمی با شمس، که همین خو را داشت، لذت می‌برد (*مقا*، ۲۷۱). شاگردان شهاب هَریوه او را «فیلسوف»

می‌خواندند و «می‌گفتند که فیلسوف به همه چیز داناست» (موحد، ۸۴)، اما شمس با آنکه این را قبول ندارد، می‌پذیرد که شهاب هَریوه فیلسوف دانشمندی است «دانا به چیزهای بسیار» (*مقا*، ۶۵۸). شمس همیشه با الفاظی تحسین‌آمیز از او یاد می‌کند، و دربارهٔ او می‌گوید: «خوش کافرکی بود شهاب» (*مقا*، ۶۹۷) و «آن شهاب اگرچه کفری می‌گفت، اما صافی و روحانی بود» (*مقا*، ۲۲۵). خانوادهٔ شهاب اهل هرات بودند، اما خود او، پیش از آمدن به دمشق که شمس او را در این شهر ملاقات کرد، در نیشابور، در شرق ایران، می‌زیست (موحد، ۷-۸۴).

مقالات شمس از شیخ محمّد نامی یاد می‌کند که «شگرف مردی» بود، شخصیتی حیرت‌آور داشت، ریسمانی بود ستبر و دیگر آوازه‌داران زمان در برابرش چونان رشته‌های باریک. شمس را «نیکو همدرد» بود و با کمال شگفتی «نیکو مونس»، و او را «برادر» یا «فرزند» خطاب می‌کرد (*مقا*، ۲۹۹). این شیخ محمد با شهابِ هَریوی نیز دوستی داشت و مرگ او را بر اثر خوابی که می‌بیند از پیش خبر می‌دهد. شمس پیشهٔ این فرد را معرفی نمی‌کند، نیز نمی‌گوید که شیخ محمّد هیچ کتاب تألیف کرده باشد. عمومیّت داشتن نام محمّد تقریباً غیرممکن می‌سازد به‌یقین بدانیم مراد از این نام کیست. شاید به محمّد رکن‌الدین سَجاسی اشارت داشته باشد که قبلاً با او آشنا شدیم. اما، برخی از نسخه‌های خطی مناقب‌العارفین افلاکی بخشهای کوتاهی از مقالات را نقل کرده‌اند، از جمله یکی از آن پاره نقل‌قولها در مقالات با این شیخ محمّد نسبت دارد (*مقا*، ۲۹۹). افلاکی که این گفت‌وگوی شمس و شیخ محمّد را بازگفته (*اف*، ۶۷۶) به صراحت او را شیخ محمد بن عربی مقیم دمشق معرفی می‌کند. البته، یاد و گمان افلاکی و درویشان مولویه از این‌گونه مطالب همیشه هم درست نیست، اما این نکته بسیار محتمل است که شمس نامداران زمان خود را جست‌وجو می‌کرده و در دمشق کمتر کسی نامورتر از ابن‌عربی بوده است. بدین سبب، همزبان با موحد (۱۰۳-۱۰۰) قبول می‌کنیم که این شیخ محمّد همان حکیم عارف مشهور محی‌الدین بن عربی (ف ۶۳۸)، مؤلف فتوحات مکیّه است.[۴]

ابن‌عربی در اندلس به دنیا آمد؛ در سال ۵۶۰، تقریباً بیست سال پیش از تولد شمس، بین سالهای ۵۹۸ و ۶۰۱ در مکه می‌زیست و در آنجا مجدالدین اسحاق را ملاقات کرد، که از دوستان ایرانی غیاث‌الدین کیخسرو اوّل فرمانروای سلجوقی قونیه بود. ابن‌عربی در سال ۶۰۷ به قونیه رفت و چون دوستش مجدالدین از دنیا رفت، با بیوهٔ او، مادر صدرالدین قونیوی ازدواج کرد. این صدرالدین، همروزگار مولانا جلال‌الدین، بزرگترین شاگرد ابن‌عربی

شد، اما ابن‌عربی خودش به دمشق رفت. ابن‌عربی آراء بسیار بدعت‌آمیز وحدت وجود را تدریس می‌کرد و بارها گمان زندقه بر او بردند.

شمس از این شیخ محمّد بسیار آموخت، اما نه بدان اندازه که از مولانا جلال‌الدین فراگرفت؛ زیرا، قبل از هر چیز، به اخلاص او اعتقاد نداشت (*مقا*، ۵-۳۰۴):

> وقتها، شیخ محمّد سجود و رکوع کردی و گفتی: «بندهٔ اهل شرعم.» اما متابعت نداشت. مرا از او فایده بسیار بود، اما نه چنان‌که از شما. از آنِ شما بدان نماند. شَتّانَ بَیْنَ الدُّر و الحَصیٰ [گوهر را با سنگریزه چه نسبت!] الّا فرزندانْ شما را درنیافتند هیچ، و عجب باشد! و بُوَد که به آخر دریابند. شما در بند آن نیستید که بنمایید به فرزند و غیر فرزند. یکی هزار جهد می‌کند که از خود چیزی بنماید و یکی به صد حیلت خود را پنهان می‌کند.

شمس در گفت‌وگویی بدین سبب بر شیخ محمّد خرده می‌گیرد که او مقام خود را به صراحت برتر از مقام محمّد پیمبر (ص) می‌داند. شیخ محمّد می‌گوید پیمبر «پرده‌دار» ماست (پرده‌دار یعنی کسی که اختیار دسترسی به پادشاه یا یکی دیگر از اعضای سلطنتی معمولاً در دست اوست و در پس پرده جای دارد) جز آنکه در اینجا اشارهٔ به پرده نیز حاکی از آن است که محمّد پیمبر (ص) تنها لمحه‌ای از اسرار ربّانی را که شیخ محمّد داراست به ما نشان می‌دهد (*مقا*، ۲۹۹):

> چنان‌که شیخ محمّد بن عربی در دمشق می‌گفت که «محمّد پرده‌دار ماست»! می‌گفتم: «آنچه در خود می‌بینی، در محمّد چرا نمی‌بینی؟ هر کسی پرده‌دار خود است.» گفت: «آنجا که حقیقت معرفت است، دعوت کجاست؟ و کن و مکن کجاست؟» گفتم: «آخر، آن معنی او را بود و این فضیلت دگر مزید. و این انکار که تو می‌کنی بر او، و این تصرّف، نه که عین دعوت است؟ مرا که برادر می‌خوانی و فرزند، نه که دعوت است؟ پس دعوت می‌کنی و می‌گویی دعوت نباید کردن!
>
> نیکو همدرد بود، نیکو مونس بود، شگرف مردی بود شیخ محمّد؛ اما در متابعت نبود. یکی گفت: «عین متابعت خود آن بود.» گفتم: «نی متابعت نمی‌کرد.»

شیخ محمّد، اغلب، دانشمندان و متفکران دیگر را تهمت می‌زد که خطا می‌کنند، و بنابراین شمس گاهی که شیخ محمّد خودش خطا می‌گفت او را متوجّه می‌ساخت (*مقا*، ۲۴۰؛ *اف*، ۶۷۷). یک‌بار، شمس او را با ایراد مسئله‌ای نظری دربارهٔ حدیث به نرمی سرزنش گفت. وقتی که شیخ محمّد مقصود شمس را دریافت، گفت: «تازیانه قوی می‌زنی!» شیخ محمّد در

پایان این گفت و شنود شمس را «فرزند» می‌خواند، اما خنده‌اش می‌گیرد که «چه جای فرزند است»؛ بیجاست که شمس را چنان خطاب کند که شیخی جوانی یا مریدی فرمانبردار را خطاب می‌کند (*مقا*، ۲۴۰). بدیهی است که شمس نیز نکاتی به او می‌آموخت. گاهی شیخ محمّد در بحث تسلیم نظر شمس می‌شد، اما شمس را از این کار خوش نمی‌آمد، زیرا از طریق این گفت و شنود، مباحثه، بود که می‌آموخت (*مقا*، ۱۲۰).

بنابراین، شمس در اندیشه‌های عارفانه با شیخ اکبر اتفاق نظر بسیار داشت، و می‌گفت که او «کوهی بود، کوهی» (*مقا*، ۲۳۹)، اما چون متابعتِ پیمبر و رعایت شریعت را فرو می‌گذارد، بر او عیب می‌گرفت. از این جهت، گرچه شیخ محمّد «طالب حق» بود و آرزو می‌کرد که شمس همراز دمسازش شود، شمس تن درنمی‌دهد، اما آرزو می‌کند که چنین نسبتی را با مولانا جلال‌الدین داشته باشد. شمس، پس از آن، از مولانا جلال‌الدین می‌پرسد: «اکنون، می‌بینی که "رتبهٔ تو کجا باشد"؟» (*مقا*، ۱۴۴).

اوحدالدین کرمانی

در مقالات نام اوحدالدین کرمانی (ف، ۶۳۵) دو بار آمده است. کارهای حیرتزای این صوفی ترک[۲۰۳] نسبت در کتاب مناقب اوحدالدین کرمانی بیان شده و آن مجموعه حکایاتی است که مریدانش یکی دو نسل پس از مرگش، احتمالاً در نیمهٔ دوم قرن هفتم، گرد آورده‌اند. همچنان‌که دیدیم، کرمانی از شاگردان رکن‌الدین سجاسی و بنابراین با طریقت سهروردی پیوسته بود. اما، کرمانی به محبت ورزیدن با پسران جوان انگشت‌نما بود. چنان‌که جامی (*جنا*، ۵۹۰) می‌نویسد:

> می‌گویند وی در شهود حقیقت توسّل به مظاهر صوری می‌کرده، و جمال مطلق را در صور مقیّدات مشاهده می‌نموده.

مریدان خودش شرح می‌دهند (*اوحد*، ۱۹۴) که یک بار، شیخ با جمعی از پسران نکوروی، «شاهد پسران»، گرم سماع بود و «آن شب ذوقهای بسیار» کرد؛ چون «وجد و حالت» غالب آمد، دستارهای خود از سر بازگرفتند. «جماعتی نامحرمان و مدّعیان» در این زمان حاضر بودند و شیخ را به سبب تمایلات نکوهیده‌اش عیب گفتند و طعن زدند. حکایتهای دیگر نشان می‌دهد که اوحدالدین آشکارا به «نظاره» پسران زیبارویی می‌ایستد که در میان مردم می‌بیند (*اوحد*، ۱۹۳، ۲۱۲). جامی به نقل از «بعضی تواریخ» می‌نویسد (*جنا*، ۵۹۰):

چون وی در سماع گرم شدی، پیراهن امردان چاک کردی و سینه به سینهٔ ایشان بازنهادی.

بر ما حکایت کرده‌اند که در نتیجهٔ این‌گونه رفتارها، ابونجیب سهروردی اجازه نمی‌داد اوحدالدین کرمانی به مجلس او درآید، و او را «مبتدع» می‌خواند (*جنا*، ۵۸۹). این نکته برای جامی داستانی شیرین است، اما از آنجا که ابونجیب سهروردی حدود هفتاد سال پیش از اوحدالدین از دنیا رفت، باید فرد دیگری باشد (ابوحفص عمر سهروردی؟) که اوحدالدین کرمانی را مبتدع بخواند.

ایران، پس از فتح اسکندر کبیر، کشوری بود سراسر یونانی‌مآب و مشاهدهٔ خدا در سیمای پسران زیبارو (شاهدان) را می‌توان بازمانده، یا نظیر آیین جوان‌پروری یونانیان باستان دانست. معلوم می‌شود که صوفیان از ردای درویشی خود برای پنهان داشتن اباحیگری و شاهدبازی استفاده می‌کردند، زیرا نویسندگان موافق تصوّف، مانند سعدی، اوحدی مراغه‌ای و ابن‌جوزی همه این کار را قبیح شمرده‌اند. شمس سلطان ولد جوان را پند می‌گوید که از حشیش و اَمرَدبازی، این دو آفت بزرگ، که ظاهراً در میان صوفیان شیوع داشته، دوری کند (*اف*، ۶۳۳). سپهسالار (سپه، ۲۵) خبر می‌دهد که مولانا جلال‌الدین اوحدالدین کرمانی را در دمشق ملاقات کرد. ظاهراً مولانا جلال‌الدین نظر موافق با وی نداشته، و اگر بتوان سخن افلاکی را باور کرد (*اف*، ۴۰-۴۳۹؛ قس: *جنا*، ۵۹۰) نوشته است که به مولانا گفتند اوحدالدین پسران گرد خود را دوست می‌دارد، اما به پاک‌دامنی؛ و مولانا این نظر را نمی‌پذیرد و یک بار می‌گوید: «شیخ اوحدالدین در عالم میراث بد گذاشت.»

حکایت مشهور شمس و اوحد در چند مأخذ نقل شده است (از جمله، *جنا*، ۵۹۰). افلاکی (*اف*، ۶۱۶) آن را به این صورت نوشته است: در بغداد، شمس به اوحد رسید و از او پرسید:

«در چیستی؟» گفت: «ماه را در آب طشت می‌بینم.» فرمود که: «اگر در گردن دمبل نداری، چرا بر آسمانش نمی‌بینی؟ اکنون طبیبی به کف کن تا تو را معالجه کند.»

جامی همین داستان را به شعر درآورده؛ اما در نظم جامی این داستان در دمشق اتفاق می‌افتد و خورشید در آن آمده است نه ماه (منقول در موحد، ۸-۹۷):

شمس تبریز دید که اوحد دین — کرده نظّارهٔ بتان آیین
در دمشق از هوای غمزه‌زنان — گرد هنگامه‌هاست طوف‌کنان
سر فرا برد پیش شیخ و نهفت — گفت: «ای شیخ در چه حالی؟» گفت:
«چشمهٔ آفتاب می‌بینم — لیک در طشت آب می‌بینم»
گفت: «ای شیخ هان چه بی‌بصری‌ست — راست‌بین باش، این چه کژنظری‌ست؟
سر ز پایین به سوی بالا کن — سوی خورشید چشم خود وا کن.»

گذشته از این روایتهای افسانه‌آمیز، در مناقب اوحدالدین کرمانی (*اوحد*، ۱۹۱، ۲۶۵) نوشته‌اند که او در مسجد بطّال قیصریه با فردی معروف به کاملِ تبریزی گفت‌وگوی کوتاهی کرده است. این لقب را، چنان‌که افلاکی برای ما می‌گوید (*اف*، ۶۱۵، ۶۳۴)، گاهی دربارهٔ شمس به‌کار می‌برده‌اند. ابراهیم حقّی قونیوی (بای، ۲-۱۵۱) دلیل آورده است که سند موقوفه‌ای به تاریخ سال ۶۲۹ خبر از آن می‌دهد که شمس تبریز در آن سال ساکن قیصریه بوده است. شمس می‌گوید که اوحد نخستین مرحلهٔ استکمال روحانی، یعنی مرتبهٔ «مستی هوا» را به سر آورد (*مقا*، ۷۰۰) که مانند است به بیزاری جستن راهبان ترسا از دنیا (*مقا*، ۷۰۰). خیالات اوحد از مرحله گمراهی و علم درگذشت، اما به مرتبهٔ «چشم باز شدن» نرسید (*مقا*، ۲۱۷).

چند نفر را نام برده‌اند که خلیفهٔ اوحدالدین بوده‌اند و شمس نیز در مقالات از آنان نام می‌برد؛ و بر این اساس معلوم می‌شود که اوحد بزرگتر از شمس بوده؛ با این حال، شمس او را مربّی شایسته‌ای نمی‌دانسته است (*مقا*، ۲۹۴، ۲۱۸):

> مرا اوحدالدین گفت: «چه گردد اگر بر من آیی به هم باشیم؟»
> گفتم: «پیاله بیاوریم، یکی من، یکی تو، می‌گردانیم آنجا که گرد می‌شوند به سماع!»
> گفت: «نتوانم.»
> گفتم: «پس صحبت من کار تو نیست. باید که مریدان و همهٔ دنیا را به پیاله‌ای بفروشی.»

این حکایت نشان می‌دهد که شمس چگونه باید با مولانا جلال‌الدین رفتار کرده باشد و چرا مولانا را همساز خود یافته است - زیرا مولانا حاضر بود که شهرت خود را دور افکند و در عوض مصاحبت روحانی شمس را دریابد.

اما اوحدالدین کرمانی و حلقهٔ اصحابش در دل شمس راه نیافتند. دو تن از مریدان اوحد،

زَین‌الدّین صَدَقه و شیخ عمادالدین، در قونیه بودند؛ و زَین صَدَقه گروهی اززنان سادهٔ نادان، «جماعت فقیرگان»، را به مریدی خود علاقه‌مند کرده بود (*اوحد*، ۱۸۴). شمس، ظاهراً به این دو اشارت دارد که می‌گوید:

> حلاوت ایمان آن نباشد که بیاید و باز رود. زَین صَدَقه را دیدم یاوه شده، چنان‌که اسب دونده را سر به بیابان بگذاری، در گمراهی می‌رود. این عماد، باری، به از اوست.

عماد شاید بهتر از زَین بوده، اما در مقالات سخنان دیگری هست که او را کوچک می‌شمارد؛ چنین به نظر می‌رسد که عماد هم خیلی به شمس توجّه نداشته است (*مقا*، ۳۳۱).

مطلوب شمس

معمولاً، پیر صوفی اجازه نمی‌دهد که مرید مبتدی به سفر دور و دراز برود، اما وقتی که مرید کامل شود، مراحل توبه و ریاضت را به انجام رساند، «از نظر شیخ دور بودن، غیبت شیخ او را زیان ندارد» (*مقا*، ۵-۱۴۴). انگیزهٔ سیر و سفرهای شمس و جست‌وجوی او برای ملاقات با مردان بزرگ زمانه از آرزوی او به مصاحبت با ولیّی صادق سرچشمه می‌گیرد (*مقا*، ۶۰-۷۵۹):

> به حضرت حق تضرّع می‌کردم که مرا به اولیاء خود اختلاط دِه و همصحبت کن! به خواب دیدم که مرا گفتند که: «تو را با یک ولی همصحبت کنیم.» گفتم: «کجاست آن ولی؟» شب دیگر دیدم که گفتند: «در روم است.» چون بعد چندین مدت بدیدم، گفتند که: «وقت نیست هنوز! الامور مرهونة باوقاتها.»

شمس خود را در مرتبهٔ صوفی اویسی می‌داند، یعنی که نور دل او نه از طریق پیر بلکه بی‌واسطه از حق می‌رسد (*مقا*، ۴-۱۳۳):

> هر کسی سخن از شیخ خویش گوید. ما را رسول علیه‌السّلام در خواب خرقه داد؛ نه آن خرقه که بعد از دو روز بدرد، و ژنده شود، و در تونها افتد، و بدان استنجا کنند؛ بلکه خرقهٔ صحبت. صحبتی نه که در فهم گنجد؛ صحبتی که آن را دی و امروز و فردا نیست.

در نتیجه این کشف و شهود جبلّی، شمس اختیار خود را آسان به دست پیران طریقت نمی‌داد (*مقا*، ۷۸۴):

این داعی مقلد نباشد و متعلقانِ خدمت سخن این ضعیف شنیده باشند. و بسیار درویشان عزیز دیدم، و خدمت ایشان دریافته؛ و فرق میان صادق و کاذب هم از روی قول و هم از روی حرکات معلوم شده؛ تا سخت پسندیده و گزیده نباشد، دل این ضعیف به هر جا فرو نیاید، و این مرغ هر دانه‌ای را برنگیرد.

در عوض، آن معاشران و یاران را می‌آزماید که در آنها برخی مواهب معنوی را می‌بیند (*مقا*، ۲۱۹):

هر که را دوست دارم جفا پیش آرم؛ اگر آن را قبول کرد، من خود همچنین گلوله از آنِ او باشم. وفا خود چیزی است که آن را با بچهٔ پنج‌ساله بکنی، معتقد شود، و دوست‌دار شود، الّا کار جفا دارد.

منظور شمس از این سخن ظاهراً آن است که او از دورویی کردن، حتی برای رعایت رسوم اجتماعی، پرهیز می‌کند (*مقا*، ۷۷۸):

اگر با مردمان بی‌نفاق دمی می‌زنی، بر تو دگر سلام مسلمانی نکنند. اوّل و آخر، من با یاران طریق راستی می‌خواستم که بورزم بی‌نفاق.

این سخن فردی را می‌طلبید که همین صفت مقصود و مشربش باشد، و شمس، بنابراین، در جست‌وجوی کسی برآمد از «جنس خود» تا همدم جانش شود (*مقا*، ۹۹، ۲۰-۲۱۹):

سخن با خود توانم گفتن، با هرکه خود را دیدم در او، با او سخن توانم گفتن... کسی می‌خواستم از جنس خود که او را قبله سازم، و روی بدو آرم که از خود ملول شده بودم – تا تو چه فهم کنی از این سخن که می‌گویم که از خود ملول شده بودم؟ – اکنون چون قبله ساختم، آنچه من می‌گویم فهم کند و دریابد.

شمس هرگز شیخی را که در جست‌وجویش بود، نیافت، اما آن نوع مصاحبتی را که آرزو می‌کرد در وجود مولانا جلال‌الدین بیافت (*مقا*، ۷۵۶):

من خود از شهر خود تا بیرون آمده‌ام، شیخی ندیده‌ام. مولانا شیخی را بشاید، اگر بکند؛ الّا خود نمی‌دهد خرقه. اینکه بیایند به زور که «ما را خرقه بده، موی ما ببر»، به الزام او بدهد. این دگرست، و آنکه گوید «بیا مرید من شو» دگر.

آن شیخ ابوبکر را خود این رسم خرقه دادن نیست. شیخ خود ندیدم. هست؛ الّا من به این طلب از شهر خود بیرون آمدم، نیافتم. الّا عالم خالی نیست از شیخی، می‌گوید که آن

شیخ خرقه بخشد بی‌آنکه آن‌کس را خبر شود، و ملک بخشد و درگذشت. شیخ خود ندیدم، الّا این‌قدر که کسی باشد که با او نقلی کنند نرنجد؛ و اگر رنجد از نقال رنجد. این‌چنین کس نیز ندیدم. از این مقام که این صفت باشد، کسی را تا شیخی صدهزارساله ره است.

این نیز نیافتم؛ الّا مولانا را یافتم بدین صفت، و اینکه بازمی‌گشتم از حلب به صحبت او بنابراین صفت بود. و اگر گفتندی مرا که «پدرت از آرزو ازگور برخاست، و آمد به تِلِ باشِر [۳۰کیلومتری حلب] جهت دیدن تو و خواهد باز مردن، بیا ببینش»، من گفتمی: «گو بمیر، چه کنم؟» و از حلب برون نیامدمی. الّا جهت آن [صفت مولانا] آمدم [به قونیه، که بیش از چهارصد کیلومتر دور است].

شمس در آسمان قونیه

افلاکی (*اف*، ۶۱۸) تاریخ دقیق ورود شمس به قونیه را برای ما نقل می‌کند، و خودش احتمالاً آن را از روی یکی از نسخه‌های خطی مقالات شمس برداشته که نخستینِ آنها ظاهراً در زمان حیات شمس نوشته شده است. این نسخ خطی همه یک زبان می‌گویند که شمس بامداد روز شنبه بیست و ششم ماه جمادی‌الآخر سال ۶۴۲ به قونیه وارد شد. این تاریخ برابر است با ۲۹ نوامبر سال ۱۲۴۴ به حساب تقویم یولیانی؛ اما آن روز بنا بر جداول تبدیل تقویم جهان سه‌شنبه بوده است. بیست و ششم جمادی‌الآخر به یکی از روزهای شنبه سال بعد، ۱۲۴۵، می‌افتد. البته، ممکن است چند دهه بعد که این وقایع را ثبت می‌کرده‌اند سال (۱۲۴۴) یا روز هفته (شنبه) را اشتباه به یاد آورده باشند؛ اما به سبب اختلاف رؤیت نخستین هلال ماه در جاهای مختلف، و تعیین آغاز ماه قمری، شاید این تاریخ قونیه با تقویمهای جهانی دقیقاً برابر نیفتاده باشد. در هر حال، همان‌گونه که موحّد یادآوری می‌کند (موحد، ۱۰۷):

مسلمانان هجرت پیغمبر به مدینه را مبدأ تاریخ خود قرار داده‌اند؛ نه تولد، نه رحلت، و نه حتی بعثت پیغمبر اکرم مبداء تاریخ اسلام نیست. تاریخ اسلام از آن روز شروع می‌شود که پیغمبر به مدینه رفت.

بنابراین، «زادروز شمس» که نه سال تولدش را می‌دانیم و نه مرگش را، «برای ما همان تاریخ است که وی به قونیه می‌آید.»

مقالات ظاهراً بار نخست در زمانی نوشته شده که شمس در قونیه بوده است؛ در این

مقالات، شمس خود را «مرد پیر» می‌خواند (*مقا*، ۷۳۴)، و این سخن موافق است «با آنچه در سنّت مولویان سینه به سینه از اسلاف به اخلاف رسیده [که] شمس هنگام ورود به قونیه شصت‌ساله بوده است» (موحد، ۱۲۴). شمس چون به شهر قونیه وارد می‌شود به قول سپهسالار (سپه، ۱۲۶که می‌گوید «شب‌هنگام بود») «در خان برنج‌فروشان» و به قول افلاکی (*اف*، ۸۶) «در خان شکرفروشان» منزل می‌کند. موحد اختلاف قول افلاکی و سپهسالار را با اظهارنظر زیر حلّ می‌کند (*موحد*، ۱۰۸):

چه شگفت که... در مدت کمابیش صد و بیست سال که میان سپهسالار و افلاکی فاصله بود کاروان‌سرایی که مرکز برنج‌فروشان بود، به مرکز قنادان تبدیل یافته و خان شکرریزان یا شکرفروشان نامیده شده باشد.

سپهسالار می‌گوید مولانا و شمس در دکّه‌ای بیرون از خان، «که اکثر صدور آن جایگه بنشستندی»، ملاقات کردند. گلپینارلی می‌گوید:

در روزگار ما از کاروان‌سرای برنج‌فروشان و دکّه‌ای که در آن شمس و مولانا به هم رسیده بودند، نشانی بر جای نمانده است. اما در گذشته، آن نقطه را به نام «مَرَجَ ٱلبَحْرَیْن می‌شناختند. ... این نام از آیهٔ ۱۹ سورهٔ الرّحمٰن قرآن گرفته شده است.

و در آیهٔ ۵۳ سورهٔ فرقان هم آمده و نامی است که اشارت دارد بر ملاقات این دو دریای عظیم و بی‌کرانهٔ معنوی. مریدان مولانا «به نشان تبرّک، شبها از مزار مولانا شمع می‌آوردند و در آنجا می‌افروختند»، تا یادآور ملاقات آن دو باشد (*موحد*، ۱۰۸).

نورافشانی شمس بر مولانا

با آنکه اکثر مقالات به زبان فارسی است، شمس نخستین ملاقات خود را با مولانا جلال‌الدین و سخنانی را که بین آنان گذشت به زبان عربی شرح می‌دهد (*مقا*، ۶۸۵):

وَ اوّلُ کلامٍ تَکَلَّمْتُ مَعَهُ کانَ هٰذا: اَمّا اَبایزید کَیْفَ مالَزِمَ الْمتابعةَ وَ ما قالَ سُبحانَك ما عَبَدْناكَ، فَعَرَفَ مولانا اِلی التّمام وَ الْکمالِ هذا الکلامَ، وَ ا مّا هذا الکلام الیٰ اَیْنَ مَخْلَصُهُ وَ مُنْتَهاهُ، فَسَکَرَ مِنْ ذلكَ لِطهارةِ سِرِّهِ، لانَّ سِرَّهُ کانَ مُنَقاً طاهراً، فَظَهَرَ علیه، و اَنَا عرفتُ لذةَ هذا الکلامِ بِسُکْرِهِ، و کُنْتُ غافلاً عَنَ لذةِ هذا الکلام.

نخستین سخنی که با او کردم این بود: چگونه است که بایزید لازم ندید که به متابعت [از پیغمبر] بگوید «خدایا پاکی تو راست» و «خدایا پرستش تو راست»؟ مولانا مقصود از این سخن را به تمام و کمال دریافت و پی برد که این سخن زادهٔ کجاست و سر به کجا می‌برد. پس، به سبب پاکی ضمیرش از این سخن سرمست شد، و از آنکه ضمیرش پاک و پاکیزه بود [معنی این سخن] بر او آشکار گشت. و من از مستی او حلاوت این سخن را دریافتم؛ پیش از آن، از حلات این سخن غافل بودم.

پیش از این بخشِ مقاله، شمس دربارهٔ استعداد خود برای دریافت توفیقات ربّانی صحبت می‌کند و مولانا را می‌ستاید و شایستهٔ تمجید می‌خواند. اما شمس و مولانا، بر رغم قابلیّت عارفانهٔ خود، هر دو، بر خلاف بایزید بسطامی (ف ۲۶۱ یا ۲۳۴)، در متابعت از سنّت پیمبر (ص) بودند. شمس بارها دربارهٔ این مسئلهٔ متابعتِ از سنّت پیمبر (ص) سخن می‌گوید، و قضیهٔ بایزید بسطامی ظاهراً سنگ محکی را در اختیار او قرار می‌دهد که بتواند تمایل باطنی دیگران را با آن بسنجد و آنان را بیازماید تا بفهمد که شوق به تأملات عارفانه یا پرده‌دریهای خلاف اخلاق را از عشق و احترام به فضایل و کمالات روحانی پیمبر اکرم (ص) مهم‌تر می‌دانند یا نه.

در حدیث است که پیمبر (ص) می‌گفت: «خدایا، بندگی درخور تو نکردیم و تو را چنان‌که درخور توست نشناختیم»[۲۰۴] و نیز می‌گفت: «گاهی غباری در فضای دل خویش می‌یابم و روزی هفتاد بار استغفار می‌کنم تا از آن تیرگی بیرون آیم.»[۲۰۵] با این حال، بایزید، چنان‌که در روایتهای صوفیان است، در حال سُکر ناشی از وصال حق‌تعالی بانگِ «سُبحانی» می‌زد، خود را با ربوبیّت یکی می‌دید، به‌نحوی که بیشتر مسلمانان آن را کفرآمیز می‌شمردند. البته، این سخن و نظایر آن را صوفیان از نوع فریادهای آنی و غیرارادی، شطحیاتی، دانسته و توضیح داده‌اند که ممکن است در لحظهٔ خاص جذبهٔ الهی و بی‌خودی بر زبان عارف بگذرد. بنابراین، آنها را در شمار اعتقادات و ادعاهای کفرآمیز تفسیر نمی‌کردند.

این نوع پاسخها در میان صوفیان آن‌قدر عادی بوده که ممکن است ما را وسوسه کند سؤالی را که شمس پیش روی مولانا نهاد ساده بدانیم و هیچ بشماریم. دانشمندان، به راستی، ایراد گرفته‌اند که «طفلان طریقت هم از جواب امثال آن عاجز نبوده و نمی‌باشند» (فب، ۶۰)، و در پاسخی که بنا به نوشتهٔ افلاکی، مولانا به شمس داده، هیچ نکتهٔ خارق‌العاده‌ای وجود ندارد، «جوابی آماده» بوده است (زرین‌کوب، سرّنی، ج ۱، ۱۰۰). اما سؤال شمس، به راستی، پیچیده‌تر است. نه‌تنها «فقها و قشریون» چنین سخنی را بدعت‌آمیز

می‌دانستند، بلکه بسیاری ازصوفیان نیز نمی‌توانستند زیاده‌گوییهای بایزید را تاب آورند. مثلاً، «ابن‌سالم بصری او را تکفیر می‌کرد» و چنانچه در کتاب‌اللمع ابونصر سرّاج آمده، گفته است:

آنچه بایزید گفت فرعون نگفته بود. اگر فرعون گفت «انا ربکم الاعلی»، ربّ به مخلوق هم گفته می‌شود، چنان‌که می‌گویند رَبّ دار (خداوند خانه) و ربّ مال (خداوند خواسته)؛ و حال آنکه بایزید دم از سبحانی می‌زد و «سبحان» از نامهای ویژه حق‌تعالی است که جز او به کس دیگر اطلاق نمی‌توان کرد (موحد، ۱۱۵).

وقتی که حلّاج را به سبب اناالحق گفتن محاکمه و در سال ۳۰۹ بر دار آویختند، دعوی او سبب شد که دامنهٔ بحث و جدال و اعتراض عوام شطحیات بایزید را نیز دربر گیرد. جنید و شبلی، هر دو، با ابراز اعتقاد به اصول دین و اعتماد بر قرآن و لزوم پیروی از سنّت پیمبر، راه خود را در جنجال عوام از حلاج جدا کرده بودند، اما می‌کوشیدند تا سخنان بایزید را نتیجهٔ سُکر روحانی تعبیر و تفسیر کنند. درست همان‌گونه که آدم مست مسئول گفتهٔ خود نیست، صوفی سرمستِ حق را نیز نباید به سبب طَیَرانهای خیالی او بازخواست کرد.

آری، اما شمس زبان به اعتراض می‌گشاید که: «متابعت مصطفی به مستی نتوان کردن» (*مقا*، ۶۹۰). دربارهٔ «سلطان‌العارفین» که لقب بایزید است، شمس سؤالات زیر را مطرح می‌سازد (*مقا*، ۹-۷۳۸):

سلطان‌العارفین چگونه گویم؟ امیر نیز نیست! کو متابعت محمّد علیه‌السّلام؟ کجاست متابعت در صورت و در معنی؟ یعنی همان نوری و روشنایی که دیدهٔ محمّد نور دیدهٔ او شود، دیدهٔ او [محمّد] دیدهٔ او شود، موصوف شود به جملهٔ صفات او.

شمس جای دیگر می‌گوید (*مقا*، ۶۹۰):

گفت: «ذکر می‌خواهیم.»
فرمود که: «ذکری باید که از مذکور بازندارد. و آن ذکر دل باشد. ذکر زبان کم باشد.»
ابایزید ذکری که به دل بود خواست که بر زبان بیاورد؛ چون مست بود، «سبحانی» گفت. متابعت مصطفی به مستی نتوان کردن. او آن‌سوی مستی است. به مستی متابعت هشیار نتوان کردن. «سبحانی» جبر است. همه در جبر فرو رفته‌اند.

از این شیوهٔ نرمی که شمس در انتقاد از افراد مختلف دارد معلوم می‌شود که او نمی‌خواست هیچ کس را به اتهام بدعت‌آوری سرزنش گوید. اما بسیار روشن است که شمس صوفیانی را

که مقیّد به رعایت ظواهر شرع نبودند - بایزید، اوحدالدین کرمانی، ابن‌عربی و گروهی دیگر از دیدگاه شمس در این شمارند - شایستهٔ مرشدی نمی‌دید تا بر طریق آنان رود و می‌گفت «پیشوایی را نشایند» (*مقا*، ۱۳۱).

مفهوم متابعت و طاعت را می‌توان در قرآن سراغ گرفت. این کلمات اغلب در قرآن تکرار شده است؛ مسلمان شدن از نظر وجه اشتقاق به معنی تسلیم شدن به احکام یا دستورات خداوند است. در سورهٔ دوّم، آیهٔ ۳۸، مثلاً، فعل «تَبِعَ» به معنای پیروی کردن، از همان ریشه‌ای است که کلمهٔ متابعت از آن است: «آنگاه اگر رهنمودی از من برای شما آمد، کسانی که از رهنمودم پیروی کنند (تَبِعَ)، بیمی برایشان نیست و اندوهگین نگردند.»[۲۰۶] اما، شمس این کلمه را به معنای فرمانبرداری صرف یا تکرار برحسب عادت نمی‌داند. منظور شمس از متابعت محمّد پیروی از او در طریقت است، یعنی قدم بر قدم محمّد گذاشتن و سراسر راه را در پی او به معراج رفتن، از انبیاء گذشته درگذشتن و به محضر قدس ربوبی رسیدن است. شمس این نکته را روشن می‌گوید: «متابعت محمّد آن است که او به معراج رفت، تو هم بروی در پی او» (*مقا*، ۶۴۵).

آنچه شمس از ما می‌خواهد متابعت از تفسیر این‌جهانی، قشری و شرع‌پسند مفاد پیام محمّد (ص) نیست. خداوند در قرآن به پیمبر (ص) می‌فرماید: «همچنان‌که دستور یافته‌ای پایداری کن»[۲۰۷] (قرآن، سورهٔ ۱۱، آیهٔ ۱۱۲، و سورهٔ ۴۲، آیهٔ ۱۵). و پیمبر (ص) فرمود که: «متابعت از دستور خداوند در سورهٔ هود مویم را سپید کرد.» شمس با اشاره به این حدیث می‌گوید (*مقا*، ۱۱۹):

> احوال عاشق را هم عاشق داند، خاصّه چنین عاشقان را که در متابعت می‌روند. اگر متابعت را نشان دهم، نومیدی آید بزرگان را نیز. متابعت آن است که اگر از امر نالد، و اگر بنالد ترک متابعت نگوید، چنان‌که فرمود رسول: «شَیَّبَتْنی سُورَةَ هُود.» اگر «شیّبتنی سورة هود» گویی، پهلوی اوت نشانیم. سامان شیّبتنی گفتن نیست. الّا امر ثقیل است؛ بنگر که رسول صادق چون «فَاسْتَقِم کمٰا اُمِرتَ» نازل شد در سورهٔ یونس، چگونه فریاد برآورد؟ بحث کنیم در معنی آن فریاد.

بنابراین، شمس وقتی می‌فهمید که شیخی تمایل دارد تا خود را از شریعت یا سنّت پیمبر (ص) برتر بداند، هرچند که شیخی بود دارای استعداد و بصیرت و فراست، نمی‌توانست به او اعتماد کند و او را مرشد طریقت بداند. ظاهراً، این تمایل از نظر شمس در وجود بایزید بسطامی خلاصه می‌شد که شمس بارها از او به زبانی ناموافق نام می‌برد.

بایزید، چنان‌که نوشته‌اند، چنان مراقب پیروی از سنّت پیمبر (ص) بود که از خوردن خربزه بدان سبب خودداری می‌کرد که هرگز دربارهٔ چگونگی خربزه خوردن پیمبر خبری نشنیده بود. شمس، بر رغم این نکته، یکی از زننده‌ترین عباراتی را که دربارهٔ کسی به‌کار برده، راجع به بایزید گفته است (*مقا*، ۷۴۱):

> این ابایزید، می‌آرند که خربزه نخورد و گفت: «مرا معلوم نشد که پیغامبر، علیه‌السّلام، خربزه چگونه خورد!» آخر این متابعت را صورتی است و معنی‌ای. صورت متابعت را نگاه داشتی، پس حقیقت متابعت و معنی متابعت چگونه ضایع کردی که مصطفی، صلوات‌الله علیه، می‌فرماید: «سُبحانکَ ما عَبَدْناکَ حقَ عبادتِک»، او می‌گوید: «سُبحانی ما اعظمَ شَأنی؟»
>
> اگر کسی را گمان باشد که حال او قوی‌تر از حال مصطفی بود، سخت احمق و نادان باشد.

شمس، در چند جای دیگر از مقالات، از بایزید نام می‌برد، و معمولاً او را «مدعی» نمایش می‌دهد. از آن‌جمله است داستان زنی که پیش بایزید، وقتی بر منبر سخن می‌گفت، روی خود را گشود و چون بایزید به رفتارش اعتراض کرد، او را به باد سرزنش گرفت (*مقا*، ۷۰۲). شمس، در جای دیگر، می‌گوید که «صدهزار ابایزید در گرد نعلین موسیٰ نرسد» (*مقا*، ۷۶۱). با این حال، حکایتی موافق را نیز نقل می‌کند؛ در این حکایت بایزید اهمیّت کراماتی را که به او نسبت داده‌اند ناچیز می‌شمارد (*مقا*، ۷۹۵).

همهٔ این سخنان ناموافق شمس دربارهٔ بایزید نشان می‌دهد که مولانا جلال‌الدین نسبت به بایزید نظر موافق داشته است. ظاهراً، نخستین سؤال شمس دربارهٔ بایزید و نحوهٔ مطرح کردن آن سبب همدلی مولانا با او شد، و شاید این باور را هم در دل مولانا زنده کرد که خود از نظر متابعتِ سنّت پیمبر کردن برتر از بایزید است. شمس مدتهای مدید بسیار گشت و جز مولانا جلال‌الدین کسی را نیافت که بتواند حق‌طلبی بی‌ریا و آزادمنشانهٔ او را تاب آورد. بزرگانی که شمس آنان را ملاقات کرد، هیچ یک، درک عارفانه‌ای از دین نداشتند که با عشق شدید به پیمبر نیز، به اندازهٔ برابر، همراه باشد. شمس به مولانا جلال‌الدین می‌گوید (*مقا*، ۷۲۳):

> ابایزید طاقت صحبت من ندارد، نه پنج روز و نه یک روز و نه هیچ. مگر کسی که عنایت و میل من بدو باشد [تواند آن را تاب آورد].

دیدار عارفانه: عشق از اولین نگاه

پیش از پیدا شدن و انتشار مقالات شمس، برای توصیف نخستین دیدار پراهمیّت شمس با مولانا جلال‌الدین، تنها می‌توانستیم بر گزارشهایی تکیه کنیم که اززبان دیگران و به واسطه نقل شده است. بهتر آن است که گزارش شمس را از مقالات برگیریم و با گزارشهای مآخذ پس از آن مقایسه کنیم. سلطان ولد شاید به هنگام نخستین دیدار شمس و مولانا حاضر بوده شاید هم نبوده است، اما در هر صورت، به ذکر خصوصیات مسائل دنیوی علاقه‌ای ندارد و تنها به انقلاب حالی التفات دارد که در مرتبهٔ معنوی رخ داد. سلطان ولد دیدار شمس را به زبان شعر عاشقانه بیان می‌کند، و شرح می‌دهد که مولانا چون روی شمس را بی‌حجاب بدید به یک نگاه بر او عاشق شد (منظور سلطان ولد عشق افلاطونی مرید و مراد است)، و شمس را سوی خانهٔ خویش دعوت کرد، و پیش از آنکه مریدان مولانا از حسادت اقدامی کنند، یکی دو سالی شادمانه در آنجا «به هم همی‌بودند» (*سوا*، ۴۲).

سپهسالار (سپه، ۱۲۷) می‌گوید که شمس و مولانا نشستند و «تا دیرگه به همدیگر نگاه می‌کردند»، تا آنکه شمس به سخن آمد و دربارهٔ دو روایت متناقض مربوط به بایزید از مولانا جلال‌الدین پرسش کرد. بایزید، از یک‌سو، چنان به متابعت از سنّت پیمبر (ص) اصرار می‌ورزید که از خوردن خربزه خودداری می‌کرد چون در هیچ یک از سیره‌های نبوی خبری ثبت نشده که نشان دهد پیمبر (ص) خربزه می‌خورده و یا چگونه می‌خورده است؟ از سوی دیگر، بایزید می‌گوید: «سُبْحانی مَا اَعْظَمَ شَأنی» و «لَیْسَ فی جُبَّتی سَوَی اَللهِ»، حال آنکه پیمبر، بر رغم کمال عظمت مقامش، می‌گفت: «گاهی غباری در فضای دل خویش می‌یابم و روزی هفتاد بار استغفار می‌کنم به درگاه پروردگار.»[۲۰۸]

افلاکی (*اف*، ۶۱۹)، ظاهراً، بر اساس گزارشهای شفاهی رایج در میان درویشان مولویهٔ روزگار خود شرحی پرآب‌وتاب‌تر را روایت می‌کند:

> از کبارِ اصحاب منقول است که روزی حضرت مولانا با جماعت فضلا از مدرسهٔ پنبه‌فروشان بیرون آمده بود؛ و از پیشِ خان شکرریزان می‌گذشت. حضرت مولانا شمس‌الدین برخاست و پیش آمده عنان مرکب مولانا را بگرفت که: «یا امام المسلمین! ابایزید بزرگتر بود یا محمّد؟»
>
> مولانا فرمود که: «از هیبت آن سؤال گوئیا که هفت آسمان از یکدیگر جدا شد و بر زمین فرو ریخت و آتشِ عظیم از باطن من به جمجمهٔ دماغ زد و از آنجا دیدم که دودی تا ساقِ عرش برآمده»؛ جواب داد که: «حضرت محمّد رسول‌الله بزرگترینِ عالمیان بود، چه جای بایزید است؟»

گفت: پس چه معنی است که او با همهٔ عظمت خود "مَا عَرَفناکَ حَقَّ مَعْرِفَتِکَ" می‌فرماید و این ابایزید "سُبْحانی مَا اعظمَ شأنی" و "أنَا سُلطانُ السَّلاطین" می‌گوید؟»

افلاکی (*اف*، ۲۰-۶۱۹) این پاسخ را بر زبان مولانا می‌نهد که:

بایزید در سیر خود تا جایی پیش رفت که دامن از دست داد و در برابر شکوه و عظمت آن خیره ماند. برای بایزید شکوهی برتر و کمالی فراتر متصوّر نبود. اما پیغمبر هرگز در مقامی متوقف نماند و از پای نایستاد. او هر روز بر هفتاد پلّه از نردبان کمال بالا می‌رفت و در هر پلّه که فروتر می‌نگریست آن را خوار و بی‌مقدار می‌یافت و استغفار می‌کرد (موحد، ۱۱۰-۱۰۹).

شمس، پس از شنیدن این پاسخ، «نعره‌ای بزد و بیفتاد. حضرت مولانا... دستوری داد؛ فرمود که او را برگرفتند و به مدرسهٔ مولانا بردند» (*اف*، ۶۲۰).

سیّاح مشهور، ابن‌بطوطه (۷۷۱-۷۰۳) در سال ۲-۷۳۱ / ۱۳۳۲ پنجاه‌ونه سال پس از درگذشت مولانا جلال‌الدین و یکصد سال پس از تولد سلطان ولد، به قونیه رسید. ابن‌بطوطه دربارهٔ مولویان و زیارتگاه مولانا سخن می‌گوید، و حکایت زیر را دربارهٔ این «شیخ شاعر» بیان می‌کند (*بط*، ۲۹۴):

روایت کنند که او (مولانا) در آغاز کار فقیهی مدرس بود که طلاب در یکی از مدارس قونیه بر وی گرد می‌شدند. یک روز مردی حلوافروش که طبقی حلوای بریده بر سر داشت و هر پاره‌ای به فلسی می‌فروخت به مدرسه درآمد. چون به مجلس تدریس رسید شیخ (مولانا) گفت: «طبق خویش را بیار». حلوافروش پاره‌ای حلوا برگرفت و به وی داد. شیخ بستاند و بخورد. حلوایی برفت و به هیچ کس از آن حلوا نداد. شیخ ترک تدریس گفت و از پی او برفت و دیری کشید که به مجلس درس بازنیامد و طلاب مدتی دراز انتظار کشیدند. سپس به جستجوی او برخاستند و آرامگاه او نشناختند، تا پس از چند سال برگشت و جز شعر پارسی نامفهوم سخنی نمی‌گفت. طلاب از پیَش می‌رفتند و آنچه می‌گفت می‌نوشتند و از آنها کتابی به نام مثنوی جمع کردند. (*فب*، ۵۸).

مردم این نواحی این کتاب را بسیار گرامی می‌دارند، سخنانش را حرمت می‌نهند و آن را تدریس می‌کنند و در شبهای جمعه اشعارش را در خانقاهها می‌خوانند.

اندک زمانی پس از آن، این داستان در کتاب *الجَواهِر المُضیئه*، تألیف ابن ابی‌الوفا[۲۰۹] (۷۷۵-۶۹۶) [۵]، به راستی ابعادی معجزه‌آمیز یافته است.

روزی وی در خانه نشسته بود و کتابی چند گرد خود نهاده و طالب‌علمان بر وی گرد آمده بودند. شمس‌الدین تبریزی درآمد و سلام گفت و بنشست و اشارت به کتب کرد و پرسید: «این چیست؟» مولانا گفت: «تو این ندانی». هنوز مولانا این سخن به انجام نرسانیده بود که آتش در کتب و کتب‌خانه افتاد. مولانا پرسید: «این چه باشد؟» شمس‌الدین گفت: «تو نیز این ندانی.» برخاست و برفت. مولانا جلال‌الدین مجردوار برآمد و به ترک مدرسه و کسان و فرزندان گفت و در شهرها بگشت و اشعار بسیار به نظم آورد و به شمس تبریزی نرسید و شمس ناپیدا شد (*فب*، ۵۷).

جامی، امین‌احمد رازی [تذکرهٔ هفت‌اقلیم]، آذر [آتشکده] همگی روایتی از این ملاقات عارفانه را نقل کرده‌اند، اما آب را به جای آتش نهاده‌اند.

چون خدمت مولانا شمس‌الدین به قونیه رسید و به مجلس مولانا درآمد خدمت مولانا در کنار حوضی نشسته بود و کتابی چند پیش خود نهاده، پرسید: «این چه کتابهاست؟» مولانا گفت: «این را قیل و قال گویند، تو را با این چه‌کار؟» خدمت مولانا شمس‌الدین دست دراز کرد و همهٔ کتابها را در آب انداخت. خدمت مولانا به تأسف تمام گفت: «هی درویش! چه کردی؟ بعضی از آنها فوائد والد بود که دیگر یافت نیست.» شیخ شمس‌الدین دست در آب کرد و یکان یکان کتابها را بیرون آورد و آب در هیچ یک اثر نکرده. خدمت مولانا گفت: «این چه سرّ است؟» شیخ شمس‌الدین گفت: «این ذوق و حال است؛ تو را از این چه خبر؟» (*فب*، ۵۷؛ نیز، بن: *جنا*، ۴۶۷).

دولتشاه سمرقندی (*دولت*، ۱۸-۲۱۷) دربارهٔ مولانا می‌گوید که:

مولانا بر استری نشسته و جمعی موالی در رکاب او روان از مدرسه به خانه می‌رود. شیخ شمس‌الدین از روی فراست مطلوب را دید بلکه محبوب را دریافت و در عنان مولانا روان شد و سؤال کرد که: «غرض از مجاهدت و ریاضت و تکرار و دانستن علم چیست؟» مولانا گفت: «روش سنّت و آداب شریعت.» شمس گفت: «اینها همه از روی ظاهر است.» مولانا گفت: «ورای این چیست؟» شمس گفت: «علم آن است که به معلوم رسی، و از دیوان سنایی این بیت برخواند:

علـم کـز تو تو را بنستـانـد جهل از آن علم به بود بسیار

مولانا از این سخن متحیّر شد و پیش آن بزرگ افتاد و از تکرار درس و افاده باز ماند (*فب*، ۵۸).

دیدار پیش از نخستین دیدار

شمس، دست‌کم، در چهار جا از مقالات به فاصله‌ای پانزده شانزده ساله بین این دیدار و نخستین دیدار خود با مولانا اشاره می‌کند. شمس در یک‌جا می‌گوید که مأمور بود تا مولانا را نجات دهد (*مقا*، ۶۲۲):

مرا فرستاده‌اند که آن بندهٔ نازنین ما میان قوم ناهموار گرفتار است؛ دریغ است که او را به زیان برند.

شمس در جایی دیگر، به پانزده سالی اشاره می‌کند که در انتظار سپری کرده (*مقا*، ۷۳۴) و این ایام جدایی را به مردم‌گریزی خود نسبت می‌دهد (*مقا*، ۲۹۰):

با کسی کم اختلاط می‌کنم. با چنین صدری که اگر همهٔ عالم را غلبیر کنی نیابی، شانزده سال بود که سلام علیک بیش نمی‌کردم، و رفت.

شمس، ظاهراً، مجلس درس مولانا یا، دست‌کم، مباحثهٔ او را با شاگردان دیگر در این سالها شنیده است؛ زیرا برای ما نقل می‌کند که (*مقا*، ۶۹۰):

صور مختلف است، و اگر نه معانی یکی است. از مولانا به یادگار دارم، از شانزده سال، که می‌گفت که خلایق همچو اعداد انگورند. عدد از روی صورت است. چون بیفشاری در کاسه، آنجا هیچ عدد هست؟ این سخن هر که را معامله شود، کار او تمام شود.

شاید در یکی از مدرسه‌های مشترک حنفیان و شافعیان دمشق بوده که شمس مجلس یا مناظرهٔ مولانا را شنیده است (*Zia*, 248 n.11).

شمس، پیش از اینها، کیفیت خاصی را در وجود مولانا دیده بود، اما چنین احساس می‌کرد که مولانا هنوز به آن مرحله از بلوغ روحی نرسیده است که مستعد پذیرش اندیشه‌های شمس باشد. شمس به مولانا جلال‌الدین می‌گوید (*مقا*، ۱۹-۶۱۸):

میلم از اوّل با تو قوی بود؛ الّا می‌دیدم در مطلع سخنت که آن وقت قابل نبودی این رموز را. اگر گفتمی، مقدور نشدی آن وقت، و این ساعت را به زیان برده بودیمی؛ زیرا آن وقتت این حالت نبود.

اما، مولانا جلال‌الدین، در این ایام به شمس توجّه پیدا نکرده بود (*مقا*، ۷۶۳):

این رمزی از حال مطلوب [است] که در عالم او را نشان نیست. هر نشان که هست، نشان

طالب است، نه نشان مطلوب؛ همه سخن طالب است... مطلوب شانزده سال در روی دوست می‌نگرد که طالب بعد از پانزده سال، او را اهل سخن یابد.

سپهسالار و سلطان ولد از آشنایی پیشین شمس و مولانا جلال‌الدین هیچ یاد نمی‌کنند، اما افلاکی از دیدار کوتاه آنان که در میدان شهر دمشق اتفاق افتاده، یاد کرده (*اف*، ۸۲، ۶۱۸)؛ و این در زمانی است که مولانا جلال‌الدین در دمشق طلبهٔ مدرسه بوده. در این صورت، ملاقات آنان شاید چند سال پس از مرگ بهاءالدین، حدود سال ۶۳۰، یعنی پس از آن سالی رخ داده باشد که برهان‌الدین، جلال‌الدین را برای تکمیل تحصیلات به شام فرستاد. پانزده شانزده سال پیش از نخستین دیدار آنان در قونیه به سال ۶۴۲، اما، آن دیدار دمشق را به سال ۷-۶۲۶ قرار می‌دهد. به نظر موحد، شمس بهاءالدین و سیّد برهان‌الدین را هم دورادور می‌شناخت، اما آنان «از حقیقت احوال او بی‌خبر» بودند (*موحد*، ۱۰۳)، زیرا، هرگز با آنان سخن نمی‌گفت. شمس به ما می‌گوید که: «با هیچ خلق سخن نگفته‌ام الّا با مولانا» (*مقا*، ۷۳۹).

پیوند شمس و مولانا

در اینکه شمس احوال مولانا را دگرگون ساخت نمی‌توانیم تردید کنیم، اما حقیقت پیوند آن دو ورای حدّ مریدی و مرادی مرسوم است. مولانا اگر اغلب شمس را مرشد می‌شمرد، خود اما دانشمندی تمام و شیخی کامل‌عیار بود و مریدان بسیار داشت. شمس جمال جان خود را در آیینهٔ وجود مولانا منعکس می‌دید و مولانا متبحرترین و بصیرترین دانشمند اهل‌دلی بود که شمس به عمر خود ملاقات کرده بود. اگر مولانا جلال‌الدین جوان می‌بود، شاید به قرار مرسوم سمت مریدی شمس را می‌یافت، اما شمس، با سرزنشها و سِتایشهایش حقیقت منحصر به فرد پیوند خود با مولانا را آشکار می‌سازد. شمس از مولانا شکایت می‌کند که: «وقتها آن علمهای بسیارش پیش آمدی، و مانع شدی» (*مقا*، ۳۶۱)، یا از او شکوه می‌کند که برای ارشاد و تلقین به خواندن نوشته‌های دیگران ادامه می‌دهد.

این ذوفنونِ عالم، که در فقه و اصول و فروع متبحر [است]، اینها هیچ تعلق ندارد به راه خدا و راه انبیا، بل پوشاننده است او را. اوّل از اینها همه بیزار می‌باید شد، و انگشت برآری: اشهد ان لا اله الا الله. و او را برائتی حاصل شده است از آن علمها که آن روسَک را شده است [در آن زمان روسها مردمانی فقیر و مفلوک بودند - موحد، ۱۴۲] - پوستین درپوشد و برطله بر سر نهد، کبریت می‌فروشد مدتی، تا سیلی می‌خورد، تا

پاره‌ای آن انانیت کم شود، راه مسلمانی بر او پیدا آید. این با او نتوان گفتن، پس نفاق باشد، و او را پیری و مریدی راست است و صد هزار از این مولانا و راه ورای پیری و مریدی است (*مقا*، ۹-۷۷۸).

من (تنها) می‌روم؟ لیک این‌چنین است که تنها فارغ، هر جایی بگردم و بر هر دکانی بنشینم. او مردِ اهلِ مفتی شهر را نتوانم بر هر دکانی و بر هر جایی با خود بردن! در هر تونی سر درکنم! تا بدانی که من با تو هرگز لاابالی مشایخانه نکرده‌ام که «من اینجا می‌روم خواهی و گر نخواهی؛ اگر از آن من باشی با من آیی.» الّا هر چه دشوارت آید بر تو لازم نیست (*مقا*، ۷۶۱-۷۶۰).

من برِ مولانا آمدم، شرط این بود اول که من نمی‌آیم به شیخی، آنکه شیخ مولانا باشد او را هنوز خدا بر روی زمین نیاورده، و بشر نباشد. من نیز آن نیستم که مریدی کنم، آن نمانده است مرا! اکنون به جهت دوستی، آسایش، اکنون می‌باید هیچ نفاق حاجت نیاید مرا کردن. اغلب انبیا نفاق کرده‌اند. نفاق آن است که آنچه در دل باشد خلاف آن ظاهر کردن (*مقا*، ۷۷۷).

چنان می‌پندارد خود را پیش من، وقت استماع، که شرم است، نمی‌توانم گفتن، که بچهٔ دوساله پیش پدر، یا همچو نومسلمانی که هیچ از مسلمانی نشنیده باشد. زهی تسلیم! (*مقالات*، ۷۳۰).

مرا می‌باید که ظاهر شود که زندگانی ما با هم به طریق است؟ برادری است و یاری؟ یا شیخی و مریدی؟ – این خوشم نمی‌آید – استادی و شاگردی؟ (*مقا*، ۶۸۶).

همچنان‌که دیدیم، مولانا جلال‌الدین پس از مرگ گوهرخاتون، مادر سلطان ولد و علاءالدین، دوباره ازدواج کرد. دربارهٔ همسر دومش، کرّاخاتون که هنوز جوان بود، شمس می‌گوید (*مقا*، ۶۶۱):

نمی‌اندیشی که این راه یافتن من در این خانه، و زن خود را – که از جبرئیلش غیرت آید که در او نگرد – محرم کرده، و پیش من همچنین نشسته که پسر پیش پدر نشیند تا پاره‌ایش نان بدهد. این قوت را نمی‌بینی؟

شمس خودش هم همنشینی غیرتمند بود (*مقا*، ۷۴):

آن کس که به صحبت من ره یافت، علامتش آن است که صحبت دیگران بر او سرد شود و تلخ شود. نه چنان‌که سرد شود و همچنین صحبت می‌کند، بلکه چنان‌که نتواند با ایشان صحبت کردن.

شمس به مولانا جلال‌الدین می‌گوید که باید بر طریق عرفان عمل کند، نه آنکه دربارهٔ عرفان کتاب بخواند و بس.

این کوششِ بحث همان است که تو می‌خواهی که به علم معلوم کنی. این را رفتن می‌باید و کوشیدن (*مقا*، ۱۲۸).

شمس از این می‌بالد که پاسخهای آمادهٔ او به اشکالات مختلف مردم سرانجام مولانا را از دانش کتابی بیزار کرده است (*مقا*، ۱۸۶):

اهل این ربع مسکون هر اشکال که گویند، جواب حاضر بیابند از ما، در هر چه ایشان را مشکل است. جواب در جواب، قید در قید باشد سخن من. هر یکی سؤال را ده جواب و حجّت، که در هیچ کتابی مسطور نباشد به آن لطف و به آن نمک. چنان‌که مولانا می‌فرماید که: «تا با تو آشنا شده‌ام، این کتابها در نظرم بی‌ذوق شده است.»

شمس با مولانا به مناظره می‌پرداخت و در نتیجه با هم به حقیقت دست می‌یافتند. گاهی، شمس ملول می‌شد و سر بحث نداشت و مولانا شاید از بحث کردن خسته می‌شد یا باید به کاری دیگر می‌پرداخت، اما شمس، اصرار به ادامه بحث داشت (*مقا*، ۲۰-۱۱۹).

چنین به نظر می‌رسد که شمس مولانا را عمداً ترک می‌گوید و دوری گزیدنش از مولانا بخشی است از ارشاد او برای رسیدن به مرحلهٔ بعدی استکمال روحانی. شمس بیان می‌کند که سرمنشاء جدایی ناگزیرش از مولانا نومیدی، خشم یا سردمهری نبوده است:

آنچه با تو کردم، با شیخ خود نکردم. او را رها کردم به قهر، و رفتم. اما او می‌گفت: «من شیخم.» مولانا چیزی دیگر می‌گوید (*مقا*، ۲-۲۲۱).

آخر من تو را چگونه رنجانم، که اگر بر پای تو بوسه دهم، ترسم که مژهٔ من درخلد، پای تو را خسته کند! (*مقا*، ۱۰۰-۹۹).

وصل تو بس عزیز آمد. افسوس که عمر وفا نمی‌کند. جهانِ پر زر می‌باید تا نثار کنم وصل تو را (*مقا*، ۶۶۵).

شمس ظاهراً در مهربانی بی‌اندازهٔ مولانا نوعی خطا یا نقصان می‌دیده است:

مولانا را مستی هست در محبت، اما هشیاری در محبت نیست. اما مرا مستی هست در محبت، و هشیاری در محبت هست. مرا آن نسیان نباشد در مستی (*مقا*، ۷۹).

این مولانا بارها گفته است که او از من رحیم‌تر است. او را مستی خوش است. خواه این کس در آب سیاه افتد، خواه در آتش و خواه در دوزخ، او دست در زیر زنخ زده است، نظاره می‌کند. او نه در آب می‌افتد، نه در آتش در پی آن کس؛ الّا نظاره می‌کند. من هم نظاره می‌کنم، الّا دُمش می‌گیرم که تو نیز ای برادر درمیفت! بیرون آی با ما، تو نیز نظاره می‌کن! و آن دُم‌گرفتن و بیرون کشیدن این گفتن است (*مقا*، ۷۷۴).

موحد (۵۱-۱۴۵) بر اساس سخنانی که شمس در اوقات مختلف راجع به مولانا می‌گوید سه مرحلهٔ پیاپی از «تحوّل روحی» را در مولانا می‌بیند. نخستین مرحله مولانایی است خام که «هنوز یکسره از خود تهی نشده است و به تبحّر و تسلّط خویش در علوم متداول می‌نازد.» در این مرحله، به گفتهٔ موحد، مولانا جلال‌الدین هنوز اطمینان ندارد که هر چه را شمس می‌گوید بپذیرد، و به خواندن کتابهای دیگران ادامه می‌دهد. مولانا، در مرحلهٔ بعدیِ پیوند با شمس، «سرتاسر وجودش در شمس غرق گشته و از خود به دیگری نمی‌پردازد»؛ اما شمس می‌کوشد او را هدایت کند تا از این استغراق برون آید و به عالم واقع بازگردد. این مرحله، دست‌کم، شامل نخستین جدایی شمس از مولاناست؛ اما شمس وقتی که پس از نخستین غیبت خود به قونیه بازمی‌آید، مولانا را از نظر تحوّل روحی کامل می‌بیند. اکنون، مولانا در نخستین ظهور از این کمال‌یافتگی، تعالیم و فیوضات شمس را، آنچنان‌که ماه نور خورشید را بازمی‌تاباند، بر دیگران منعکس می‌سازد. به‌نظر موحد، این مرحله از ظهور مطابق است با ایّام تصنیف دیوان. در مرحلهٔ دوم این ظهور، که در مثنوی انعکاس یافته است،[۲۱۰] مولانا به مرتبه‌ای فراتر از بینش شمس می‌رسد:

در ظهور دوم، مولانا کسی است که انبیاء و اولیاء حسرت دیدارش را می‌برند... منزلت این مولانا چندان رفیع است که شمس خود را از شناخت وی قاصر می‌داند (موحد، ۱۵۰).

گرچه سخنان شمس دربارهٔ مولانا جلال‌الدین که موحّد نکات کلی آنها را شرح داده است، دامنهٔ کامل تمایلات او را نمایش می‌دهد، اما خبر نداریم که این بیانات، به واقع، یکی از پی دیگری ابراز شده باشد. گرچه به نظر می‌رسد که این مقالات در زمانی نوشته شده که شمس در قونیه به سر می‌برده است، اما، دست‌کم در حال حاضر، امکان ندارد که زمان بیان نصّ سخنان او را بر اساس شواهد درونی مقالات تعیین کنیم. بنابراین، به طور یقین نمی‌دانیم که این اظهارات سه مرحلهٔ تحوّل را به ترتیب زمان وقوع آنها نشان می‌دهد یا صرفاً بیانگر

تغییراتی است که از نظر حال و رفتار روز به روز یا وقت به وقت برحسب شرایطی که پیش می‌آمده، صورت گرفته، یا تفاوت سخنانی را نمایش می‌دهد که در جمع و در خلوت گفته می‌شده است.

گذشته از همهٔ این حرفها، روشن است که مقام مولانا جلال‌الدین برتر از آن بوده که مرید مبتدی شمس باشد: مولانا در همان زمان، شیخ بود؛ شیخی بود صاحب فضایل و کمالاتی که خود شمس شاید نداشت، مانند توانایی بیان حقایق عرفانی به زبان ساده برای مردم عادی:

> صریح گفتم مولانا پیش ایشان، که سخن من به فهم ایشان نمی‌رسد، تو بگو. مرا از حق‌تعالی دستوری نیست که از این نظیرهای پست بگویم (*مقا*، ۷۳۲).

اما، اگر مولانا می‌تواند بر مردم عادی پرتوافشانی کند، تنها بدان سبب است که نوری را منعکس می‌سازد که شمس بر او می‌تابد:

> نفاق کنم یا بی‌نفاق گویم؟ این مولانا مهتاب است. به آفتاب وجود من دیده درنرسد، الّا به ماه دررسد. از غایت شعاع و روشنی، دیده طاقت آفتاب ندارد. و آن ماه به آفتاب نرسد، الّا مگر آفتاب به ماه برسد (*مقا*، ۱۱۵).
>
> روی آفتاب به مولاناست. زیرا روی مولانا به آفتاب است (*مقا*، ۷۲۰).

خود مولانا به صراحت از این پرتوافشانی سخن می‌گوید و به آن اشارت می‌کند:

شمس تبریزا! ز آفتابت   همچون‌قمریم؛ ما چه‌دانیم؟

(د، ۱۵۷۹، ب ۱۶۵۶۶)

شمس‌تبریزکه مشهورتر ازخورشید است   من که همسایهٔ شمسم، چو قمر مشهورم

(د، ۱۶۲۹، ب ۱۷۰۶۸)

جای دیگر، مولانا خود را به سایه‌ای تشبیه می‌کند که از نور شمس در سراسر افق می‌افتد:

شمس تبریز که آفاق از او شد پرنور   من به هر سوی چو سایه ز پیَش گردیدم

(د، ۱۶۳۷، ب ۱۷۱۴۹)

گرچه مولانا خود را پرتو شمس می‌بیند، شمس، در وجود مولانا که با اولیا و حتی انبیا همسر است، مقامی عظیم‌تر را می‌نگرد:

او را دو سخن هست: یکی نفاق و یکی راستی. اما آنکه نفاق است همه جانهای اولیا و روان ایشان در آرزوی آنند که مولانا را دریافتندی و با او نشستندی. و آنکه راستی است و بی‌نفاق است روان انبیا در آرزوی آن است: «کاشکی در زمان او بودیمی، تا در صحبت او بودیمی، و سخن او بشنیدیمی. اکنون شما باری ضایع مکنید، و بدین نظر منگرید؛ بدان نظر بنگرید که روان انبیا می‌نگرد، به دریغ و حسرت (*مقا*، ۵-۱۰۴).

الانبیاء فی حسرة حضوره (انبیا حسرت دیدارش را می‌برند) (*مقا*، ۶۸۴).

روی تو دیدن والله مبارک است. کسی را آرزوست که نبی مرسل را ببیند، مولانا را ببیند بی‌تکلّف، بر رسته، نه به تکلّف؛ که اگر خلاف آن خواهد، خود نداند زیستن.
خنک آنکه مولانا را یافت. من کیستم؟ من باری یافتم؛ خنک من! (*مقا*، ۷۴۹).

والله که من در شناخت مولانا قاصرم؛ در این سخن هیچ نفاق و تکلّف نیست و تأویل، که من از شناخت او قاصرم. مرا هر روز از حال و افعال او چیزی معلوم می‌شود که دی نبوده است. مولانا را بهترک از این دریابید، تا بعد از این خیره نباشید. «ذلک یَوم التغابُن» [قرآن، سورهٔ ۶۴، آیهٔ ۹؛ روز تغابن، یا رستخیز، آن است. زیرا آنان که خود را رستگار می‌پندارند کیفر ببینند و آنان که بیم دوزخ داشته‌اند فردوس یابند]. هم این صورت خوب و هم این سخن خوب می‌گوید، بدین راضی مشوید، که ورای این چیزی هست. آن را طلبید از او (*مقا*، ۱۰۴).

خوب گویم و خوش گویم، از اندرون روشن و منوّرم. آبی بودم بر خود می‌جوشیدم و می‌پیچیدم و بوی می‌گرفتم، تا وجود مولانا بر من زد، روان شد. اکنون می‌رود خوش و تازه و خرّم (*مقا*، ۱۴۲).

شمس در وصف مولانا می‌گوید که به دومین مرتبه از مراتب چهارگانهٔ کمال، «مستی روح»، رسیده است.[۲۱۱] سیّد برهان‌الدین را «بوی روح و مستیِ روح» بیش از مولانا بود، اما بیشتر از همهٔ واصلان به کمالات روحانی که شمس آنان را می‌شناخته، شیخ ابوبکر (سلّه‌باف) را «مستی از خدا» بوده «ولیکن آن هشیاری که بعد از آن است» نبوده.

وصف آفتاب: شمس از نگاه مولانا

شگفت است که مولانا، چه در فیه مافیه و چه در مثنوی، دربارهٔ شمس به روایت نکات خاص بسیار نمی‌پردازد، بلکه همه چیز را در استعارات شاعرانه می‌آمیزد. اما افلاکی (*اف*، ۶۵۲) گزارشی را نقل می‌کند که مولانا زمانی گفته بوده «در اوایل حالات» نوشته‌های پدرم را

مطالعه می‌کردم و «لایزال بایستی که در آستینم بودی، و حضرت مولانا شمس‌الدین از مطالعه آن مرا منع می‌کرد.» و مولانا جلال‌الدین «جهت رعایت خاطر» شمس مدتی ترک مطالعهٔ کلمات پدر خود می‌کند. شبی در خواب می‌بیند به خواندن معارف پدر خود مشغول گشته است و چون بیدار می‌شود، می‌بیند «مولانا شمس‌الدین از در درآمد و فرمود که: "چرا باز به مطالعهٔ آن شروع کردی"؟» مولانا جلال‌الدین جواب می‌دهد که: «حاشا! زمانی است که به مطالعهٔ آن مشغول نگشته‌ام.» شمس با شنیدن این سخن، خوابی را که مولانا دیده بود یکسره بر او باز می‌گوید و خاطرنشان می‌سازد که:

> اغلب خوابها فکری و ذکری است؛ چه اگر در فکرتت نبودی هم در خوابت ننمودی.

مولانا نقل می‌کند که:

> بعد از آن، چندان‌که مولانا شمس‌الدین در قید حیات بود به آن نپرداختم (نیز، بن: *اف*، ۶۲۳).

پیش از این برخی از القابی را دیدیم که سپهسالار و مولانا جلال‌الدین شمس‌الدین را به آن می‌خواندند. القاب دارای پسوند «الدین» اغلب در عبارات ثنایی یا در عنوان نامه‌ها به‌کار می‌رفت، چنان‌که در عبارتِ شمس‌الحقّ والدّین می‌بینیم. اما در مثنوی و فیه مافیه، مولانا از او با لقبهای سادهٔ شمس‌الدین تبریزی یا شمس تبریزی یاد می‌کند، و یک‌جا در مثنوی او را شیخ دین می‌نامد، و در یکی از نامه‌های خود، شمس را «سلطان‌الفقرا عَظَّمَ الله قَدْرَهُ» می‌خواند. مولانا ضمن یک غزل (د، ۸۹۸) از شمس می‌پرسد که: «تو جادوگری؟» شمس به نرمی می‌خندد و می‌گوید: «سِحر کجا اثر کند؟ یاد خدا در کار است.»[۲۱۲]

مولانا، با اشاره به اکابر مشایخ تصوّف، یک بار خطاب به شمس می‌گوید که «تو ذاالنّون و جنید و بایزید منی»[۲۱۳] (د، ۱۵۰۷)؛ شمس، همچنین، «فخر اولیاست»:

شمس تبریزی که فخر اولیـاست   سین دندانهاش یاسین مـن است

(موحد، ۱۶۳)

مولانا به القاب گوناگونی شمس را می‌خواند: شمس زمان، فخر قبایل، سلطان حقایق و معانی، اصل اصل ایمان، خاصِ خاص سرّ حق، مظهر الهی، رسول لامکانی، نقطهٔ روح لم‌یزل، نور مصطفی، آیت بصیرت، روح محض، خلاصهٔ هستی... (موحد، ۱۷۶). مولانا در

بسیاری از غزلیات خود نیز، حتی هنگامی که با وزن غزل هم درست سازگار نمی‌افتد، و «ایجاد سکته در وزن شعر می‌کند»، شمس را «خداوند» می‌خواند.

شمس «خداوندِ خداوندِ خداوندانِ به‌حق» و «صدرِ خداوندِ خداوندان» است. کلمهٔ فارسی «خداوند»، مانند کلمهٔ "lord" انگلیسی، نه‌تنها به معنی دنیوی آن (آقا، صاحب، ارباب و از این قبیل)، بلکه به معنی پروردگار، ایزد و الله هم هست. و به‌راستی،مولانا در غزلیات دیوان خود شمس را اوصاف ربوبی می‌بخشد. در یک‌جا شمس را «قبلهٔ نماز» خویش می‌خواند:

شمس‌الحق است رازم، تبریز شد نیازم　　او قبلهٔ نمازم، او نور آب دستم

(غ ۱۶۸۷، ب ۱۷۶۸۸)

خوانندگان آشنای با شعر کهن فارسی می‌دانند که این‌گونه بیان مبالغت‌آمیز در مدایح درباری بی‌سابقه نیست، اما کاربرد مکرر این‌گونه تعبیرات نگرش مولانا را به شمس از همهٔ ممدوحان دنیوی متمایز می‌سازد. شاید خطاب کردن هیچ فردی، جز انبیا، به الفاظ زیر مسبوق به هیچ سابقه‌ای نباشد (*دیوان*، ۱۵۲۶):

تو آن نوری که با موسیٰ همی گفت:　　«خدایم من، خدایم من، خدایم.»

شمس «موسی عهد» است:

شمس تبریزا! موسی عهدی　　در فراقت مدار هارون را

(د، ۲۴۵، ب ۲۷۶۲)

شمس ورای ادراک ملک مقرّب، جبرئیل، است که قرآن را بر محمّد (ص) فرود آورد:

واللّه که از او خبر نباشد　　جبریل مقدس امین را

(د، غ ۱۱۷، ب ۱۳۱۹)

اکنون، اشارات مولانا را به شمس به تفصیل بشنوید (د، غ ۱۳۱۰):

ای ناطق الهی،
و ای دیدهٔ حقایق،
زین قلزم پرآتش ای چارهٔ خلایق!

تو بس قدیم پیری؛
بس شاه بی‌نظیری؛
جان را تو دستگیری از آفت علایق.
در راه جانسپاری جانها تو را شکاری؛
آوخ! کزین شکاران تا جان کیست لایق.
مخلوق خود کی باشد کز عشق تو بلافد؟
ای عاشق جمالت نور جلال خالق!
گویی: «چه چاره دارم؟! کان عشق را شکارم؛
بیمار عشق زارم؛
ای تو طبیب حاذق!»
لطف تو گفت: «پیش آ»؛
قهر تو گفت: «پس رو»؛
ما را یکی خبر کن کز هر دو کیست صادق؟
ای آفتاب جانها!
ای شمسِ حقِ تبریز!
هر ذرّه از شعاعت،
جانِ
لطیفِ
ناطق.

مولانا شمس را فرا می‌خواند تا به روز جمعه بر منبر شود و صفات خود را بشمارد، اما به این نتیجه می‌رسد که اگر شمس بر منبر رود، منبر «پَری برآرد» و مانند دل پرّان شود:

به روز جمعه چو خواهی که عیدها بینند　　بر آی بر سر منبر صفات خود برخوان
غلط شدم که تو گر بر روی به منبر بر　　پری برآرد منبر، چو دل شود پرّان
(د، غ ۲۰۷۸، ب ۳-۲۱۹۴۲)

حتی خود مولانا هم بر فوق ساحت کرّوبیان عالم قدس پرّان شده؛ از ثمر پرورش عشق شمس تبریز در وجود مولانا، «روح قدس» در او تجلّی یافته است:

مرا به عشق بپرورد شمس تبریزی   ز روح قدس، ز کرّوبیان فزون باشم
(د، غ ۱۷۴۷، ب ۱۸۳۲۳)

اما، مولانا، هر چه دارد، شمس به او داده است:

آنچه داده‌ست شمس تبریزی   ز من آن جو که من همان دارم
(د، غ ۱۷۵۴، ب ۱۸۳۹۰)

شمس و انقلاب حالی که در مولانا جلال‌الدین ایجاد می‌کند دریای خروشان سخنانی را به وجود می‌آورد که به صورت غزل از او برون می‌تراود. مولانا می‌گوید که اندیشه‌اش از روح شمس آبستن است:

خاتون خاطرم که بزاید به هر دمی   آبستن است، لیک ز نور جلال تو
(د، غ ۲۲۳۴، ب ۲۳۶۷۹)

شمس‌الحق تبریزا! دلم حاملهٔ توست   کی بینم فرزند بر اقبال تو زاده؟!
(د، غ ۲۳۳۱، ب ۲۴۶۷۴)

تو آسمان منی، من زمین به حیرانی: که دم به دم ز دل من چه چیز رویانی!
زمین خشک لبم من، ببار آب کرم   زمین ز آب تو باید گل و گلستانی
زمین چه داند کاندر دلش چه کاشته‌ای؟   ز توست حامله و، حمل او تو می‌دانی
ز توست حامله هر ذرّه‌ای به سرّ دگر   به درد حامله را مدتی بپیچانی
چهاست در شکم این جهانِ پیچاپیچ   کزو بزاید انا الحق و بانگ سبحانی
(د، غ ۳۰۴۸، ب ۲۰-۳۲۴۱۶)

نقش و اندیشه من از دم توست   گویی الفاظ و عبارات توَم
(د، غ ۱۶۸۳، ب ۱۷۶۳۹)

مولانا در غزل زیر از تحول حال شگفت و حیرت‌آوری سخن می‌گوید که شمس در او پدید آورد (غ ۲۷۸۹):

پیش شمع نور جان، دل هست چون پروانه‌ای
در شعاع شمع جانان، دل گرفته خانه‌ای
سرفرازی، شیرگیری، مست عشقی، فتنه‌ای
نزد جانان هوشیاری، نزد خود دیوانه‌ای

خشم شکلی، صلح جانی، تلخ رویی، شکّری
من بدین خویشی ندیدم در جهان بیگانه‌ای
با هزاران عقل بینا، چون ببیند روی شمع
پر او در پای پیچد، درفتد مستانه‌ای
خرمن آتش‌گرفته صحن صحراهای عشق
گندم او آتشین و جان او پیمانه‌ای
نور گیرد جمله عالم بر مثال کوه طور
گر بگویم بی‌حجاب از حال دل افسانه‌ای
شمع گویم یا نگاری، دلبری، جان‌پروری
محض روحی، سروقدی، کافری، جانانه‌ای
پیش تختش پیرمردی، پای‌کوبان مست‌وار
لیک او دریای علمی، حاکمی، فرزانه‌ای
دامن دانش گرفته زیر دندانها ولیک
کلبتین عشق نامانده در او دندانه‌ای
من ز نور پیر واله، پیر در معشوق محو
او چو آیینه یکی رو، من دو سر چون شانه‌ای
پیر گشتم در جمال و فرّ آن پیر لطیف
من چو پروانه در او، او را به من پروا، نه‌ای
گفتم: «آخر ای به دانش اوستاد کاینات
در هنر اقلیمهایی، لطف کن کاشانه‌ای»
گفت: «گویم من تو را، ای دوربین بسته چشم
بشنو از من پند جانی، محکمی، پیرانه‌ای
دانش و دانا حکیم و حکمت و فرهنگ ما
غرقه بین تو در جمال گلرخی، دردانه‌ای»
چون نگه کردم چه دیدم؟ آفت جان و دلی
ای مسلمانان، ز رحمت یاریی یارانه‌ای
این همه پوشیده گفتی، آخر این را برگشا
از حسودان غم مخور، تو شرح ده مردانه‌ای

شمس حقّ و دین تبریزی، خداوندی کزو
گشت این پس‌مانده، اندر عشق او پیشانه‌ای

مولانا چنان‌که در غزل زیر بیان می‌کند، از شمس می‌خواهد که بر فخرفروشیهایش ببخشاید (غ ۲۴۴۹):

من پیش از این می‌خواستم گفتارِ خود را مشتری
و اکنون همی‌خواهم ز تو کز گفتِ خویشم واخری
بتها تراشیدم بسی، بهر فریب هر کسی
مست خلیلم من کنون، سیر آمدم از آزری
آمد بتی بی‌رنگ و بو، دستم معطّل شد بدو
استاد دیگر را بجو، بهر دکان بتگری
دکان ز خود پرداختم، انگارها انداختم
قدر جنون بشناختم، ز اندیشه‌ها گشتم بری
گر صورتی آید به دل، گویم: «برون رو ای مُضلّ»
ترکیب او ویران کنم، گر او نماید لُمتری

احساسات متضادی که شمس در مولانا پدید می‌آورد آدمی را به یاد یکی از آموزگاران مکتب ذِن می‌اندازد،[۲۱۴] که شاگرد خود را هم به اشاره پیش می‌خواند و هم از خود می‌راند. مولانا می‌گوید که این آثار ضد و نقیض بهر نابود شدن هست شده است:

ای دشمن روزه و نمازم — وی عمر و سعادت درازم...
چون صید شدم چگونه پرّم — چون مات توَم، دگر چه بازم

(د، غ ۱۵۶۵، ب ۱۶۴۳۸ و ۱۶۴۳۵)

گفت به خنده که: «برو شکر کن — عید مرا، ای شده قربانِ من»
گفتم: «قربان کیم؟» یار گفت: — «آنِ منی، آنِ منی، آنِ من»

(د، غ ۲۱۱۴، ب ۱۵-۲۲۳۱۴)

رقص زیر آسمان فیروزه، سایهٔ شمس

ملاقات با شمس سبب شد که روش زهدورزی مولانا و شیوهٔ اشتغال او به مسائل روحانی به‌کلی دگرسان شود. مولانا دریافت که در ورای دینداری احتیاط‌آمیز و خشکی که مقبول نظر عامّهٔ مردم است، یعنی در ورای طاعت (نماز، وعظ و تذکیر، آموختن و به‌کار بستن قواعد فقهی) و در ورای پرهیزگاری (روزه گرفتن، تسلط بر نفس و هواهای نفسانی) طریقت عشق روحانی قرار دارد که عبارت است از دست‌افشانی خیال‌انگیز و شادمانه به سبب پیوند خود با حق‌تعالی. تفاوت مولانای زاهد و مولانای عارف در این نکته نهفته است که سلطان ولد بیان می‌کند (*سوا*، ۵۶):

> نظر عارف به خداست و نظر زاهد به عمل خود. زاهد گوید: «من چه کنم»؛ عارف گوید: «تا حق چه کند»؛ خود را فراموش کرده است، بلکه خودی او نمانده است و مستهلک حق گشته، که همُّ العارف ربّه و همُّ الزاهد نفسه (= همّ عارف به خدای خود است و همّ زاهد نفسِ خود).

مشرق و مغرب ار رَوَم،
ور سوی آسمان شوم،
نیست نشان زندگی
تا نرسد نشان تو.
زاهد کشوری بُدم،
صاحب منبری بُدم،
کرد قضا دل مرا
عاشق و کف‌زنانِ تو

(د، غ ۲۱۵۲، ب ۴-۲۲۷۸۳)

سپهسالار (سپه، ۶۴) خبر می‌دهد که مولانا ازابتدای حال بر طریقت و سیرت پدر خود به درس گفتن و موعظه کردن و مجاهده و ریاضت مشغول بود. مولانا «از هرگونه عبادت و ریاضت که از حضرت رسالت صلوات‌الله علیه منقول بود، متابعت می‌نمود». اما پیش از

دیدار با شمس، «هرگز سماع نکرده بود». شمس او را راهنمایی کرد تا در این نوع تفکر و مراقبتِ توأم با رقص و سرود (سَماع) شرکت جوید، زیرا می‌گفت: «آنچه طلبی در سَماع زیاده خواهد شدن.» به گفتهٔ سپهسالار (سپه، ۶۵) شمس توضیح داد که:

سماع بر خلق از آن حرام شد که بر هوای نفس مشغولند، چون سماع می‌کنند آن حالت مذموم و مکروه زیاده می‌شود... برخلاف آن جمعی که طالب و عاشق حق‌اند، در سماع آن حالت و طلب زیادت می‌شود، و ماسوی‌الله در آن وقت در نظر ایشان نمی‌آید؛ پس بر چنین قومی سَماع مباح باشد.

به یقین، این سخن یکی از نکات مورد نظر مولانا بود که می‌گفت شمس در جان او آتش برافروخت و کتابهایش، سجاده‌نشینی و «عمل ظاهر ورزیدن» (فیه، ۷۴) او را بسوخت و بر باد داد. چنان‌که پیش از این دیدیم، سماع کردن اوحدالدین کرمانی او را به اعمال ناشایست و بی‌بندوباری گرفتار ساخت. با این حال، زمانی که شمس سماع کردن – حرکت بدن به حالت دایره‌وارِ توأم با تفکر و آمیخته به نوای موسیقی یا ذکر گفتن و یا شعر خواندن – را به مولانا جلال‌الدین آموخت، مولانا آن را طریق و آیین خود ساخت و «تا آخر عمر بر آن سیاق عمل کرد» (سپه، ۶۵). این روش موجب شد که مولانا در سماع شرکت جوید. سَماع عبادت به طریق وجد و خلسه بود و بنابراین پایه‌های عبادت ظاهری را در نظر عامّه مردم سست می‌کرد و بسیاری از محافل از نظر اخلاقی به آن سوءظنّ داشتند و حتی آن را منع می‌کردند. اما مولانا حتی در حال سماع وقتی مردم برای تبرک جستن و ابراز ارادت به سوی او می‌پریدند و خود را بر او می‌زدند تا دست و دامنش را ببوسند، با آنکه این کار به یقین او را در معرض نکوهش قرار می‌داد، آنان را منع نمی‌کرد (فیه، ۷۴):

مرا خویی است که نخواهم که هیچ دلی از من آزرده شود. اینک جماعتی خود را در سماع بر من می‌زنند و بعضی یاران ایشان را منع می‌کنند. مرا خوش نمی‌آید و صد بار گفته‌ام برای من کسی را چیزی مگویید. من به آن راضی‌ام.

سلطان ولد در انتهانامه باز به صراحت می‌گوید که پدرش، پیش از آمدن شمس، روز و شب به طاعت و زهد و پرهیزگاری مشغول بود. وقتی که شمس او را به سَماع کردن خواند فرمانش را به‌کار بست (منقول در *گل*، ۱۲۹).

شد سَماعش مذهب و راه درست　　　از سَماع اندر دلش صد باغ رُست

مولانا در سَماع، انقلاب حال و غزل گفتن

مناقب‌نامه‌ها نیز شاعرپیشگی مولانا را با سَماع ورزیدن او پیوند می‌دهند. مولانا در اثنای چرخ زدن «کلماتی عالی انشاء» می‌کرد (سپه، ۶۷)، و افلاکی مناسبتِ سرودن بسیاری از اشعار مولانا را (که شاید اغلب آنها خاسته از تخیل محض نبوده) بیان کرده است. اما مولانا خود می‌گوید:

تا در دل من عشق تو افروخته شد جز عشق تو هرچه داشتم سوخته شد
عقل و سَبَق و کتاب بر طاق نهاد شعر و غزل و دوبیتی آموخته شد

(د، ر، ۶۱۶)

سلطان ولد، که شاید در سال ۶۴۲ (ورود شمس به قونیه) نوزده‌ساله بود، نیز شعر سرودن پدر خود را به تأثیر شمس نسبت می‌دهد، اما از سخنش ظاهراً چنین برمی‌آید که این واقعه صرفاً پس از آخرین غیبت شمس رخ داده است (*سوا*، ۵۳):

شیخ گشت از فراق او مجنون بی سر و پا ز عشق چون ذوالنون
شیخ مفتی ز عشق شاعر شد گشت خمّار اگرچه زاهد بُد
نی ز خمری که او بود ز انگور جان نوری نخورد جز میِ نور

در هر حال، این اشاره نابجاست، زیرا غزلهای بسیاری را می‌بینیم که پیداست به ایام نخستین غیبت شمس، یا پس از بازگشت او، مربوط می‌شود. اما سلطان ولد که داستان زندگی پدر خود را بیست سال پس از درگذشت او با آب و تاب نقل کرده، برای نمایش این تصویر کلی که مولانا از تأثیر گرمای وجود شمس به شعر گفتن پرداخته، دقایق واقعه‌ها را روشن نساخته است.

فروزانفر روایتهای متداول را در این باره که شمس عامل الهام‌بخش مولانا و نخستین فردی بوده که او را به شعر سرودن انگیخته، پذیرفته است، اما موحد نمی‌تواند به یقین قبول کند که «مولانا پیش از پیوستن به شمس هرگز در صدد طبع‌آزمایی برنیامده» باشد (موحد، ۱۷۳). مولانا جلال‌الدین با اشعار عربی متنبّی آشنایی بسیار داشت (*اف*، ۶۲۳) و دست‌کم سنایی و عطّار را، بر فرض آنکه خود آثار آنان را نخوانده و مطالعه نکرده باشد، از راه نوشته‌های برهان‌الدین محقق می‌شناخت. اما مولانا در بخشی از فیه مافیه توضیح می‌دهد که

در ولایت و قوم او «از شاعری ننگ‌تر کاری نبود»، و اگر در خراسان می‌ماند، هرگز به این‌کار نمی‌پرداخت، بلکه موافق مرسوم درس می‌داد، وعظ می‌کرد، زهد می‌ورزید و کتاب می‌نوشت. حتی می‌گوید از شعر گفتن چنان بیزار است انگار که کسی دست در شکمبه می‌کند و آن را می‌شوراند. اما این کار را نه از آن جهت می‌کند که خوش می‌دارد، بلکه علّت آن است که می‌داند میهمانش در صورتی از این غذا خوشش می‌آید که پاک و پخته باشد، از برای اشتهای میهمان آن را می‌شوراند (فیه، ۷۴).

> من تا این حد دلدارم که این یاران که به نزد من می‌آیند از بیم آنکه ملول نشوند شعری می‌گویم تا به آن مشغول شوند؛ و اگر نه، من از کجا شعر از کجا؟ والله که من از شعر بیزارم و پیش من از این بتر چیزی نیست... آدمی بنگرد که خلق را در فلان شهر چه کالا می‌باید و چه کالا را خریدارند؛ آن خرد و آن فروشد، اگرچه دون‌ترِ متاعها باشد. من تحصیل‌ها کردم در علوم و رنجها بردم که نزد من فضلا و محققان و زیرکان و نغول‌اندیشان آیند تا بر ایشان چیزهای نفیس و غریب و دقیق عرض کنم. حق‌تعالی خود چنین خواست. آن‌همه علمها را اینجا جمع کرد و آن رنجها را اینجا آورد که من بدین کار مشغول شوم. چه توانم کردن؟ (*همان‌جا*).

این توضیح مولانا جلال‌الدین را باید به دیدهٔ تردید نگریست، زیرا اگر آدمی بخواهد که بیش از پنجاه هزار بیت شعر بگوید، و بیشتر آن را هم بی‌اندیشه و تأمل، به بدیهه، بسراید، به طور مسلّم باید برای شعر گفتن استعداد ذاتی و طبع شعر داشته باشد. مولانا، بی‌تردید، از قریحهٔ شعر و سخن‌پردازی برخوردار بود. اما اگر تعصبات عالمانهٔ مخالف شعر گفتن را شمس در وجود او نمی‌کشت، یا اگر موعظه کردن از نظر شرایط اجتماعی آناطولی با شاعری منافات می‌داشت، شاید مولانا هرگز در پی شعر سرودن برنمی‌آمد. حاصل سخن آنکه، شمس مولانا را از قید رسم و ترس ننگ رهایی بخشید و راه نشست و برخاست او را با مردم عادی قونیه، که هنوز به طور کامل دانش اسلامی نیندوخته بودند، هموار ساخت.

قرآن شاعران عرب را مذمّت می‌کند که گمراهند و تبهکار (*قرآن*، سورهٔ ۲۶، آیهٔ ۶-۲۲۴) و تأکید می‌کند که کیفیت کلام دلکش وحی با سخن شاعران تفاوت بسیار دارد (*قرآن*، سورهٔ ۳۶، آیهٔ ۶۹ و سورهٔ ۶۹، آیهٔ ۴۱). بنابراین، بسیاری از علمای زهداندیش اسلام، مخصوصاً از آن جهت که شعر عرب در ایام جاهلیّت پیش از ظهور پیمبر (ص) رونق داشت، نیز بدین سبب که شعرگفتن با مدح سلاطین و خلفای تبهکار و کارهای خلاف دین رایج در دربار سلاطین (شراب و زن و غنا) ملازمت داشت، از شعر و شاعری بیزاری

می‌جستند. اما یکی از پیروان پیمبر اسلام (ص) شاعری بود، به نام حسّان بن ثابت که استعداد شاعری خود را در خدمت اسلام نهاد؛[۲۱۵] بنابراین، پیروی از پیمبر (ص) مستلزم تکذیب همهٔ اشعار نبوده است. این تفکر، همراه با گسستن فزایندهٔ مولانا از نخوت و تعصبات آمیخته با زهدورزی و دانشمندی مرسوم علمای زمان، همچنین رنج روان ناشی از غیبت شمس، مقاومت او را در برابر شعر گفتن درهم شکست و راهی را بر او گشود که استعداد خلاقهٔ او در آن مجرا فرصت ظهور پیدا کرد. چنان‌که سلطان ولد بیان داشته است (*سوا*، ۱۲-۲۱۱):

> آدمی را به هر چه میل است و محبت دارد، جنس آن است... هر کسی را از غذای او شناسند؛ و غذا دو نوع است: یکی حسّی و یکی عقلی. حسّی نان است و گوشت و آب و غیره؛ و عقلی علوم و حکمت است. اکنون، بعضی را میل به فقه است و بعضی را به منطق؛ بعضی را به تفسیر و بعضی را به دواوین عطار و سنایی، رحمةالله علیهما. و بعضی را به دواوین شعریه، مثل انوری و ظهیر فاریابی و غیره. هرکه را میل به دواوین انوری و شعرای دیگر، از اهل این عالم است، و آب و گل بر او مستولی است؛ و هرکه را میل به دواوین سنایی و عطار است و فواید مولانا قدّسنا الله بسرّه العزیز، که مغزِ مغز است و نغزِ نغز و زبدهٔ سخن سنایی و عطّار، و دلیل آن است که از اهل دل است و از زمرهٔ اولیاء.

سلطان ولد، «شعر اولیاء» را نیز به دقت از «شعر شعراء» متمایز می‌سازد، که نشان می‌دهد پس از درگذشت مولانا جلال‌الدین هم شعر سرودن را در برخی از محافل عرفا و مجالس علما به چشم تحقیر می‌نگریسته‌اند. سلطان ولد می‌گوید (*سوا*، ۵۳):

> شعر اولیا همه تفسیر است و سرّ قرآن، زیرا که ایشان از خود نیست گشته‌اند و به خدا قائمند؛[۲۱۶] حرکت و سکون ایشان از حق است که قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمن، تقلبه کیف یشاء.[۲۱۷] ... به خلاف شعر شعراء که از فکرت و خیالات خود گفته‌اند و از مبالغه‌های دروغ تراشیده و غرضشان از آن اظهار فضیلت و خودنمایی بوده است. ... شعراء شعر اولیاء را که از ترک حرص و فنای نفس آمده است، همچو شعر خود می‌پندارند؛ نمی‌دانند که در حقیقت فعل و قول ایشان از خالق است؛ مخلوق را در آن مدخل نیست. زیرا شعر ایشان خودنمایی نیست، خدانمایی است.

منظور سلطان ولد آن است که شعرا دربارهٔ امور دنیوی شعر می‌گویند و بین مدح انسان و حمد خدا تفاوتی قائل نیستند. او در ادامه می‌گوید که شعر اولیاء از نور و از جهان سرور می‌زاید؛ مانند عیسی، مرده را می‌تواند زنده کند (*سوا*، ۵۴):

شعر ایشان ز نور می‌زاید　　از جهان سرور می‌زاید
شعرشان را فسون عیسی دان　　که از آن مرده می‌پذیرد جان

موحد دوران شعر سرودن مولانا را به صورت دو مرحلهٔ عمده از هم متمایز ساخته است، به این ترتیب که مولانا در ده سال اوّل بیشتر غزل و دوبیتی سروده و «از آن پس طبع او بیشتر به مثنوی گراییده» است (موحد، ۱۷۳) که نشان می‌دهد مولانا تنها وقتی به آرامش روحی دست می‌یابد که از غم غیبت و فراق شمس رهایی پیدا می‌کند. مولانا خود می‌گوید (فیه، ۱۹۹):

اول که شعر می‌گفتیم داعیه‌ای بود عظیم که موجب گفتن بود. اکنون، در آن وقتها اثرها داشت و این ساعت که داعیه فاتر شده است و در غروب است هم اثرها دارد. سنّت حق‌تعالی چنین است که چیزها را در وقت شروق تربیت می‌فرماید و از او اثرهای عظیم و حکمت بسیار پیدا می‌شود. در حالت غروب نیز همان تربیت قایم است.

غیبت شمس

داستان از زبان سلطان ولد

مولانا جلال‌الدین در نهایت استغراق حال با شمس خلوت گزید و مریدان و شاگردان خود از یاد ببرد. به گفتهٔ سلطان ولد، افلاکی و سپهسالار، حسادت نخستین و برترین عامل عزیمت شمس از قونیه بود. سلطان ولد (سوا، ۴۲) می‌گوید که مولانا و شمس یکی دو سال آسوده به هم بودند.[۲۱۸] اما پس از آن، حسادت سخنان زیرگوشی را در میان مریدان و شاگردان افکند که چرا مولانا به خاطر فردی چون شمس بر آنان پشت کرده؛ حال آنکه مرتبهٔ شمس نه‌تنها کم از مقام مولاناست که با کمترین آنان نیز همپایه نیست. آنان اصل و نسب او را نمی‌دانستند (سوا، ۳-۴۲). بنا برگزارش سلطان ولد، این مریدان کرامتها و علامتها از مولانا دیده بودند و او را «مظهر حق» می‌دانستند و بدین سبب او را مشهور ساخته و با پراکندن آوازهٔ اعمالش «خلق عالم» را مریدش کرده بودند. حال شمس از راه رسیده بود و محفل روحانی آنان را برهم زده، آنان را از شنیدن موعظه‌های مولانا محروم ساخته بود.

چه کس است این که شیخ ما را او　　بَرد از ما چو یک کَهی را جو...
کرد او را ز جمله خلق نهان　　می‌نیابد کسی ز جاش نشان
رویِ او را دگر نمی‌بینیم　　همچو اوّل برش نمی‌شینیم

(سوا، ۴۳)

در اینجا نخستین اشاره بر قصد مریدان به کشتن شمس را می‌بینیم که سلطان ولد ضمن بیان احساسات ایشان نسبت به او، آنان را تشنه به خون شمس توصیف می‌کند. برخی از این مریدان، نه‌تنها شمس را در پیش رو دشنام می‌گفتند که دشنه‌هایشان را نیز تیز کرده و پیش چشمش از غلاف برون می‌کشیدند. چنان‌که سلطان ولد در منظومهٔ خود آورده است:

همه در فکر این که کی از شهر　　رود او یا فنا شود از قهر

پس از آنکه شمس شهر قونیه را به قصد دمشق ترک گفت،[۲۱۹] مولانا جلال‌الدین هم غمزده بود و هم بی‌تردید با مریدان خشمین. مولانا به‌جای آنکه جلسات درس را از سر گیرد یا ایام بیشتری را با مریدان بگذراند، به گفتهٔ سلطان ولد (*سوا*، ۴۶) بیشتر از آنان کناره گرفت. اما سلطان ولد به زبان شعر می‌کوشد تا مریدان مولانا را به سبب رفتار ناشایست و خلاف ادب خود متنبّه و پشیمان نشان دهد. آنان که پی می‌برند به خطا رفته‌اند، چندین بار به قصد توبه نزد مولانا می‌روند (*سوا*، ۷–۴۶) و سرانجام خشم او را فرومی‌نشانند. مولانا به‌سبب عنایت خاصی که به پسر خود، سلطان ولد، داشت، او را همراه پیامی نزد شمس فرستاد و در آن پیام به سبب رفتار این مریدان از او عذرها خواست و نوید داد که به راه صواب باز آمده‌اند. به این ترتیب، مولانا جلال‌الدین سلطان ولد را به دمشق روانه ساخت تا شمس را به قونیه بازآورد.

سلطان ولد شمس را راضی کرد که به قونیه بازگردد، و شمس در راه بازگشت از سلطان ولد خواست که بر اسب سوار شود، اما سلطان ولد نپذیرفت، زیرا چنان‌که خودش بیان می‌دارد، نمی‌خواست که خود را همپایهٔ مقام شمس بداند؛ این گفت‌وگو را شمس نیز در مقالات به اشارت تأیید می‌کند. مولانا از شادی ورود شمس به قونیه در پوست نمی‌گنجید و همهٔ آنان که شمس را به دیدهٔ تردید می‌نگریستند و قطب بودن او را انکار می‌کردند اشک‌ریزان تقاضای بخشش کردند. شمس عذر آنان را پذیرفت. همه گرد او حلقه زدند و مولانا کنار شمس نشست. جملهٔ آنان مجالس سماع برپا داشتند و به شادمانی میهمانیها کردند، و تا مدتی همه چیز بر وفق مراد بود. اما طولی نکشید که بیشتر آنان باز حسادت پیشه کردند (*سوا*، ۵۰–۴۸).

چون شمس به بی‌مهری دلهای آنان پی برد، به سلطان ولد گفت که این مریدان شمس را شایستهٔ مولانا جلال‌الدین نمی‌دانند و می‌خواهند که او را از حضور مولانا دور کنند (*سوا*، ۵۲):

خواهم این بار آنچنان رفتن — که نداند کسی کجایم من
همه گردند در طلب عاجز — ندهد کس نشان ز من هرگز
سالها بگذرد چنین بسیار — کس نیابد ز گرد من آثار
چون کشانم دراز، گویند این — که: «ورا دشمنی بکشت یقین»
چند بار این سخن مکرر کرد — بهر تأکید را مقرر کرد

داستان غیبت شمس از زبان سپهسالار و افلاکی

به گفتهٔ سپهسالار (سپه، ۱۲۸)، پس از آنکه شمس به قونیه وارد شد، مدت شش ماه با مولانا در حجرهٔ صلاح‌الدین زرکوب باقی ماندند و با هم صحبت کردند، و به غیر از صلاح‌الدین «دگر کسی را مجال دخول نبود.» اما باید که به دوران افسانه و اسطوره (که میرچیا الیاده عبارت ille-tempore را برای آن ساخته است) بازگشته باشیم، که عبارت مؤکّد «قطعاً و اصلاً اکل و شرب و حاجات بشری در مابین نبود» خبر از آن می‌دهد. سرانجام، از آن حجره بیرون آمدند و شمس «حضرت خداوندگار را به سماع رغبت فرمود» تا حقایق و اسراری را که در خلوت با هم گفته بودند در سماع به صورت چرخ زدن بیان کند. پس از این جلسات، صحبت مولانا باز هم منحصر به شمس بود، و بدین سبب بیشتر شاگردان و یاران مولانا از محضر او محروم می‌ماندند، و «مدتی بسیار تحمّل می‌کردند» به این امید که اندکی دیگر وضع به حال عادی بازآید و «فراق را صبح وصال روی نماید.» اما، چون آشکار شد که این زخم را مرهم زمان دوا نمی‌کند، حسادت ورزیدند و بر اثر وسوسهٔ نفس بر آن شدند که سر از فرمان شیخ خود برتابند. شمس از آنان زخم‌زبان و یافه‌ها شنید (سپه، ۱۲۹)، اما «گستاخیهای ایشان را بر عشق حمل می‌فرمود»، تا آنکه جسارت از حد درگذشت و وضع بسیار وخیم شد و شمس تصمیم گرفت بی‌خبر و دور از چشم مولانا از قونیه برون رود و روی بر دمشق نهد.

افلاکی، برای عزیمت شمس، دو تاریخ متفاوت را آورده، که ظاهراً تحریف تاریخ واحد متواتری است. در یک جا (*اف*، ۸۸) می‌گوید پس از آنکه حسدورزی مردم قونیه ــ که اصل و نسب و مقاصد شمس بر آنان روشن نبود ــ سبب «فترت عظیم» و ستیزه‌جویی در میان یاران مولانا شد، شمس روز پنجشنبه ۲۱ شوال سال ۶۴۲ «غیبت نمود.» این تاریخ برابر است با ۲۲ مارس سال ۱۲۴۵ میلادی، اما موافق تقویمهای جهانی به روز چهارشنبه می‌افتد. با این حال، افلاکی در جای دیگر (*اف*، ۳۰-۶۲۹) سال ۶۴۳ را می‌آورد و آن را

مستند به سخن مولانا جلال‌الدین می‌داند که این خبر را به حسام‌الدین املاء کرده است. از آنجا که این مطلب به زبان عربی نوشته شده، پنداری که دقیقاً از روی منبعی مکتوب نقل شده است، می‌توانیم این تاریخ دوم را درست‌تر بدانیم:

سَافَرَ المَوْلَی الأعزّ آلدّاعیُ إِلَی الخیر، خُلاصَةُ الارْواح، سِرُّ المِشکوٰةِ وَ الزّجَاجَةِ و آلمِصباح، شَمْسُ آلحَقّ وَ آلدّینِ، مَخْفِیُّ نُورِ آللهِ فی آلاوّلَین وَ الآخِرین، اَطَالَ آللهُ عُمْرَهُ و لِقَّانا بِالْخَیْرِ لِقائَهُ، یَوْمَ الخَمیسِ آلحادی وَ آلعِشْرینَ مِن شَهْرِ شوّالِ سَنَةَ ثلثٍ وَ أرْبَعینِ وَ سِتَمائَه.

* * *

خداوندگار بسیار عزیز که ما را فرا نیکوی می‌خواند، خلاصهٔ ارواح، راز نور و آبگینه و چراغدان (مشکوة و مصباح و زجاجه، سورهٔ ۲۴، آیهٔ ۳۵)، شمس حق و دین، نور پنهان ایزد در آغاز و انجام، که پروردگار بر زندگانی‌اش بیفزاید و ما را به دیدار خوش او رساناد، به روز پنجشنبه، ۲۱ ماه شوّال سال ۶۴۳ به سفر رفت.

این تاریخ برابر است با روز ۱۱ ماه مارس سال ۱۲۴۶ میلادی؛ اما موافق جدولهای تبدیل تقویم با آخرین تربیع ماه مطابق است. بنابراین، نخستین ایّام ملاقات شمس با مولانا جلال‌الدین روز ۲۶ جمادی‌الآخر سال ۶۴۲ / روز ۲۹ نوامبر سال ۱۲۴۴، آغاز و شاید پس از اقامت ۴۶۸ روزه، یا ۱۵ ماه و ۲۵ روزه، در قونیه، درست پیش از آمدن بهار و عید نوروز ایرانیان در سال ۶۴۴ / ۱۲۴۶ پایان پذیرفته باشد.[۲۲۰]

بعد از رفتن شمس از قونیه، مولانا جلال‌الدین «از تمامت اصحاب انقطاع و عزلت اختیار کرد.» این کار، ظاهراً موجب «فترت عظیم» در میان آنان شد و در این حال، برخی مریدان از آزاری که به شیخ آنان رسید و موجب آزردگی خاطر او گردید سخت اندوهگین شدند (سپه، ۱۲۹). زمانی پس از آن، شمس از دمشق نامه‌ای برای مولانا جلال‌الدین فرستاد و مولانا چهار جواب به صورت شعر سوی او روانه کرد (*اف*، ۳-۷۰۱)، که یکی از آنها غزل زیر است (د، ۱۷۶۰):

به خدایی که در ازل بودست	حیّ و دانا و قادر قیّوم
نور او شمعهای عشق فروخت	تا بشد صد هزار سرِ معلوم
از یکی حکم او جهان پر شد	عاشق و عشق و حاکم و محکوم
در طلسمات شمس تبریزی	گشت گنج عجایبش مکتوم

که از آن دم که تو سفر کردی / از حلاوت جدا شدیم چو موم
همه شب همچو شمع می‌سوزیم / ز آتشش جفت و ز انگبین محروم
در فراق جمال او ما را / جسم ویران و جان در او چون بوم
آن عنان را بدین طرف برتاب / زَفت کن پیل عیش را خرطوم
بی حضورت سَماع نیست حلال / همچو شیطان طرب شده مرجوم
یک غزل بی تو هیچ گفته نشد / تا رسید آن مُشرّفهٔ مفهوم
پس به ذوق سَماعِ نامهٔ تو / غزلی پنج شش بشد منظوم
شام ما از تو صبح روشن باد / ای به تو فخر شام و ارمن و روم

باید توجه کنیم که با عنایت به سخن صریح مولانا در این غزل، تاریخ سرودن غزلهای بسیار او به ماتم‌داری هجران شمس مربوط به روزگار ناپدید شدن دومین‌بارهٔ شمس است.

نیز شایان ذکر است که شمس خودش شهر حلب را تبعیدگاه خود می‌گوید، حال آنکه سلطان ولد (و بی‌تردید بر اثر او، افلاکی و سپهسالار) به صراحت از دمشق نام برند، و این تناقض را گلپینارلی (*گل*، ۹-۱۳۸) می‌کوشد تا به کمک نسخه‌ای خطی از مقالات شمس رفع کند. نظر گلپینارلی بر این است که شاید شمس برای ملاقات سلطان ولد از حلب به دمشق آمده باشد. اما اگر شمس در حلب بوده و سلطان ولد می‌خواسته که او را به قونیه بازگرداند، معقول‌تر از همه آن بوده است که سلطان ولد به حلب رود. شمس برای اینکه از حلب برای ملاقات سلطان ولد به دمشق برود باید ۲۰۰ کیلومتر از قونیه دورتر می‌شده. شاید شمس قونیه را به قصد حلب ترک کرده اما نظرش آن بوده که چندی به دمشق رود، در نتیجه سلطان ولد برای ملاقات با او رهسپار این شهر شده است. با این وصف، فروزانفر می‌گوید «شاید فرض توان کرد که شمس دو سفر کرده، یکی به حلب و دیگری به دمشق» (فب، ۷۲، ش ۳). در هر صورت، تناقضِ سخن شمس با آنچه در سخن سلطان ولد، افلاکی و سپهسالار می‌بینیم بار دیگر نشان می‌دهد که تکیه بر مآخذ مناقب‌نامه‌نویسان برای دست یافتن به تاریخها و واقعه‌های دقیق امکان‌پذیر نیست.

مولانا باز بر سر شوق و امید آمد، دوباره به سَماع پرداخت و بر آن گروه از مریدان که در توطئهٔ دور راندن شمس از قونیه شرکت نکرده بودند، مهربانیها کرد، اما بر آنان که این دسیسه ساختند گوشهٔ چشم هم نگشود (سپه، ۱۲۹). سپهسالار (۳۰-۱۲۹) ظاهراً برای

نقل این بخش از گزارش بازگشت شمس به قونیه بر سخنان سلطان ولد تکیه کرده، زیرا ابیاتی از ابتدانامه را آورده است. در هر صورت، دسیسه‌بازان نیز که خود را راندهٔ درگاه مولانا دیدند، توبه آوردند. آنگاه، همهٔ مریدان جلال‌الدین گرد هم آمدند و به سلطان ولد التماس کردند که در طلب شمس «با جمعی از اصحاب» روانه دمشق شود. آنان برای «خرجی راه» و برای شمس، سیم و زر به سلطان ولد دادند، و مولانا نیز غزلی را که در بالا آوردیم، بر آن افزود. سپهسالار (۱۳۱) برای ما حکایت می‌کند که آن گروه در جست‌وجوی شمس به دمشق وارد شدند و چند روز همه جا را گشتند تا آنکه توانستند او را بیابند، زیرا شمس باز هم مرتبهٔ روحانی خود را از مردم پنهان داشته بود. سلطان ولد و یاران پیش او سجده بردند و دستش ببوسیدند و سیم و زری که آورده بودند به همراه نامهٔ مولانا نزدش نهادند. شمس خوش خندید و گفت:

> ما را به سیم و زر چه می‌فریبید؟ ما را طلب مولانای محمدی سیرت کفایت است و از سخن او تجاوز چگونه توان کردن؟ (سپه، ۲-۱۳۱).

شاید مولانا واقعاً سعی داشت که شمس را رشوه دهد تا بازگردد، زیرا در یکی از غزلهای خود (د، ۱۶۳) از حریفان خویش تقاضا می‌کند که بروند و یار او را بکَشند و بیاورند: آن صنم گریزپا را به ترانه‌های شیرین و بهانه‌های زرین سوی من بازآورید؛ آن ماه خوب خوش‌لقا را به این خانه برگردانید. اگر وعده دهد که دمی دگر بیایم، همه وعده‌هایش مکر باشد و شما را فریب دهد.[۲۲۱]

آنان چند روز در دمشق «به سماع و ذوق مشغول» بودند، و آنگاه روی بر راه قونیه بازنهادند، و در این حال، سلطان ولد در رکاب شمس پیاده روان شد؛ زیرا خود می‌گوید: «خداوندگارم! شاه سوار و بنده سوار، چگونه بوَد؟»[۲۲۲] هنگامی که به نزدیکی قونیه رسیدند، مولانا جلال‌الدین «با تمامت اکابر و اعاظم» آن شهر به استقبال و ملاقات شمس بیرون آمدند. شمس در حضور مولانا جلال‌الدین از سلطان ولد به سبب فروتنی او (که به اختیار پیاده آمده بود) ستایش کرد و این کار مولانا را «به غایت خوش آمد و بر حسن ادب سلطان ولد آفرین فرمود» (سپه، ۱۳۲)؛ شاید سبب این کار تا اندازه‌ای آن بوده که دخالت داشتن یا نداشتن و حمایت کردن یا نکردن سلطان ولد و/ یا علاءالدین، فرزند دیگر مولانا، نسبت به توطئه مریدان برای بیرون راندن شمس از قونیه، بر مولانا مسلّم نبوده است.

قونیه باز از شمس گرمی می‌پذیرد

گلپینارلی (*گل*، ۱۴۰)، بی‌آنکه مأخذی را ذکر کند، تاریخ بازآمدن شمس را به قونیه ماه محرّم سال ۶۴۵ (هشتم ماه مه سال ۱۲۴۷) می‌نویسد. فروزانفر (فب، ۷۰، ش ۳) فرض را بر ماه ذی‌الحجّهٔ سال ۶۴۴ (آوریل سال ۱۲۴۷) می‌نهد. اما، شمس برای ما حکایت می‌کند که بین ۳۰۰ تا ۵۰۰ درهم با خود به حلب برده (ظاهراً مبلغ دقیقش را به یاد ندارد)، و تنها هفت درهم را به کرایهٔ حجرهٔ خود داده. این مبلغ کفایت می‌کرده که حدود هفت ماه با آن زندگی کند (*مقا*، ۳۵۹). اگر شمس در ماه شوّال سال ۶۴۳ / مارس ۱۲۴۶ از قونیه رفته باشد، و این بخش از مقالات واقعاً مربوط به نخستین غیبت ممتد شمس از قونیه شود، هفت هشت ماه پس از آن ما را به جمادی‌الآخر یا ماه رجب سال ۶۴۴ / اکتبر یا نوامبر ۱۲۴۶ می‌رساند، اما نمی‌توان گفت که شمس در آن زمان به کاری اشتغال نداشته است که معیشت خود را تا چند ماه افزون‌تر از آن مدت تأمین کند. در هر حال، تاریخ دقیق بازگشت شمس به قونیه هر چه بود، به شکرانهٔ بازآمدن او چندین روز میهمانیها برگزار شد (سپه، ۱۳۲)، و شاید در یکی از این اوقات بوده که مولانا جلال‌الدین ابیاتی چون غزل زیر را خوانده است (د، ۶۳۳):

شمس و قمرم آمد، سمع و بصرم آمد	و آن سیمبرم آمد، و آن کان زرم آمد
مستیِ سرم آمد، نور نظرم آمد	چیز دگر ار خواهی، چیز دگرم آمد
آن راه‌زنم آمد، توبه‌شکنم آمد	و آن یوسف سیمین‌بر، ناگه به برم آمد
امروز به از دینه، ای مونس دیرینه	دی مست بدان بودم، کز وی خبرم آمد
آن کس که همی جُستم دی من به چراغ او را	امروز چو تنگ گل، بر رهگذرم آمد
دو دست کمر کرد او، بگرفت مرا دربر	ز آن تاج نکورویان نادر کمرم آمد

سلطان ولد در انتهانامه توضیح می‌دهد که بزرگان قونیه (از شیوخ و از صدور و از کبار) و مریدان مولانا عظمت مقام شمس را تشخیص نتوانستند داد. می‌گفتند (*گل*، ۱۳۴):

هیچ در وی ما نمی‌بینیم چیز	از چه می‌دارد چنین دون را عزیز؟
نی در او قالی و نی حالی پدید	چون بگوییمش که هست از اهل دید؟

مولانا جلال‌الدین در یکی از مجالس وعظ خود برای مریدانش توضیح می‌دهد که چاره‌ای نیست جز آنکه بر مقام شمس و شایستگی عشق او اعتقاد بیاورند (فیه، ۸۹):

هیچ کس را عاشق دلیل نتواند گفتن بر خوبی معشوق؛ و هیچ نتواند در دل عاشق دلیل نشاندن که دالّ باشد بر بُغض معشوق. پس معلوم شد که اینجا دلیل کار ندارد؛ اینجا طالب عشق می‌باید بودن.

شمس نیز پی برد که اظهار شادمانی و ابراز محبت مریدان نسبت به او تنها از سبب نومیدی آنان است (*مقا*، ۷۲):

... ایشان را غیرت بود که «اگر او نبودی، مولانا با ما خوش بودی»، اکنون همه او راست، آن را آزمودند بتر شد، و از مولانا هیچ نیاسودند. و آنچه اوّل بود هم نماند؛ و آن هوا که در ایشان جنبیده بود، آن نیز نماند. و اکنون خوش شدند و خدمتها و دعاها می‌کنند.

موحد (۱۵۶) عقیده دارد که ناپدید شدن شمس «واکنشی حساب‌شده در برابر گستاخیها و یاوه‌بافیهای مریدان مولانا» بود تا مولانا فرصت پیدا کند «راه خود را برگزیند» و از عشق خود به شمس و خشنود خواستن مریدان یا حفظ نام خود یکی را انتخاب کند. اما می‌بینیم که مولانا با خوش‌بینی به مریدانش می‌گوید (فیه، ۸۹):

این بار شما از سخن شمس‌الدین ذوق بیشتر خواهید یافتن. زیرا که بادبان کشتیِ وجود مرد اعتقاد است. چون بادبان باشد باد وِی را به جای عظیم برد، و چون بادبانْ نباشد، سخن باد باشد.

مولانا اکنون شمس را بر مریدان خود ترجیح می‌دهد، در دامن شمس می‌آویزد و به خرده‌گیریهای مریدان معارض وقعی نمی‌نهد (د، ۲۱۷۹):

تو جام عشق را بستان و می رو　　همان معشوق را می‌دان و می رو
شرابی باش بی‌خاشاکِ صورت　　لطیف و صاف همچون جان و می رو
یکی دیدار او صد جان به‌ارزد　　بده جان و بخر ارزان و می رو
چو دیدی آنچنان سیمین‌بری را　　بده سیم و بنه همیان و می رو
اگر عالم شود گریان تو را چه؟!　　نظر کن در مهِ خندان و می رو
اگر گویند: «زرّاقی و خالی»　　بگو: «هستم دوصدچندان» و می رو
کلوخی بر لب خود مال با خلق　　شکر را گیر در دندان و می رو
بگو: «آن مه مرا باقی شما را　　نه سر خواهیم و نی سامان» و می رو
کی است آن مه؟ خداوند شمس تبریز　　دراً در ظل آن سلطان و می رو

و اگر سلطان ولد خودش برای باز آوردن شمس نمی‌رفت، به احتمال قوی، بازنمی‌گشت (*مقا*، ۱۱۸):

در حلب که بودم، به دعای مولانا مشغول بودم. صد دعا می‌کردم و چیزهای مهرانگیز پیش خاطر می‌آوردم و هیچ چیز که مهر را سرد کند بر خاطر نمی‌آوردم، الّا آمدن هیچ عزم نداشتم.

مولانا، مانند شمس، خواهان آزادگی و رهایی از تکلّفات مرسوم اجتماعی در مناسبات خود است (فیه، ۸۹):

خوش است عاشق و معشوق میان ایشان بی‌تکلّفی محض. این‌همه تکلّفها برای غیر است. هر چیز که غیر عشق است بر او [عاشق و معشوق] حرام است.

فراق: پاداش مریدی

چنین به نظر می‌آید که گرچه ظهور شمس سبب شد در وضع عادی و زندگی روزانهٔ مولانا جلال‌الدین و رابطهٔ او با مریدانش تغییرات عمده پیدا شود، انزواطلبی مطلق او که سلطان ولد و سپهسالار بیان می‌کنند تا اندازه‌ای مبالغه‌آمیز است. از حکایت کوتاهی که افلاکی (*اف*، ۲-۱۲۱) نقل می‌کند معلوم می‌شود که مولانا به هیچ وجه از ظاهر شدن در جمع خودداری نمی‌کرده است. شمس‌الدین در مجلس علمای قونیه که در مدرسه تازه‌ساز جلال‌الدین قراطای تشکیل شده بوده، در پایین پای جمعیّت، در صفّ نعال، و مولانا جلال‌الدین در وسط مردم نشسته بودند. علما «به اتفاق از حضرت مولانا پرسیدند که "صدر چه جا را گویند؟"» مولانا پاسخ داد که:

صدرِ علما در میان صفّه است و صدرِ عرفا در کنج خانه و صدرِ صوفیان در کنارِ صفّه و در مذهبِ عاشقان صدر در کنار یار است.

مولانا این سخن بگفت، برخاست و پهلوی شمس‌الدین نشست.

حکایت دیگری از افلاکی (*اف*، ۶۸۳)، شمس را بر در حجرهٔ مولانا و مولانا را در درون حجره نشانده است. شمس به حالت پرده‌دار، از هر مریدی که سراغ مولانا می‌گیرد، پیش از آنکه اجازهٔ ورود به محضر مولانا را بدهد، می‌پرسد: «چه آورده‌ای و شکرانه چه می‌دهی؟» روزی، یکی از ملاقات‌کنندگان از شمس می‌پرسد: «تو چه آورده‌ای که از ما

چیزی می‌خواهی؟» شمس پاسخ می‌دهد: «من خود را آوردم؛ سرِ خود را فدای راه او کردم.» این حکایت از دایرهٔ حقیقت بیرون نیست و به یقین، اگر شمس پرده‌داری حجرهٔ مولانا را می‌کرده، این‌گونه برخوردها سبب انزجار فراوان می‌شده است.

گرچه مریدان شمس را، نهان و آشکار، عیب می‌گفتند، چنین به نظر می‌آید که عامل دیگری نیز در تصمیم او برای ترک قونیه مؤثّر بوده است. افلاکی (۶۱۵) برای ما حکایت می‌کند که شمس تبریز را در شهر تبریز «شمس پرنده» می‌خواندند، و ظاهراً افلاکی از این لقب چنین استنباط می‌کند که شمس بسیار سفر می‌کرده، کثیرالسّفر بوده، یا «طیِّ زمینی» داشته، طیّ‌الارض می‌کرده است. اما، همچنان‌که موحّد (۸۱) خاطرنشان می‌سازد باید از صفت «پرنده» پی ببریم بر اینکه شمس را عارف - طیّار یا پرنده - می‌دانسته‌اند، در برابر زاهد - سیّار یا سفرکننده - و این اصطلاح متمایزکننده‌ای است که سرّاج در کتاب‌اللمع خود دربارهٔ انواع مختلف سالکان طریقت بیان کرده است. سرّاج سخن بایزید بسطامی را نقل کرده که سیر روحانی را به پرواز پرندگان یا روح مانند کرده و عطّار آن را در تذکرةالاولیاء خود بازگفته است. مولانا جلال‌الدین نیز ظاهراً به همین نکته اشاره کرده است (*من*، ۵، ۲۱۸۰، ۲-۲۱۹۱):

سیرِ عارف هر دمی تا تختِ شاه　　سیر زاهد هر مَهی یک روزه راه...
عشق را پانصد پر است و هر پری　　از فراز عرش تا تحت ‌الثّری
زاهد با ترس می‌تازد به پا　　عاشقان پرّان‌تر از برق و هوا

گرچه شمس دو بار حکایت مردی را می‌گوید که ناگهان حال توبه وجود او را فراگرفت و بر اثر آن زن خود را تنها نهاد تا رهسپار سفر حج شود یا پای در راه طلب روحانی نهد (*مقا*، ۲۶۴، ۲۲۸)، نباید تصوّر کنیم که شمس صرفاً از روی هوس مولانا را ترک گفت. سفر بلامقدمهٔ سالکان طریقت غیرمعمول نبوده، و این اعتقاد وجود داشته که اگر سالک پس از مدتی معین پای در سفر نهد و از مرید و راهنمای روحانی خود دور شود، قوهٔ ذاتی او به بار بنشیند و اعتماد به نفس پیدا کند و پخته‌تر شود. شمس، ظاهراً به چنین دلایلی می‌خواسته از مولانا جلال‌الدین جدا شود، اما نمی‌توانسته مولانا را، که مقام مدرّسی و گروهی مرید داشته، به سفر بفرستد. در عوض، شمس مولانا جلال‌الدین را ترک می‌گوید. همان‌گونه که شمس پس از نخستین بازگشت خود از شام به قونیه بیان می‌دارد (*مقا*، ۴-۱۶۳):

اگر چنان توانی کردن که ما را سفر نباید کردن، جهت کار تو و مصلحت تو، و کار هم بدین سفر که کردیم برآید، نیکو باشد. زیرا که من در آن معرض نیستم که تو را سفر فرمایم. من بر خود نهم سفر را جهت صلاح کار شما، زیرا فراق پزنده است. در فراق گفته می‌شود که «این قدر امر و نهی چه بود، چرا نکردم؟ آن سهل چیزی بود، در مقابلهٔ این مشقّت فراق»...

من جهت کارِ تو و جهتِ مصلحت تو پنجاه سفر بکنم. سفر من برای آمدِ کار توست. اگر نه، مرا چه تفاوت از روم تا به شام؟ در کعبه باشم و یا در استنبول، تفاوت نکند. الّا آن است که البته فراق پخته می‌کند و مهذّب می‌کند.

مولانا جلال‌الدین نیز در غزلی به زبان عربی، از هجرانی که انگیزه‌اش تهذیب باشد، سخن می‌گوید (د، ۳۱۹):

أُمسِیَ وَ أُصْبِحُ بالجَویٰ اَتَعَذَّب   قَلبی عَلیٰ نـارِ اَلهَـویٰ یَـتَقَلَّبُ
اِنْ کُنتَ تُـهْجُرُنی تُـهَذِبُنی بِـهِ   اَنتَ اَلنُّهیٰ وَ بِـلاکَ لا اَتَـهَذَّبُ

* * *

ما عِشْتُ فی هٰذا اَلفِراقِ سُوَیْعَةً   لَـولا لِـقاؤُکَ کُـلَّ یَـوْمٍ اَرْقَبُ
اِنّـی اَتُـوبُ مُـناجیاً وَ مُـنادِیاً   فَاَنَا اَلمُسیُٔ بِسَیِّدي وَ اَلمُـذْنِبُ
تَبریزُ جَلَّ بِشَمسِ دینِ سَـیِّدی   اَبْکي دَماً مِمّا جَنَیْتُ وَ اَشْـرَبُ

ز درد عشق بنگر صبح و شامم
به نار عشق قلب بی‌قرارم
تویی فرزانگی، تهذیب بی تو
ز سوز درد هجران چون بیابم؟

* * *

نبودی گر امید دیدنت هر روز با من
به این هجران دمی زنده نمانم
کنم یا رب به توبه بر در حق
خطاکارم من و غرق گناهم
به شمس دین خداوند نورِ تبریز
ز کرده خون بگریم، خون به کامم

خدا نگه‌دار

اگر جلال‌الدین از رفتن شمس غم در کنار گرفت، شمس، ظاهراً، از نخستین دورهٔ دوری از مولانا رنج ندید:

> اگر واقع شما با من نتوانید همراهی کردن، من لاابالیم. نه از فراق مرا رنج، نه از وصال او مرا خوشی! خوشی من از نهاد من، رنج من هم از نهاد من! اکنون با من مشکل باشد زیستن (*مقا*، ۷۵۷)
>
> شما [سلطان ولد و همراهان] چون به حلب آمدید در من هیچ تغیّر دیدید در لونم؟ و آن صد سال بودی، همچنین بودی (منقول در موحد، ۱۵۱).

مریدان مولانا، شاید به سبب آنکه خود را در هجران خداوندگارشان از شمس و بی‌قراری او گنهکار می‌دیدند، می‌کوشیدند با این خبر امیدبخش دروغین که شمس را دیده‌اند مولانا را شادمان کنند. در فیه مافیه، فصل بیستم، مولانا کسانی را که ادعا می‌کنند شمس را دیده‌اند ناسزا می‌گوید (فیه، ۸۸):

> این مردمان می‌گویند که «ما شمس‌الدین تبریزی را دیدیم، ای خواجه ما او را دیدیم.» ای غرخواهر کجا دیدی؟ یکی بر سر بام اشتری را نمی‌بیند می‌گوید که من سوراخ سوزن را دیدم و رشته گذرانیدم!

سرزنش ایشان در ابیات زیر به زبانی لطیف‌تر تکرار شده است:

کسی کو گفت: «دیدم شمس دین را» — سؤالش کن که: «راه آسمان کو؟»
در آن دریا مرو بی امر دریا — نمی‌ترسی؟ برای تو ضمان کو؟
(د، غ ۲۱۸۶، ب ۱-۲۳۱۹۰)

از دور بدیده شمس دین را — فخر تبریز و رشک چین را
آن چشم و چراغ آسمان را — آن زنده‌کنندهٔ زمین را...
واللّه که از او خبر نباشد — جبریل مقدس امین را
(د، غ ۱۱۷، ب ۱۰-۱۳۰۹ و ۱۳۱۹)

غروب شمس

پس از باز آمدن شمس، چنان‌که سپهسالار برای ما حکایت می‌کند (سپه، ۱۳۳)، بار دیگر با

مولانا «شب و روز به صحبت... مستغرق می‌بودند.» بعد از مدتی، شمس خواهان ازدواج با کیمیا می‌شود که دختری بود با آزرم، پروردهٔ حرم مولانا جلال‌الدین. مولانا خواهش شمس را «به خرّمی هر چه تمام‌تر» می‌پذیرد و آنان در زمستان با هم ازدواج می‌کنند (سپه، ۱۳۳)، که گمان می‌رود مصادف با ماه رجب یا شعبان سال ۶۴۵ / نوامبر یا دسامبر سال ۱۲۴۷ باشد. از بخت بد، کیمیا پس از این ازدواج مدت زیادی زنده نمی‌ماند. ظاهراً روزی بدون اجازهٔ شمس برای گردش به باغ می‌رود و چون بازمی‌گردد بیمار می‌شود و می‌میرد (*اف*، ۲-۶۴۱). آنچه ورود شمس را به خاندان مولانا با مشکل دیگری روبرو می‌سازد دشمنی علاءالدین است، که شاید رشکمندی یکی از دلایل چندگانه‌اش بوده: یا شمس اظهار کرده بوده که علاءالدین شاید از او چیزی آموخته است، یا بدان سبب بوده که به سلطان ولد لطف و عنایت بیشتری مبذول می‌شده، یا علاءالدین امیدوار بوده که جانشین پدر خود شود و با وجود شمس این کار امکان‌پذیر نبوده است. گلپینارلی بر اساس نسخه‌های خطی مقالات نظر بر این دارد که شمس علاءالدین را تهدید کرده بود (*گل*، ۱-۱۴۰)، که احتمال آن بسیار است چون علاءالدین هرگز حضور شمس را نپذیرفت. گروهی از مریدان مولانا اتهاماتی را شایع می‌کردند به این مضمون که شمس علاءالدین را در چشم پدر خوار کرده و در خانه‌اش قدر او را شکسته است. این وضع را از مولانا پنهان می‌داشتند، اما شمس ضمن گفتگو با سلطان ولد هشدار داده بود که این بار «چنان غیبت خواهم کرد که اثر مرا هیچ آفریده نیابد.» (سپه، ۱۳۴؛ *سوا*، ۵۲).

پس از آن دیری نپایید که شمس ناپدید گشت، یک روز صبح مولانا جلال‌الدین به مدرسه آمد و خانه را از شمس خالی یافت؛ دوید و سلطان ولد را از خواب بیدار کرد، و بانگش زد که «برخیز و طلب شیخت کن.» طی دورهٔ جست‌وجوی شمس که از آن پس آغاز شد، مولانا غزلیات بسیار سرود و همنشینی با همهٔ افرادی را که علیه شمس توطئه کرده بودند، ترک گفت. سرانجام، با همهٔ مریدان مقرب عزم رفتن به دمشق کرد؛ مدتی در آنجا بماند و به جست‌وجوی شمس پرداخت. عاقبت بی‌آنکه به مقصود رسد به قونیه بازگشت (سپه، ۱۳۴).

سلطان ولد حکایت می‌کند که مولانا چند سال بعد بار دوم را هم به دمشق سفر کرد (*سوا*، ۶۱)، ظاهراً این سفر پس از آن صورت گرفت که مولانا صلاح‌الدین زرکوب را خلیفهٔ خود ساخت، و سلطان ولد مدت اقامت مولانا در دمشق را در این سفر «چند سالی و ماهها» ذکر می‌کند (*فب*، ۸۷). نخستین سفر مولانا به دمشق در جست‌وجوی

شمس، بنابراین باید هنگامی در زمان غیبت او بین ماههای پاییز یا زمستان سال ۶۴۵ و بهار سال ۶۴۷ (اواخر سال ۱۲۴۷ یا اوایل سال ۱۲۴۸، و بهار ۱۲۴۹ م) اتفاق افتاده باشد؛ از آنجا که افلاکی می‌گوید مولانا ده‌سال با صلاح‌الدین به‌سر آورد، و صلاح‌الدین در سال ۶۵۶ / ۱۲۵۸ از دنیا رفت و با آنکه گلپینارلی درست می‌گوید که آخرین سفر مولانا به جست‌وجوی شمس پس از آن واقع شد که وی صلاح‌الدین را به جانشینی خود برگزید و مرآت روحانی خود ساخت، می‌توانیم حدس بزنیم که مولانا حدود سالهای ۸-۶۴۷ / ۱۲۵۰، سه سال پس از ناپدید شدن شمس، دیگر از جست‌وجوی شمس دست برداشت.

پس از آنکه در این سفر دوم هیچ نشانی از شمس به دست نیامد، مولانا سرانجام به نوعی آرامش دست یافت. سلطان ولد برای ما حکایت می‌کند (*سوا*، ۶۱) که:

گفت: «چون من ویَم چه می‌جویم عین اویَم، کنون ز خود گویم؟
وصف حُسنش که می‌فزودم من خود همان حُسن و لطف بودم من
خویش را بوده‌ام یقین جویان همچو شیره درون خم جوشان»[۲۲۳]

سلطان ولد در ادامه می‌گوید که مولانا ضمن اشاره به حدیثی مشهور از پیمبر (ص)[۲۲۴]، سرانجام نه با شمس که در درون خود به وصال عارفانه رسید:

هرکه دانست خود، خدا دانست هر چه گفتند انبیا، دانست

اکنون زمان آن رسید که مولانا جلال‌الدین تدریس و شعر سرودن را از سر گیرد.

مبهم‌ترین قتل

چنان‌که دیدیم، سلطان ولد و سپهسالار، هر دو، خبر می‌دهند که شمس تهدید کرد که تا ابد از قونیه خواهد رفت و ناپیدا خواهد ماند. هم سلطان ولد، که ولدنامه را هجده سال پس از فوت مولانا سروده، هم سپهسالار، که تقریباً چهل سال پس از درگذشت مولانا زندگی‌نامهٔ او را نوشته، شاهد این وضع نامکتوم بوده‌اند، اما هیچ یک از آنان دربارهٔ کشتن شمس هیچ چیز ننوشته‌اند. مولانا دو بار، در جست‌وجوی شمس به سوریه (شام) رفت، و سفر سوم را هم در نظر داشت؛ بنابراین، به یقین نمی‌توانسته باور کند که شمس را کشته باشند.

با این وصف، شایعهٔ کشتن شمس را، که افلاکی آغاز کرد و در منابع دیگر هم ثبت شده است، ئوندر (Önder)، گلپینارلی و بقیه بر اساس منابع درجهٔ دوم ترکی، مخصوصاً شیمل (نیز الیاس در *OXE*,۷۷) به لباسی محققانه مطرح ساخته‌اند. گلپینارلی (*گل*، ۱۴۶) «شهادتِ» شمس را در روز پنجشنبه، پنجم شعبان ۶۴۵ / پنجم دسامبر ۱۲۴۷، قرار داده، اما در این باره به بحث پرداخته که مولانا جلال‌الدین از این واقعه که شمس کشته شده است تا چند سال پس از آن خبر نیافت (*گل*، ۷-۱۵۴، که بحث سستی است، سُست بر اساس اشارات استعاری و کنایی غزلیات مولانا). بر پایهٔ این نظر، مولانا می‌خواهد که این واقعه پنهان بماند. سلطان ولد و سپهسالار نیز از مولانا پیروی کردند، موضوع را مسکوت گذاشتند، و حتی مدتها پس از آنکه مولانا جلال‌الدین از دنیا رفت، تا پایان عمر خود بر این «واقعه» پردهٔ انکار کشیدند. چه انگیزه‌ای می‌توانستند به احتمال در سر داشته باشند که این خبر را پوشیده بدارند؟

افلاکی در کشتن شمس به علاءالدین، فرزند مولانا (*اف*، ۷۶۶) و سال ۶۴۵ (*اف*، ۶۸۶) اشاره می‌کند. افلاکی در یک جا به صورتی بس باورنکردنی روایت می‌کند که مولانا جلال‌الدین کشته شدن شمس را می‌پذیرد، تسلیم ارادهٔ حق می‌شود (*اف*، ۵-۶۸۴)، و این آیات را می‌خواند: «خداوند هر چه را خواهد به انجام رساند»[۲۲۵] و «خداوند هر حکمی که بخواهد مقرر می‌دارد».[۲۲۶] اما افلاکی (۷۶۶، ۶۸۶) نیز بیان می‌کند که مولانا فرزند خود، علاءالدین، را عاق کرد و پس از آنکه علاءالدین به «تب مُحرقه و علّتی عَجب» در سال ۶۶۰ بمرد «به جنازهٔ او حاضر نشد و بر او نماز نکرد.». با این حال، گزارشهای افلاکی نشان از اختلاف و پریشانی سخن دربارهٔ این قتل دارد، زیرا هیچ کس واقعاً به چشم خود نمی‌بیند که شمس بمیرد. بلکه شمس پس از آنکه زخم برمی‌دارد به نحوی معجزه‌آسا ناپدید می‌شود (*اف*، ۶۸۴)، و بنابراین، افلاکی خبر از غیبت و استتار شمس می‌دهد، و تاریخ آن را «پنجشنبه، سال ۶۴۵» می‌نویسد، که ممکن است با یکی از روزهای بین نهم ماه مه سال ۱۲۴۷، نخستین پنجشنبهٔ آن سال، و بیست و سوم ماه آوریل، سال ۱۲۴۸ مطابق افتد.

گلپینارلی تاریخ «شهادتِ» شمس (۵ شعبان، ۶۴۵ / ۵ دسامبر، ۱۲۴۷) را از خبری می‌گیرد که افلاکی (۲-۶۴۱) نقل می‌کند و ضمن آن می‌گوید که شمس یک هفته پس از مردن کیمیا، در شعبان سال ۶۴۴ «باز به سوی دمشق روانه شد.» گرچه این تاریخ با دسامبر سال ۱۲۴۶ مصادف است، به نظر گلپینارلی (*گل*، ۸-۱۴۷، ش ۱) افلاکی، یا کاتبی که

نسخه‌ای از روی کتاب او نوشته، این سال را اشتباه ثبت کرده‌اند و باید ۶۴۵ باشد برابر با دسامبر سال ۱۲۴۷. بسیار عجیب است که گلپینارلی در بیان صریح افلاکی مبنی بر اینکه شمس در این تاریخ، یک هفته پس از مرگ کیمیا رهسپار دمشق شد (و نمی‌توان آن را خطای کاتب دانست و دور افکند) هیچ اشکالی نمی‌بیند. موحد، نیز، سخن افلاکی را می‌پذیرد و عقیده دارد که شمس دوم‌بار در شعبان سال ۶۴۴ به دمشق سفر کرده و این تاریخ برابر است با یکی از روزهای بین اواسط سال ۱۲۴۶ و اواسط ژانویه ۱۲۴۷ میلادی.

گلپینارلی می‌گوید (*گل*، ۱۴۸) که شاید علاءالدین به سبب مرگ کیمیا، که پنهانی دوستش می‌داشت، شمس را سرزنش کرده باشد؛ البته این نظر بشدت مبتنی بر حدس و گمان است. گلپینارلی (*گل*، ۹–۱۵۸) متمایل است گواهی افلاکی را در این باره که مولانا فرزند خود علاءالدین را عاق گفت و بر جنازهٔ او حاضر نشد دلیل آن بداند که مولانا جلال‌الدین در آن زمان، پانزده سال پس از غیبت شمس، از کشتن او خبر یافت. گرچه، چنان‌که گمان کرده‌اند، مولانا بیتی استغفارآمیز و حاکی از گنهکاری را از مثنوی (*م‌ن*، ۲، ۳۳۵) بر سنگ گور علاءالدین نوشته است،[۲۲۷] اما عقیده داشته که شمس در آن دنیا، علاءالدین را بخشیده است (*اف*، ۵۲۳).[۲۲۸] این داستانها دارای رنگ و بویی نمادین هستند، و به نظر می‌رسد این واقعیت که سلطان ولد مرثیه‌ای در دو رباعی برای برادر خود، علاءالدین سروده است، آنها را از اعتبار بیندازد (مک، ۲۷۶). افزون بر این، علاءالدین را در مکانی شریف در قسمت خانوادگی آرامگاه مولانا در قونیه، نزدیک بهاءالدین و صلاح‌الدین زرکوب به خاک سپردند (*گل*، ۲۲۸؛ یا لااقل، مقبره‌ای برای او بنا کردند).

گذشته از همه چیز، سه تا از نامه‌های برجامانده از مولانا جلال‌الدین (مک، ۲–۷۱؛ ۴–۹۲؛ ۱۴۶) خطاب به علاءالدین است و مولانا در این نامه‌ها او را «فرزند عزیز»، «قرّةالعیون» (نور دو چشمان)، «افتخار مدرّسین»، «خیرالبنین» (بهترین فرزند)، «محبوب الاوّابین» (محبوب آنان که بارها توبه می‌کنند)، می‌خواند. این نسبت اخیر ظاهراً اشارت به مشکلی خانوادگی دارد؛ زیرا «اوّاب» در قرآن دربارهٔ کافران و شکیبایی پیامبران بنی‌اسراییل، داوود، سلیمان و نوح، در برابر آنان به‌کار رفته است (*قرآن*، سورهٔ ۳۸، آیهٔ ۱۷، ۱۹، ۳۰، ۴۴)؛[۲۲۹] «آنان که بارها توبه می‌کنند از خداوند آمرزش بینند» (*قرآن*، سورهٔ ۱۷، آیهٔ ۲۵).[۲۳۰] این نامه‌ها با نهایت قوّت به علاءالدین اصرار می‌کند که سوی خانه و کاشانهٔ خود بازآید، چون ظاهراً برای واکنش نشان دادن به اتهاماتی که بر او بسته بودند به خواستهٔ

خود خانه را ترک گفته بود. چنین می‌نماید که مولانا جلال‌الدین با دو نفر از مقامات دولتی نیز دربارهٔ علاءالدین صحبت کرده، او را به محبّت و دعا و عنایت خویش دلگرم ساخته و به نظر می‌رسد که از غیبت علاءالدین نگرانی بسیار داشته است. ظاهراً، اعتماد در روابط آنان از بین رفته، و علاءالدین واقعاً در دسیسه بر ضد شمس به احتمال قوی دست داشته، یا لااقل بار اتهام عملی را علیه شمس بر دوش می‌کشیده است.

اما چه نوع دسیسه‌ای؟ سپهسالار بسیار روشن بیان می‌دارد که علاءالدین دسیسه چید تا شمس را مجبور کند از قونیه برود، و چنین رفتاری که خلاف خواست پدرش بود به یقین دلیل کافی برای جدایی کردن است. با این حال، اگر مولانا جلال‌الدین برای کشتن شمس به فرزند خود سوءظنّ داشت، بعید به نظر می‌رسد که او را ببخشد، و از او بخواهد که به خانه بازگردد، یا سلطان ولد برای او مرثیه بسراید. گلپینارلی (گل، ۱۵۹) می‌پذیرد که این نامه‌ها سخن از تمایل مولانا به بخشیدن علاءالدین می‌گوید، اگر چنین باشد، می‌توانیم باز هم ادعای افلاکی را معتبر بدانیم که می‌گوید مولانا جلال‌الدین بر جنازهٔ علاءالدین حاضر نشد؟ این نکته که مولانا جلال‌الدین زمانی به تمشیت کارهای پس از خاک‌سپاری گرفتار بوده در نامه‌ای آمده خطاب به قاضی سراج‌الدین، که ظاهراً وظیفهٔ تقسیم ماترک علاءالدین را بر عهده داشته است (مک، ۱۰۱). این نامه صرفاً سخن از مسایل کلی و توجه نظر مولانا جلال‌الدین به نوه‌های یتیم او می‌گوید، و اطلاعات دیگری می‌دهد، اندک. اما، بسیار محتمل‌تر می‌نماید که مولانا فرزند خود را به سبب مخالفت شخصی‌اش با شمس و کوشش او برای بیرون راندن شمس از شهر بخشیده باشد، تا به سبب کشتن او. مسلمانان دورهٔ میانه به هیچ روی کشتن نفس را به چشمی کمتر از آنچه ما امروز نگاه می‌کنیم، نمی‌نگریستند، و نمی‌توانیم بپذیریم که مولانا جلال‌الدین و علما یا قضات شرع همگی به سبب مِهر و دوستی چشم بر قتلی بپوشند که با قصد قبلی صورت گرفته باشد.[٦]

نه سلاح، نه جسد، نه قتل

پس، بهتر است به گزارشهایی که افلاکی روایت می‌کند، و اساس اتهام قتل را فراهم می‌آورد، دقیق‌تر بنگریم. ابتدا باید توجه کرد که افلاکی دو روایت متناقض را نقل می‌کند. در روایت نخست، شمس و مولانا تنها نشسته‌اند و شخصی از بیرون آهسته اشارت می‌کند که شمس بیرون آید. شمس برمی‌خیزد و به مولانا می‌گوید: «به کشتنم می‌خواهند.» از خانه بیرون می‌رود و هفت نفر از مریدان مولانا دست‌یکی کرده او را به کارد می‌زنند. شمس چنان نعره

می‌کشد که آن جماعت بی‌هوش می‌افتند و چون به خود می‌آیند جز چند قطره خون هیچ نشانی از شمس نمی‌بینند (*اف*، ۶۸۴). افلاکی این واقعه را به استناد «اصحّ روایت» یعنی روایت سلطان ولد، بازمی‌گوید (*اف*، ۶۸۳)، اما، قبلاً دیدیم که سلطان ولد در گزارش منظوم خود از زندگی مولانا، نه از این حکایت یاد می‌کند و نه از کشته شدن شمس سخن می‌گوید. بنابراین، افلاکی یا مطلبی را نقل می‌کند که سلطان ولد زبانی به او گفته - و در این صورت شگفت است که سلطان ولد داستانی آمیخته به افسانه و کرامتِ آشکار، چون این را، مغایر با حکایتی که در ابتدانامه خود روایت و منتشر کرده است، برای افلاکی تعریف کند - یا افلاکی این اطلاعات را از دهان دیگران شنیده و خبر نادرست به او داده‌اند یا فریب منبع نقل‌قول خود را خورده است. من این توضیح اخیر را بسیار پذیرفتنی‌تر می‌دانم. به‌راستی، وقتی افلاکی این سناریو را دوباره نقل می‌کند که شمس را حمله‌گران زخمی کردند، پی می‌برد که نمی‌شود قتلی اتفاق افتد و جسدی باقی نماند؛ بنابراین به استناد اقوالی مشکوک برای ما توضیح می‌دهد که «بعضی اصحاب متّفقند که» شمس پس از زخم خوردن ناپدید شد (*اف*، ۷۰۰). جامی نیز که در سالهای ۸۸۱ تا ۸۸۳ نفحات‌الانس را نوشته این داستان را در آنجا باز آورده است (*جنا*، ۶۴۷).

افلاکی در اینجا (*اف*، ۷۰۰) توضیح می‌دهد که «بعضی اصحاب متّفق‌اند» که شمس در میان دسیسه‌گرانی که او را زخم زدند، ناپیدا شد؛ «بعضی روایت کرده‌اند» که شمس در کنار مولانای بزرگ، بهاءالدین، مدفون است. این سخن بی‌خبری کامل مأخذ یا مآخذ افلاکی را نشان می‌دهد، زیرا هر شاهد موثقی که رویدادهای آشکار زمان شمس را به چشم دیده کاملاً آگاه بوده است که چه کسی را در کنار بهاءالدین، پدر مولانا جلال‌الدین، به خاک سپرده‌اند. گلپینارلی (*گل*، ۱۴۵) که نوشته‌های سنگ قبرهای کنار مدفن بهاءالدین پدر مولانا را در آرامگاه مولوی در قونیه خوانده، خبر می‌دهد که صلاح‌الدین زرکوب در سمت چپ بهاءالدین مدفون است. مرقد جانب راست لوحه ندارد، اما بنا بر روایات متعلق به سپهسالار است. صندوق متصل به آن به علاءالدین، فرزند مولانا، تعلّق دارد. صندوق مجاور آن متعلق به فردی است موسوم به امیر شمس‌الدین یحیی بن محمدشاه، که در تاریخ هفتم ربیع‌الاول سال ۶۹۲ / ماه مارس، ۱۲۹۳، «تقریباً بیست سال بعد از وفات مولانا درگذشته است.» این امیر شمس‌الدین یحیی ظاهراً فرزند زن دوم مولانا جلال‌الدین، کرّاخاتون، از شوهر قبلی او، و بنابراین پسرخواندهٔ مولانا و برادر دو تن از فرزندان مولانا از جانب مادر است (*گل*، ۷-۱۴۵، ش ۲).

اشتباه شدن امیر شمس‌الدین، درگذشته به سال ۶۹۲، با شمس‌الدین تبریزی مشهور، درویشی که به سال ۶۴۵ ناپدید شد، نشان می‌دهد که شایعات وافسانه‌های رایج در میان مولویان آن هم یک نسل پس از فوت مولانا جلال‌الدین چه اندازه از اعتماد و آگاهی دور بوده است. افلاکی، که کم اتفاق می‌افتد در ارزیابی اعتبار و صحت حکایاتی که نقل می‌کند،از خود نکته‌سنجی و تیزبینی نشان دهد، طبق معمول، از داوری ضمنی دربارهٔ این گزارش خودداری می‌کند. این امیر شمس‌الدین حدود یک نسل پیش از آنکه افلاکی مناقب‌العارفین خود را بنویسد، از دنیا رفت، و آدمی گمان می‌کند که افلاکی شاید بهتر خبر دارد، یا شاید آن سنگ قبر را خوانده باشد و این گزارش را تکذیب کند. احتمال دارد که افلاکی نمی‌خواهد با غلط خواندن این نظر کسانی را که مآخذ او بوده‌اند و این مطلب را به او خبر داده‌اند، از خود برنجاند؛ یا افلاکی خود قادر نبوده است که از مطالب این سنگ قبر سر دربیاورد. محتمل‌تر آنکه، افلاکی مناقب‌نامه‌نویس است و واقعاً به تحقیق دربارهٔ واقعی بودن یا افسانه بودن خبر علاقه ندارد.

افلاکی، با آنکه این خبر را به صراحت تکذیب نمی‌کند، ظاهراً خبر دیگر را تأیید می‌کند که از پیرش، اولوعارف چلبی، به او رسیده است. اولوعارف چلبی از مادر خود، فاطمه خاتون،[۲۳۱] همسر سلطان ولد، می‌شنود که شمس را پس از آنکه کشتند به چاه افکندند. شبی شمس به خواب سلطان ولد می‌آید و به او می‌گوید: «من فلان جای خفته‌ام.» سلطان ولد «نیم‌شب یاران محرم را جمع کرده، وجود مبارک او را بیرون» می‌آورند، به گلاب می‌شویند و به مُشک معطّر می‌کنند، و «در مدرسهٔ مولانا در پهلوی بانی مدرسه، امیر بدرالدین گهرتاش» به خاک می‌سپارند. در این گزارش مشخص نشده که سلطان ولد چه زمانی این خواب را دیده، اما خود باید به این نتیجه برسیم که به زمان قتل فرضی شمس نسبتاً نزدیک بوده است. افلاکی در پایان این گزارش به ما می‌سپرد که این رازی است «که هر کسی را بر آن وقوف نیست» (اف، ۷۰۱-۷۰۰)، که نشان می‌دهد خودش آن را باور دارد.

با آنکه فاطمه خاتون - همسر سلطان ولد و مادر اولوعارف چلبی - احتمالاً به هنگام ناپدید شدن شمس در قونیه حاضر بوده، هنگامی که این گزارش را بر اولوعارف چلبی، متولد ۶۷۰، حکایت می‌کرده، دست‌کم سی‌سال از آن واقعه می‌گذشته است. همچنین ممکن است از خود بپرسیم که چرا سلطان ولد چنین چیزی را در ابتدانامهٔ خود نمی‌گوید. چرا این حکایت شفاهی دربارهٔ خوابی که می‌گویند سلطان ولد دیده و کاری که می‌گویند بر عهده گرفته - خاکسپاری درست شمس - نه از زبان خود سلطان ولد، بلکه از زبان

همسرش نقل شده است؟ سپهسالار هیچ از این خواب یاد نمی‌کند. در زمانی که افلاکی شرح این خواب را بر کاغذ می‌نگاشته، فاطمه خاتون و اولوعارف ظاهراً، چنان‌که از عبارت دعایی «رضی‌الله عَنْهُمَا، خدا از آن دو خشنود باد» پیداست، در قید حیات نبوده‌اند. این نکته صورت مکتوب آن حکایت را در زمانی پس از سال ۷۱۹، بیش از هفتاد سال پس از ناپدید شدن شمس، قرار می‌دهد.

با در نظر گرفتن میل افلاکی به کرامت‌پردازی و مبالغه‌گویی، و با در نظر گرفتن زمان درازی که تا نقل این حکایت گذشته، گروه داوران شاید آن را سندی تحریف‌شده بخوانند، فاقد اعتبار بشمارند و مسموع ندانند. افزون‌تر آنکه، خود این گزارش دارای تناقض درونی است. دو تا از تواریخ سلجوقی این دوره، سلجوق‌نامه ابن بی‌بی (اتمام تألیف آغاز سال ۶۸۰) و مسامرة‌الاخبار تألیف کریم‌الدین آق‌سرایی (نگاشته سال ۷۲۰)، بیان می‌کنند که امیر بدرالدین گوهر (گهر) تاش در سال یا پس از سال ۶۶۰، حدود ۱۵ سال پس از ناپدید شدن شمس، به قتل رسید (*اخبار*، ۲۹۹؛ *موحد*، ۲۰۱-۲۰۰؛ *گل*، ۱۴۴). بنابراین، امکان ندارد که شمس را در کنار گوهرتاش دفن کرده باشند و چهارچوب تمامی این داستان از هم می‌ریزد. این حکایت چه در روایت افلاکی تحریف شده باشد و چه در ذهن اولوعارف، احتمال نمی‌رود زودتر از زمانی پس از سال ۶۶۰، دست‌کم حدود پانزده سال پس از ناپیدا شدن شمس، به وجود آمده باشد. محتمل‌تر آنکه، ما به شایعه‌ای بی‌اساس پرداخته‌ایم که تاریخ آن مربوط به دورهٔ پس از فوت سلطان ولد است، و این شایعه که شمس به قتل رسیده برای تقویت و تحکیم مقامی ساخته شده است که برخی از مولویان (و از آن جمله اولوعارف، پیر افلاکی) داشته‌اند.

البته، هرکس عزم را جزم کرده باشد که این حکایت را معتبر بداند شاید به تفسیری بپردازد که تا حدی تحریف‌آور است - شاید مریدان مولانا جلال‌الدین استخوانهای شمس را از چاهی که حدود پانزده سال پیش گمان می‌رفته شمس را در آن فرو انداخته‌اند، پیدا کرده و آنگاه آنها را در کنار بدرالدین گوهرتاش به گور فرو ریخته باشند. گلپینارلی، با آنکه قبول می‌کند که افلاکی در نقل بیشترینهٔ گزارشهایش به خطا رفته (*گل*، ۱۴۴) واقعیت داستان فاطمه خاتون را به صورتی که اولوعارف بر افلاکی بازگفته است می‌پذیرد (*گل*، ۱۴۲). اما گلپینارلی، در تفسیر خود از این قضیّه تا اندازه‌ای راهی مستدل‌تر را در پیش می‌گیرد (*گل*، ۹-۱۴۳). گلپینارلی قبول می‌کند که حکایت افلاکی ترتیب زمانی را وارونه کرده - بدرالدین را در کنار شمس‌الدین به خاک سپردند نه برخلاف آن.

از آنجا که کتابهای تاریخ برای ما حکایت می‌کنند که گوهرتاش را همراه گروهی ازطرفداران عزّالدّین کیکاووس ثانی دستگیر کردند و از قونیه به استانبول فرستادند و در آنجا همه را کشتند، باید بر این گمان رویم که جسد گوهرتاش را از استانبول برای تدفین به قونیه بازآوردند (*گل*، ۱۴۴) زیرا افلاکی گور او را در «مدرسهٔ مولانا» قرار می‌دهد. مدرسهٔ مولانا به یقین برای مولویان روزگار افلاکی محلّی آشنا بوده، و آنان ظاهراً بر این عقیده بودند یا می‌دانستند که گوهرتاش در آنجا به خاک آرمیده است. نمی‌توان تردید کرد که گوهرتاش فرد مهمی بود و مریدان مولانا او را می‌شناخته‌اند. افلاکی و سپهسالار از او یاد می‌کنند؛ سلطان ولد در قصیده‌ای برای ما حکایت می‌کند که گوهرتاش روستایی به نام «قرا ارسلان» را وقف مولویان کرده بود (*گلم*،۵۲؛*گل*، ۱۴۴)؛ و دو نامه از مکتوبات مولانا ظاهراً خطاب به اوست (مک، ۲۳۸، ۲۴۱). گوهرتاش را باید در یک جایی به خاک سپرده باشند.

معمولاً کسی این سؤال را مطرح نکرده که «کی در گور گوهرتاش در خاک است؟» اما محمد ئوندر، مدیر موزهٔ مولانا در قونیه، واقعاً این سؤال را پیش آورده است (برای دیدن نمونه‌هایی از سندشناسی و مدرک‌دانی مجادله‌آمیز و بی‌مأخذ این ترک میهن‌پرست، بن: فصل ۱۴، صب). هنگامی که زاویهٔ معروف به «زیارتگاه شمس» (تربت شمس، مقام شمس) واقع در قونیه، در دست مرمّت بود، ئوندر گلپینارلی را به این زیارتگاه فراخواند. ئوندر دریچه‌ای چوبی را پیدا می‌کند که چند پلّه بالاتر از بنای اصلی قرار دارد. این دریچه به پلکانی سنگی منتهی می‌شود و ئوندر، در ته پلکان، سردابی کوچک می‌یابد که تنها یک صندوق گچ‌اندود در طرف چپ، کنار دیوار، درست زیر صندوق چوبی تزئینی طبقهٔ بالایی قرار دارد.

با آنکه هیچ نوشته‌ای روی این صندوق پنهان‌شده وجود ندارد، ئوندر گلپینارلی را با خود همزبان می‌کند که این صندوق حتماً مقبرهٔ شمس است. در امتداد این زیارتگاه که از قدیم با نام شمس‌الدین همراه بوده چاهی است که از قرار معلوم در عصر سلاجقه حفر شده است. ئوندر مدعی است که جایی نزدیک این مکان سنگ‌نوشته‌ای از مدرسهٔ گوهرتاش را یافته است. البته، این تخته‌سنگ را بعدها برای بازسازی مناره به‌کار برده‌اند و بنابراین احتمال نمی‌رود که از اصل ارتباطی با این مکان داشته باشد. اما مطلبی که بسیار بیشتر اسباب تشویش خاطر می‌شود این است که تنها یک صندوق در سرداب آن آرامگاه موجود است. گلپینارلی موافق نظر ئوندر می‌پذیرد که این گور متعلق به شمس است، و بنابراین، گوهرتاش را بی‌گور می‌گذارند (*گل*، ۳-۱۴۲).

طبیعتاً، ممکن است که ما هم به یکی از چند نتیجهٔ زیر برسیم: (الف) این گور متعلق به گوهرتاش است و افلاکی اشتباه می‌کند که می‌گوید شمس را در کنار گوهرتاش دفن کردند؛ (ب) اینجا آن مکانی نیست که در حکایت افلاکی از آن یاد شده - شمس و گوهرتاش در کنار یکدیگر در محل نامعلوم دیگری مدفونند؛ یا (ج) گزارش افلاکی سراسر از آغاز تا پایان بی‌اساس است. با این وصف، شیمل نتیجه‌گیریهای گلپینارلی و ئوندر را تصدیق می‌کند و این مطلب را پیروزمندانه چنین خاتمه می‌دهد که «حقیقت سخن افلاکی مسلّم گشته است» (شکوه، ۴۱). شیمل حتی داستانی خیالی هم از این جنایت بیان می‌کند. پروفسور میکاییل بایرام استاد دانشگاه سلجوق قونیه نیز بر همین عقیده است، حتی می‌گوید که استخوانهای شمس را هم یافته‌اند (گفت‌وگوی شخصی با مؤلف در قونیه، ۱۵ ماه مه، ۱۹۹۹).

اما، به واقع، هیچ نشانهٔ ظاهری از کشتن شمس در دست نیست. هیچ سخن صریحی از مولانا جلال‌الدین، از سلطان ولد یا از سپهسالار -که نزدیک‌ترین منابع به آن حادثه بوده‌اند- این نظریهٔ قتل را تأیید نمی‌کند. بعید به نظر می‌رسد که هفت خیانتکار دسیسه‌گر توانسته باشند توطئهٔ کشتن فردی مشهور را بچینند و آن را تا زمانی دراز از مولانا پنهان دارند. آیا سلطان ولد، که ظاهراً به شمس ارادت می‌ورزید و حتی او را به چشم پیر خود می‌نگریست، «یاران محرم» را از خواب بیدار می‌کند و جسد شمس را نیمِ‌شب به خاک می‌سپارد تا بر قتل مردی سرپوش بگذارد که دوستش می‌داشته است؟ آیا مردمی که نزدیک مدرسه مولانا زندگی می‌کردند، از صدای چاه‌کندن و گچ‌اندود کردن در آن نیمِ‌شب، اگر به هراس هم نیفتاده باشند، آن را کمی عجیب ندیده‌اند، و نیامده‌اند ببینند چه اتفاقی افتاده است؟ آیا سلطان ولد پدر خود را به رنج می‌اندازد تا دست‌کم دوبار به سوریه (شام) در جست‌وجوی مردی سفر کند که مرده است؟ چگونه ممکن است که آن «یاران محرم» سالهای سال که مولانا در پی شمس می‌گشت، مهر سکوت بر لب زده باشند (موحد، ۲۰۲)؟ مولانا تا چه مدت از واقعیت امر بی‌خبر ماند؟ اگر این خبر را تا پایان عمرش از او پنهان داشتند، چگونه می‌شود که خلیفه‌هایش، صلاح‌الدین زرکوب و حسام‌الدین چلبی، هرگز به زیارت قبر شمس نروند، حال آنکه، حسام‌الدین در زنده بودن مولانا، هرروز، به زیارت مقبرهٔ بهاءالدین و صلاح‌الدین می‌رفت (*اف*، ۷۶۵)؟

تشریح افسانهٔ قتل

پس از افلاکی، شایعهٔ کشتن شمس را ابن ابی‌الوفا (۶۹۶-۷۷۵) هم در جواهرالمُضیئه (منقول

در فب، ۷۸) آورده است:

عُدِمَ التبریزیُ وَ لَمْ یُعْرَفْ لَهُ موضعٌ. فیقالُ اِنّ حاشیةَ مولانا جلال‌الدّین قَصَدُوهُ وَ آغْتالُوهُ، والله اعلمْ.

یعنی که: «شمس تبریزی ناپدید شد و مکانش معلوم نشد. می‌گویند که اطرافیان مولانا جلال‌الدین قصد جانش کردند و او را از پای درآوردند، اما خدا از همه آگاه‌تر است.» ابن ابی‌الوفا، به وضوح، این عبارت را که «شمس ناپدید شد و مکانش معلوم نشد» ترجیح می‌نهد. همان‌گونه که موحد اشاره می‌کند ابن ابی‌الوفا «تردید» خود را نسبت به گمان کشتن شمس با کلمهٔ «یقال» بیان می‌کند و جملهٔ «الله اعلم» در پایان «حاکی از بی‌اعتمادی مؤلف به صحّت آن است» (موحد، ۱۹۹). موحد (*همان‌جا*)، که این منبع را از طریق فروزانفر می‌شناسد می‌پذیرد که روایت ابن ابی‌الوفا از نظر زمان بر روایت افلاکی مقدم است. گرچه افلاکی تألیف کتاب مناقب خود را پیش از سال ۷۵۴ به اتمام نرساند، آن را در سال ۷۱۸ آغاز کرده بود. چنان‌که دیدیم، روایت افلاکی از کشتن شمس ظاهراً مربوط است به بعد از سال ۷۲۰، بلکه به طور مسلّم به قبل از سال ۷۵۴ و شاید دهها سال پیش از آن. اما ابن ابی‌الوفا، احتمالاً جواهرالمضیئه خود، این دایرةالمعارف قاضیان حنفی، را در میانسالی، پس از اتمام تحصیلات و کسب منصبی و مقامی از آن خود در عهدهٔ نوشتن گرفته است. بنابراین، می‌توانیم تخمین بزنیم که تا زمانی در سالهای دههٔ ۷۴۰، یا حتی بسی پس از آن، اقدام به نوشتن نکرده، احتمالاً در سالهای دههٔ ۷۶۰ یا حتی در اوایل دههٔ ۷۷۰ به گردآوری اطلاعات ادامه می‌داده است. بنابراین، محتمل است که گزارش ابی‌الوفا – «می‌گویند که اطرافیان مولانا قصد جانش کردند» – مأخوذ از کسی جز افلاکی نباشد، و حکایت از تأیید جداگانهٔ این خبر ندارد.

همان‌گونه که گفتیم، نفحات‌الانس جامی، که بین سالهای ۸۸۱ تا ۸۸۳ تألیف یافته، حکایت افلاکی را دربارهٔ دسیسه علیه شمس، کارد راندن، و بی‌هوش افتادنِ دسیسه‌گران، ناپدید شدن جسد و چند قطره خون شمس، بازنوشته است. جامی، به پیروی از افلاکی، دربارهٔ محلّ قرار گرفتن گور شمس گزارشهای متناقض می‌دهد (*جنا*، ۴۶۷).

دولتشاه سمرقندی، که تألیف تذکرةالشعرای خود را در سال ۸۹۲ به اتمام رسانده، می‌نویسد «بعضی گویند که چون مولانا... ترک درس و افاده نموده، مردم قونیه... به شیخ شمس‌الدین دشمن گشتند... تا فرزندی از فرزندان مولانا را بر آن داشتند تا دیواری بر

شمس انداخت و او را هلاک ساخت.» اما دولتشاه در ادامه سخن یادآور می‌شود که این قول را از درویشان و مسافران شنیده و در هیچ کتاب معتبری ندیده است و «اعتماد را نشاید» (*دولت*، ۲۲۲). دولتشاه به مناقب افلاکی یا به رساله سپهسالار اشاره مستقیم نمی‌کند، اما گزارش جامی را دربارهٔ کشتن شمس از نفحات‌الانس بازمی‌گوید. با این حال، نقل‌قول دولتشاه از گزارش جامی به راستی حکایت از موافقت او با این گزارش ندارد؛ دولتشاه بحث خود دربارهٔ شمس را با سخنی به پایان می‌برد که حاکی از تردید مسلّم است: «در فوت آن سلطان عارفان اختلاف است؛ العلم عندالله تعالیٰ» (*دولت*، ۲۲۲).

زمانی بین سالهای ۸۸۶ و ۹۰۶، اوزون فردوسی دراز (هکذا) داستانهای رایج در میان پیروان و دراویش بکتاشیه را دربارهٔ کرامات حاجی بکتاش ولی، مؤسس این طریقت جمع‌آوری کرد. بنا بر یکی از گزارشهایی که در این مناقب‌نامه، موسوم به ولایت‌نامه (تصحیح ع. گلپینارلی، استانبول، ۱۹۵۸) آمده، آن که شمس را کشته سلطان ولد بوده است، چون دیگر نمی‌توانسته تاب آورد که از پدرش بدان سبب بدگویی کنند که خود با همسر و دخترانش به اصرار شمس، در مجلس سَماع شرکت می‌کنند. سلطان ولد (که به صورت ولید نوشته شده) سر شمس را می‌بُرد، اما بدن شمس به سماع برمی‌خیزد و با سر بریدهٔ خود، دو به دو، سَماع‌کنان راه تبریز در پیش می‌گیرند. مولانا در پی شمس روان می‌شود و او را در تبریز بر بالای مناره‌ای سبز در محلهٔ «خاموش» در حال سماع می‌یابد (مولانا در بسیاری از غزلهایش با دعوت به خاموشی (سکوت) به اندوه خود پایان می‌بخشد). مولانا بر مناره می‌رود، چون به بالای مناره می‌رسد، شمس را بر پایین مناره می‌بیند. به پایین بازمی‌گردد، و شمس را بر بالای مناره می‌بیند. مولانا هفت بار به همین صورت در پی شمس از مناره بالا می‌رود و پایین می‌آید، تا آنکه، سرانجام، از نومیدی به خشم می‌آید و خود را از مناره به زیر می‌افکند. شمس او را بین آسمان و زمین روی هوا می‌گیرد و به او می‌گوید: «مرا اینجا دفن کن و خود پیش حاجی بکتاش رو.». مولانا جلال‌الدین شمس را به خاک می‌سپارد و چهل روز در آتش‌خانه (مطبخ) حاجی بکتاش می‌ماند، تا آنکه حاجی بکتاش به مولانا اجازه می‌دهد به قونیه بازگردد (*گل*، ۹-۱۶۸).

روشن است که مقصود از این داستان بیان واقعه‌های مربوط به شمس نیست، بلکه منظور اصلی آن است که شمس را عضو طریقت حاجی بکتاش سازد. در این روایت، شمس را حاجی بکتاش نزد مولانا جلال‌الدین می‌فرستد تا تقاضای مولانا را به داشتن پیر (مرشد روحانی) برآورد. آنگاه، در پایان، پس از آنکه شمس دیگر در میان نیست، مولانا هم در

سلک مریدان حاجی بکتاش قرار می‌گیرد، و به این ترتیب برتری نیروهای معنوی حاجی بکتاش و پیروانش را تصدیق می‌کند. قسمت اعظم این افسانه را می‌توان خیالی دانست و نشنیده گرفت، اما نکتهٔ جالب توجهش این است که شمس به تبریز بازمی‌گردد تا در آنجا مدفون شود (بن: مطلب بعدی).

خلاصهٔ همهٔ این حرفها آن است که، شمس خود تهدید به غیبت می‌کند بی آنکه نشانه‌ای در مقالات او باشد؛ پیش از این هم کرده بود. مولانا از کشتن شمس نامی به میان نمی‌آورد، و با آنکه ظاهراً تا اندازه‌ای با فرزند خود، علاءالدین، بیگانگی می‌کند، باز هم در پی ادامهٔ رابطه با اوست. نه سلطان ولد در زندگی‌نامهٔ خانوادگی خود، متعلق به سال ۶۹۰، از کشتن شمس یاد می‌کند و نه سپهسالار، که حدود سال ۷۲۰ یا پیش از آن رساله را نوشت. افلاکی، زمانی بین سالهای ۷۲۰ و ۷۵۴، روایتهای متناقضی از پایان کار شمس می‌گوید؛ در یک روایت، شمس ناپیدا می‌شود و در روایت دیگر به قتل می‌رسد و جسدش را درون چاه می‌اندازند، تا سلطان ولد که شمس به خوابش آمده، آن را پیدا کند. این گزارش بین مولویان بر زبان می‌گشته و زمانی بین سالهای ۷۲۰ و ۷۵۴، افلاکی آن را بر کاغذ آورده، اما سلطان ولد هرگز در نوشته‌های خود از آن سخن نگفته است. بعدها، در اواسط قرن هفتم، ابن ابی‌الوفا، به نحوی تردیدآمیز عباراتی را بازمی‌گوید که ظاهراً خلاصه‌ای است از گزارش افلاکی دربارهٔ کشتن و پنهان داشتن. حدود صد سال بعد، جامی ظاهراً داستان کشتن شمس و همدستی علاءالدین، فرزند مولانا، را معتبر می‌شمارد. دولتشاه نیز این شایعه و یکی دیگر را بازمی‌گوید، اما تا اندازه‌ای مردد به نظر می‌رسد. اینها گزارشهایی هستند کمابیش تحقیقی که بیشتر بر اساس مطالب زندگی‌نامه‌ها و مناقب‌نامه‌ها جمع‌آوری شده است. روایتهای عارفانه، که با این دقت و موشکافی بررسی نشده است، سلطان ولد را به جدا کردن سر شمس می‌گمارد، شمس، بی‌تشویش، آن را برمی‌دارد و سر سوی تبریز می‌نهد.

در روزگار ما، برخی از دانشمندان، مخصوصاً گلپینارلی، بر این عقیده‌اند که علاءالدین، فرزند مولانا جلال‌الدین، مسئول تدارک قتل، و سلطان ولد، گرچه از شمار دسیسه‌گران نبوده، در پنهان داشتن آن دست داشته؛ اما شایعهٔ این قتل دیر درمی‌گیرد، به صورت شفاهی منتشر می‌شود، و به ظنّ قریب به یقین بی‌اساس است.

مولانا در جست‌وجوی شمس

چنین به نظر می‌رسد که برخی از غزلهای دیوان شمس اندکی پس از رفتن شمس سروده شده،

و تأیید می‌کند که مولانا گمان می‌کرده شمس به سوریه (شام) یا تبریز رفته است (د، ۶۷۷):

عجب آن دلبر زیبا کجا شد؟ عجب، آن سرو خوش بالا کجا شد؟
میان ما چو شمعی نور می‌داد کجا شد، ای عجب، بی ما کجا شد؟
دلم چون برگ می‌لرزد همه روز که دلبر نیم‌شب تنها کجا شد؟
برو بر ره، بپرس از رهگذاران که آن همراه جان‌افزا کجا شد؟
برو در باغ، پرس از باغبانان که آن شاخ گل رعنا کجا شد؟
برو بر بام، پرس از پاسبانان که آن سلطان بی‌همتا کجا شد؟
چو دیوانه همی گردم به صحرا که آن آهو در این صحرا کجا شد؟
دو چشم من چو جیحون شد ز گریه که آن گوهر در این دریا کجا شد؟
ز ماه و زهره می‌پرسم همه شب که آن مه‌رو بر این بالا کجا شد؟
چو آنِ ماست، چون با دیگران است؟ چو اینجا نیست او، آنجا کجا شد؟
دل و جانش چو با الله پیوست اگر زین آب و گل شد لا، کجا شد؟
بگو روشن که شمس‌الدین تبریز چو گفت: «اَلشَّمْسُ لایَخفیٰ»، کجا شد؟

غزلی دیگر از دیوان شمس خاطرهٔ خوش مولانا را از جاهای گوناگونی که در دمشق به آنجاها آمدوشد می‌کرد برای ما تعریف می‌کند. این غزل نشان می‌دهد که مولانا در اندیشهٔ سفر سوم دمشق برای جست‌وجوی شمس بوده، اما افلاکی مدعی است که در راه دمشق سروده شده است (د، ۱۴۹۳):

ما عاشق و سرگشته و شیدای دمشقیم جان داده و دلبستهٔ سودای دمشقیم
ز آن صبح سعادت که بتابید از آن سو هر شام و سحر مست سحرهای دمشقیم
بر بابِ بَریدیم که از یار بُریدیم ز آن جامع عشاق به خضرای دمشقیم
از چشمه بونواس مگر آب نخوردی؟ ما عاشق آن ساعد سقّای دمشقیم
بر مصحف عثمان بنهم دست به سوگند کز لولوی آن دلبر، لالای دمشقیم
از بابِ فرج دوری و از باب فرادیس کی داند کاندر چه تماشای دمشقیم؟
بر رَبْوَه برآییم چو در مهدِ مسیحیم چون راهب سرمست ز حمرای دمشقیم
در نَیْرَب شاهانه بدیدیم درختی در سایهٔ آن شَسته و دروای دمشقیم
اخضر شده میدان و بغلطیم چو گویی از زلف چو چوگان که به صحرای دمشقیم
کی بی‌مزه مانیم چو در مزّه درآییم؟ دروازهٔ شرقیّ شُوَیدای دمشقیم

اندر جبل صالح کانی است ز گوهر	**ز آن گوهر، ما غرقهٔ دریای دمشقیم**
چون جنّتِ دنیاست دمشق از پی دیدار	**ما منتظر رؤیت حُسنای دمشقیم**
از روم بتازیم سوم بار سوی شام	**کز طُرّهٔ چون شام، مُطَرّای دمشقیم**
مخدومی شمس‌الحق تبریز گر آنجاست	**مولای دمشقیم و چه مولای دمشقیم!**

در این غزل می‌بینیم مولانا از «باب بَرید» که بر جانب غربی دیوار قدیمی شهر دمشق قرار داشته و از «بابِ فَرادیس» (فردوسها، که اشارت به باغهای مجاور است) واقع بر جانب شمالی باروی آن شهر، و در بیرون آن گورستانی بوده است که از این رو مفهوم کنایی شعر را از داغ فراق معشوق (که می‌گوید «از یار بریدم») تشدید می‌کند، به صراحت نام می‌برد. «بابِ فرج» درست بر جانب شرقی ناحیه جدید صالحیه واقع بوده که در حدود دوکیلومتری شمال باروی شهر دمشق بر کنار نهر یزید پای کوه قاسیون بنا شده بود. صالحیه را مهاجرانی به وجود آوردند که در اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم هجری به دمشق آمدند. در آنجا به سال ۹-۵۹۸ / ۱۲۰۲ مسجد آدینه‌ای ساخته شد و منزلگاههای صوفیانه بسیار (به اسمهای گوناگون، رباط، زاویه و خانگاه/ خانقاه) که بسیاری از آنها هنوز برجاست، در آنجا قرار داشت.

کوه قاسیون از جانب شمال‌غربی بر همهٔ شهر دمشق مشرف است و با انبیاء و اولیاء پیوند دارد. مراد از «میدان اخضر» میدانی است واقع در غرب این شهر. رَبْوَه نام روستایی است در سه‌مایلی غرب دمشق، اما در این غزل با «مهد مسیح» پیوند یافته که احتمال می‌رود کلیسای معروف به مریم، «کلیسای مریم»، واقع در مرکز شهر، درست بر جانب شرقی مسجد اموی را به ما نشان دهد. این غزل به نظر می‌رسد که کنایات و اشارات دیگری را نیز دربر دارد: عبارت «صبح سعادت» شاید دارالسعاده،[۲۳۲] عمارت والی یا حاکم، واقع در قسمت جنوبی ارگ شهر دمشق را تداعی کند؛ «حُسْنا» (پریان) شاید به واقع تحریف کاتب باشد به جای «حَسْیا»، که منزلی است در راه دمشق به حمص؛[۲۳۳] «چشمهٔ بونواس» نیز ممکن است از تحریفات کاتب باشد به جای باناس یا بانیاس، که نام رودخانه‌ای یا قناتی بوده جاری در زیرزمین و از جانب شمال‌غربی به دمشق وارد می‌شده است؛ همچنین، «سُوَیْدا» شاید در اصل «شُوَیْکا» نوشته شده است - «شَوَیْکَه»، از نواحی شمال خاوری دمشق. [۷]

در هر صورت، روشن است که مولانا با عنایت به اشعار کهن عربی که در ستایش دمشق

گفته شده، این غزل خود را سروده است. مولانا در بیت آخر اشاره به لقبی دارد که مریدانش به او داده بودند، مولای روم. اما مولانا، چون همهٔ جاهای دمشق، از قبیل کوه رَبْوَه، را که بر آن تعدادی از اولیاء مدفون هستند، یکایک نام می‌برد، و احتمال پیدا کردن شمس را به دمشق در سر دارد و به امید آنکه کمر به خدمتش بندد و گوش به فرمانش نهد در پوست نمی‌گنجد، نشان می‌دهد که در واقع بندهٔ (مولای) دمشق است، اما اگر دائم در دمشق می‌ماند، او را مولای دمشق، خداوندگار دمشق می‌خواندند.

نسیمی از تبریز؟

مولانا در جای دیگر بیان می‌کند که هوای رفتن به تبریز را در سر دارد. همان‌گونه که پیش از این دیدیم، شمس مشتاق بود که مولانا را به تبریز برد، و شاید مولانا شنیده یا گمان برده که شمس به زادگاه خود بازگشته است. مولانا در ابیات زیر، که متعلق به یکی از غزلهای اوست (د، ۸۰۷)، می‌خواهد که سخن از تبریز بشنود، با این حال، تبریز در این ابیات شاید صرفاً کنایت از شمس باشد و واقعاً حکایت از جای اقامت شمس نکند:

لحظه‌ای، قصّه‌کنان! قصّهٔ تبریز کنید — لحظه‌ای قصهٔ آن غمزهٔ خونریز کنید
در فراق لب چون شکّر او تلخ شدیم — زان شکرهای خدایانه شکرریز کنید

اما، چنین به نظر می‌رسد که یک غزل از دیوان شمس بر اساس این گمان سروده شده که خبر شمس از تبریز رسیده است. این غزل مولانا را در نقش یعقوب قرآن و تورات قرار می‌دهد؛ یعقوب پیراهنی را که سالهای دراز آرزویش را داشته می‌یابد و این پیراهن نشان آن است که برخلاف آنچه به یعقوب قبولانیده بودند، یوسف نمرده است. شاید مولانا از شمس نامه‌ای دریافت داشته یا از زبان مسافری که در تبریز با شمس ملاقات کرده سخنی شنیده باشد؛ این غزل (د، ۹۹۷) اشاره بر آن دارد که مولانا چشم‌به‌راه است شمس به قونیه بازآید:

پیرهن یوسف و بو می‌رسد — در پی این هر دو خود او می‌رسد
بوی می لعل بشارت دهد — کز پی من جام و کدو می‌رسد
نفس انا الحقّ تو منصور گشت — نور حقش توی به تو می‌رسد
نیست زیان هیچ ز سنگ آب را — سنگ بلاها به سبو می‌رسد
آب حیات است ورای ضمیر — جوی بکن کآب به جو می‌رسد

آب بزن بر حسد آتشین   باد درین خاک از او می‌رسد
عشق و خرد خانه درون جنگیند   عربده هر لحظه به کو می‌رسد
هرچه دهد عاشق از رخت و بخت   عاقبت آن جمله بدو می‌رسد
گرچه بسی برد ز شوهر عروس   او و جهازش نه به شو می‌رسد؟
مایده‌ای خواستی از آسمان   خیز ز خود دست بشو می‌رسد
مژده ده ای عشق که از شمس دین   از تبریز آیت نو می‌رسد

شب ماتم دل

سراپای این غزل حکایت از آن دارد که مولانا عقیده داشته شمس زنده و سالم در دمشق یا تبریز است. اما گاهی چنین به نظر می‌رسد که مولانا خبر مرگ شمس را شنیده است. موحّد معتقد است که شمس «به اغلب احتمال» در راه سفر به تبریز، «یکی دو ماه پس از ترک قونیه»، در شهر خوی از دنیا رفته است (موحد، ۲۰۵، ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۱۱). احتمالاً مولانا خبر مردن شمس را بلافاصله نشنیده، اما محتمل نمی‌نماید که تا مدتی طولانی پس از شنیدن خبر مرگ او به غزل سرودن برای شمس ادامه داده باشد، زیرا مولانا عقیده داشت که همیشه باید قطبی زنده، ولیّی کامل، که سعادت معنوی نوع بشر قائم به اوست، وجود داشته باشد (من، ۲، ۳۶-۸۱۵). صلاح‌الدین، که در ماه محرّم سال ۶۵۷ از دنیا رفت، تخلّص هفتاد و یک غزل از دیوان شمس را به خود اختصاص داده، و تاریخ سرودن بیشتر آنها مربوط به بعد از دوره‌ای است که مولانا از مردن شمس خبر یافته بود. اما بخش اعظم غزلهایی که دربارهٔ ناپدید شدن شمس است، مربوط به سالهای بین ۶۴۵ و ایّامی است که مولانا غرق در تعالیم و معارف شمس بوده و به سبب دور ماندن از مرشد روحانی خود به نوعی تهذیب دست یافته است. تنها در این زمان است که مولانا صلاح‌الدین را آیینه‌ای می‌سازد تا فیوضات معنوی خود یا شمس را در آن بنگرد.

ما زمان سرودن برخی از غزلهای دیوان شمس را تنها می‌توانیم حدس بزنیم، اما زمان تقریبی تصنیف مثنوی را می‌دانیم. نام صلاح‌الدین یک بار در مثنوی آمده است (من، ۲، ۱۳۲۱)؛[۲۳۴] مولانا چندین سال پس از فوت صلاح‌الدین سرودن مثنوی را آغاز کرد. گرچه اشارت به کلمهٔ شمس را اغلب در مثنوی می‌بینیم، نام شمس‌الدین را تنها چهار بار به صراحت در مثنوی می‌یابیم، که سه بار از آن در دفتر اوّل (من، ۱۲۳، ۱۴۲، ۴۲۷) است. شاید آخرین باری که مولانا از شمس نام می‌برد در دفتر دوم مثنوی باشد، در ابیاتی که زمانی

در سال ۶۲۲ سروده شده و نشان می‌دهد که توجه مولانا در آن زمان بر حسام‌الدین جانشین زندهٔ شمس معطوف بوده است (مث، ۲، ۳-۱۱۲۲).

ما ز عشق شمس دین بی‌ناخنیم ور نه ما این کور را بینا کنیم
هان ضیاءالحق حُسام‌الدین تو زود داروَش کن کوریِ چشمِ حسود

بنابراین، مولانا تا مدتی پس از ناپدید شدن شمس چنان اعتقاد داشت، یا لااقل چنان سخن می‌گفت و رفتار می‌کرد انگار که شمس هنوز زنده است. اما، سرانجام، دریافت که شمس مرده است؛ شمس همان وقتی هم که این دو نفر با هم ملاقات کردند سنش زیاد بود. به هر حال یکی از رباعیهای مولانا ظاهراً حاکی از رسیدن چنین خبری است (د، ر، ۵۳۳):

کی گفت که «آن زندهٔ جاوید بمرد»؟ کی گفت که «آفتاب امّید بمرد»؟
آن دشمن خورشید برآمد بر بام دو چشم ببست، گفت «خورشید بمرد».

غزلی طولانی به مضمون گریه و زاری نیز از قرار معلوم اشارت به خبر مرگ شمس دارد (د، ۲۸۹۳):

قدر غم گر چشم سر بگریستی روز و شبها تا سحر بگریستی
* * *
این اجل کرّست و ناله نشنود ورنه با خون جگر بگریستی
دل ندارد هیچ این جلّاد مرگ ور دلش بودی حجر بگریستی
* * *
شمس تبریزی برفت و کو کسی تا بر آن فخر البشر بگریستی؟
عالم معنی عروسی یافت زو لیک بی او این صور بگریستی

آرامگاه آفتاب

سخن دربارهٔ محلی که بقایای جسد شمس را در دل خاک خود گرفته، از جمله قونیه، خوی و تبریز، مختلف است. افسانه‌های محلی مولتان، در پاکستان، حتی مزار یکی از پیران آنجا را آرامگاه شمس‌الدین تبریزی خوانده، که در حقیقت مزار پیر شمس‌الدین، از داعیان اسماعیلی الموت است.[8] پیش از این دیدیم که چگونه افسانه‌های مربوط به ناپیدا شدن شمس با گذشت زمان از کاهی به کوهی رسید. سپهسالار، که اگر شمس در قونیه مرده بود

باید از آن خبر می‌داشت، از آخرین آرامگاه شمس هیچ نشانی نمی‌دهد، اما مولانا را آخرین بار در جست‌وجوی شمس به دمشق می‌برد. افلاکی گزارشهای متناقضی بیان می‌کند، اما بر اساس مأخذی مشکوک و نامعلوم عقیده دارد که شمس به قونیه در خاک آرمیده است.

میرزا محمدصادق بن محمدصالح آزادانی اصفهانی، مؤلف شاهد صادق، که کتاب خود را حدود سال ۱۰۵۶ در هند نوشته، تاریخ فوت تعداد زیادی از مشاهیر علما را، از اوّل هجرت تا سال ۱۰۴۲ نوشته است (فصل ۷۹، باب ۳؛ منقول در موحّد، ۸-۲۰۷). این مؤلف «درگذشت شمس تبریزی و شاهفور اشهری نیشابوری را در سال ۶۴۵ قید کرده»، و این تاریخ صرفاً نشان از حکایتهایی می‌دهد که در افلاکی دربارهٔ کارد زدن به شمس و ناپیدا شدن او نقل شده است.

فصیح خوافی در مجمل خود، تألیف حدود سال ۸۴۵، خبر مرگ شیخ حسن بلغاری را که در تبریز اتفاق افتاده، نوشته، و ضمن آن بیان کرده که او «خرقه از دست شیخ‌الکامل المکمّل الواصل شیخ شمس‌الدین التبریزی که به خوی مدفون است و مولانای روم تخلّص اشعار خود به نام او کرده، پوشید.»[۹] اما همین مؤلف سال فوت شمس را به همان سال درگذشت خواجه نصیرالدین طوسی و مولانا جلال‌الدین نسبت داده، یعنی سال ۶۷۲، که به یقین غلط است: «وفات شیخ شمس‌الدین التبریزی مدفوناً به خوی که مولانا جلال‌الدین بلخی المعروف به مولانای روم اشعار خود به نام او گفته در سال ۶۷۲ اتفاق افتاد.»[۱۰]

با این وصف، موحّد بخشی را که دربارهٔ مدفون بودن شمس در خوی است، معتبر می‌داند، زیرا در بیرون شهر خوی مقبره و مناره‌ای است معروف به «منار شمس تبریز».

> این مقبره به نام شمس تبریز دست‌کم از اوایل قرن نهم شناخته شده بوده و تا همین اواخر دو مناره داشته و ذکر آن در سفرنامه‌های اروپاییانی هم که به آذربایجان رفته‌اند، آمده است. از این مناره‌ها... یکی به مرور ایام برافتاده و از میان رفته و منار دیگر هنوز بر جای است که به قول دکتر محمد امین ریاحی: "در میان باغهای سرسبز و خرّم و در کنار درختان انبوه، حالت انزوا و غمناکی غریبان و شکستگی و بیماری سالخوردگان را دارد"» [۱۱] (موحد، ۲۰۹).

سنگهای منارهٔ دیگر را، که در این اواخر هنگامی که دکتر امین‌ریاحی آنها را دیده، فرو ریخته بوده، در کار مرمت مسجدی کرده‌اند. امین‌ریاحی تخمین می‌زند که زمان ساختمان این برج به قبل از حملهٔ مغول می‌رسد (منقول در موحّد، ۲۰۹).

دیدیم که ولایت‌نامه، تألیف اوایل قرن دهم، مقبرهٔ شمس را در تبریز قرار می‌دهد و نه در قونیه. امین‌ریاحی در کتاب اخیر خود، تاریخ خوی، اشاره به گزارشی دارد دربارهٔ آمدن سلطان عثمانی و وزیر اعظم او به خوی «در روزهای اول و دوم ربیع‌الاول سال ۹۴۲» که ضمن آن سوار بر اسب به زیارت تربت شمس تبریز رفته‌اند.[۱۲]

> این سند تاریخی به وضوح نشان می‌دهد که حتی سیصد سال پس از غیبت شمس، از نظر دستگاه خلافت عثمانی... محل صحیح تربت شمس در خوی بوده و نه در قونیه که امروزه به لحاظ جلب توریست و با تبلیغات زیاد محلی را به عنوان مقام شمس معرفی می‌کنند (موحّد، ۲۱۱).

دانشمندان ایران مدتی است از اظهارات مربوط به مدفون بودن شمس در تبریز یا در خوی باخبرند. فروزانفر این اظهارات را به سبب آنکه «مستند به دلیلی» نیست معتبر نمی‌داند (فب، ۲۰۸). تربیت، بر اساس کتابی در تاریخ دنابله که در حدود سال ۱۲۶۰ ق تألیف یافته، اظهار داشته محلی که در خوی به مقبرهٔ شمس تبریزی معروف است متعلق به ممدوح خاقانی شاعر (۹۵–۵۱۵) موسوم به شمس‌المُلک امیرجعفر از مشاهیر دنبلیهای خوی است. بنابراین، تربیت انتساب مقبره‌ای را در خوی به شمس تبریزی از روایات محلی می‌داند و آن را رد می‌کند (دانشمندان آذربایجان، ۱۳۱؛ منقول در موحّد، ۲۰۹). اما در چاپهای امروزی دیوان خاقانی چنین ممدوحی را نمی‌توان یافت، در نتیجه، اطلاعاتی که این مقبره را به فردی جز از شمس تبریزی نسبت می‌دهد بسیار تردیدآور است (موحّد، ۱۰–۲۰۹).

از بخت بد، محل دقیق آرامگاه بسیاری از شخصیتهای دورهٔ میانه تاریخ و ادب ایران زمین را نمی‌دانیم. دربارهٔ شمس تبریزی، که ناشناس سفر کرد و هیچ یک از مریدان را با خود نبرد، نباید به شگفت افتیم که می‌بینیم گمنام بمرد و هیچ جانشینی و خلیفه‌ای نداشت تا آرامگاهش را در یادها زنده نگاه دارد و مقبره‌اش را به مزار تبدیل کند. از آنجا که گزارش افلاکی دربارهٔ کشتن شمس در قونیه را نباید بپذیریم، باید جایی دیگر قبرش را بجوییم. بعید است که از روی یقین خبر پیدا کنیم، اما چنان‌که موحّد استدلال می‌کند، در خوی، بر راه قونیه به تبریز، مکانی است قرین با نام شمس که قدمتش دست‌کم به اوایل قرن نهم می‌رسد. گرچه هیچ سندی برای اثبات آن در دست نداریم، سندی هم نیست که آن را رد کند. از آنجا که منارهٔ موجود در این محل بسیار کهن به نظر می‌رسد، مادام که هیچ سند دیگری خلاف آن پیدا نشود، خوی را باید آخرین آرامگاه شمس بدانیم (موحّد، ۱۱–۲۱۰).

برخی از تعالیم شمس

یکی از آیات قرآن (سورهٔ ۶۲ آیهٔ ۱۰) به مؤمنان می‌گوید: «چون نماز به پایان آمد، در زمین پراکنده شوید، خواستار فضل خدا باشید و او را فراوان یاد کنید، باشد که رستگار شوید.»[۲۳۵] شمس «فضل» را چنین تفسیر می‌کند (*مقا*، ۲۲۱):

فضل زیادتی باشد، یعنی از همه زیادت. به فقیهی راضی مشو، گو زیادت خواهم؛ از صوفی‌ای زیادت، از عارفی زیادت، هر چه در پیشت آید از آن زیادت.

دربارهٔ معنی عبارت «الله اکبر» که در نمازهای واجب روزانه مسلمان مکرر بر زبان می‌آید:

الله اکبر... یعنی از آن بزرگتر که تو تصویر کرده‌ای. یعنی بر آن مَایست. پیش‌تر آ، تا بزرگی بینی، بجوی تا بیابی (*مقا*، ۶۵۵).

... الله اکبر عبارت از این است که بردار فکرت را از آنچه در وهم تو می‌آید، و اندیشهٔ توست. و نظر را بلندتر دار که او اکبر است از آن همه تصورها؛ اگرچه تصور نبی است و مرسل و اولوالعزم، از آن اکبر است (*مقا*، ۴۸-۶۴۷).

غرض از طلب روحانی:

تو را از قِدَم عالم چه؟ تو قِدَم خویش را معلوم کن، که تو قدیمی یا حادث؟ این قدر عمر که تو را هست در تفحص حال خود خرج کن، در تفحص قِدَم عالم چه خرج می‌کنی؟ شناخت خدا عمیق است! ای احمق، عمیق تویی. اگر عمیقی هست تویی (*مقا*، ۲۲۱).

در نکوهش تقلید:

هر فسادی که در عالم افتاد از این افتاد که یکی یکی را معتقد شد به تقلید یا منکر شد به تقلید (*مقا*، ۱۶۱).

خودی راه را بر عبادت‌کنندگان می‌بندد و نباید بگذاریم که در میانهٔ ما با خداوند افتد؛ این سخن بر همه کس راست می‌آید، زیرا:

هیچ کس نیست از بشر که در او قدری از انانیت نیست (*مقا*، ۶۲۱)، و شیخی نیست که «انانیتهای پنهان» بند پای او نباشد (*مقا*، ۲۵۸). ابایزید را اگر خبری بودی هرگز «انا» نگفتی (*مقا*، ۷۲۸). زیرا، چو «انا» گفتی، حق کی باشد؟ و چون حق باشد «انا» سخنی است برهنه و رسوا (*مقا*، ۷۶۳).

شمس دربارهٔ ترک نفس به آرزوی مرگ می‌گوید:

فدائیان فتمنوا الموت... مرگ را چنان می‌جویند که شاعر قافیه را، و بیمار صحّت را و محبوس خلاص را و کودکان آدینه را (*مقا*، ۱۵۹).

اگر تو را روشنایی و ذوقی هست که مشتاق مرگ می‌باشی، بارک‌الله فیک، مبارکت باد. ما را هم از دعا فراموش مکن. و اگر چنین نوری و ذوقی نداری، پس تدارک بکن، و بجو، و جهد کن، که قرآن خبر می‌دهد که اگر بجویی چنین حالت بیابی، پس بجوی. فتمنوا الموت ان کنتم صادقین و مؤمنین. و چنان‌که از مردان، صادقان و مؤمنان هستند، که مرگ را جویانند، همچنان از زنان، مؤمنات و صادقات هستند (*مقا*، ۸۷).

با این حال، شمس خود از این دنیا خشنود است (و به نظر می‌رسد که این خرسندی را به مولانا ابراز کرده باشد):

مرا از این حدیث عجب می‌آید که: «الدنیا سِجْن المؤمن»؛[۲۳٦] که من هیچ سجن ندیدم همه خوشی دیدم، همه عزّت دیدم، همه دولت دیدم (*مقا*، ۳۱۷).

در هیچ حدیث پیغامبر (ع)م نپیچدم الّا در این حدیث که «الدّنیا سجن المؤمن». چون من هیچ سجن نمی‌بینم... (*مقا*، ۶۱۰).

دربارهٔ شادی و اندوه و تأثیر آن بر روح:

شادی همچو آب لطیف صاف به هر جا می‌رسد در حال شکوفهٔ عجبی می‌روید... غم همچو سیلاب سیاه به هرجا که رسد، شکوفه را پژمرده کند (*مقا*، ۱۹۵).

دربارهٔ سماع، شمس می‌گوید:

رقص مردان خدا لطیف باشد و سبک. گویی برگ است که بر روی آب می‌رود. اندرون چو کوه و صد هزار کوه و برون چون کاه (*مقا*، ۶۲۳).

دربارهٔ اصول اعتقادات درست اسلامی، به نظر می‌رسد که شمس تربیت شافعی خود را منعکس می‌سازد و مذهب استدلالی معتزلیان را رد می‌کند:

این مذهب سنیان نزدیک‌تر است به کار از مذهب معتزله؛ آن به فلسفه نزدیک است؛ مَن حَفَرَ بِئراً لاخیه وَقَعَ فیه[۲۳۷] (*مقا*، ۴۰-۷۳۹).

شمس سرِ شکایت و خرده‌جویی ندارد:

مرد نیک را از کسی شکایت نیست (*مقا*، ۹۱).

من خوی دارم که جهودان را دعا کنم، گویم که خداش هدایت دهاد. آن را که مرا دشنام می‌دهد دعا می‌گویم که خدایا او را از این دشنام دادن بهتر و خوشتر کاری بده (*مقا*، ۱۲۱).

دربارهٔ رابطهٔ شیخ و مرید:

شیخ چیست؟ هستی. مرید چیست؟ نیستی. تا مرید نیست نشود، مرید نباشد (*مقا*، ۷۳۹).

ایشان را اگرچه علمی هست، ولیکن از حال به حال می‌گردند، تا بداند که این علمها را به اندرون هیچ تعلقی نیست. زیرا که قوت اندرون این تقاضا کند که گوید: «نی من ببینم!» هیچ قول کس نشنود. و این لفظ «معرفت» و درویش هم مستعمل شده است به زبان هر کسی. از ایشان همین فهم کنند چو بشنوند (*مقا*، ۶۸۷).

مرا در این عالم با این عوام هیچ کاری نیست، برای ایشان نیامده‌ام. این کسانی که رهنمای عالم‌اند به حق، انگشت بر رگ ایشان می‌نهم (*مقا*، ۸۲).

دربارهٔ طلب عارف برای یکی شدن با انبیاء:

دعوت انبیاء همین است که ای بیگانه به صورت! تو جزو منی، از من چرا بی‌خبری؟ بیا ای جزو، از کل بی‌خبر مباش! باخبر شو! و با من آشنا شو! (*مقا*، ۱۶۲).

بخش دوم



فرزندان مولانا و اخیان



از شمس تا پسر

جانشینان شمس

صلاح‌الدین زرکوب: زرگرِ روح

صلاح‌الدین فریدون (ف ۶۵۷) در یکی از روستاهای حوالی قونیه به دنیا آمد که از قرار معلوم در کنار دریاچه‌ای واقع بود؛ اما هیچ نشانی از روستایی که افلاکی نام می‌برد – ده‌کامله – (*اف*، ۷۰۶) امروز نمی‌توان یافت (*گل*، ۱۷۹). صلاح‌الدین، با آنکه پدرش ماهیگیر بود، به قونیه آمد و زرگری آموخت و پیش از آنکه مولانا جلال‌الدین را ببیند مرید برهان‌الدین محقق شد و برای ما حکایت کرده‌اند که سید برهان‌الدین یاران را سفارش می‌کرد با روزه‌داشتن راه را بر هوای نفس ببندند زیرا سالک را در راه رسیدن به مقصود و وصال حق هیچ مرکبی تیزروتر از روزه نیست (سپه، ۱۶۹؛ *اف*، ۶۶). هنگامی که برهان‌الدین به قیصریه رفت، صلاح‌الدین به روستای خود بازگردید، زن گزید و پسری یافت (*اف*، ۷۰۶). چند سال بعد، زمانی بین درگذشت برهان‌الدین در سال ۶۳۸ و ورود شمس به قونیه در سال ۶۴۲، صلاح‌الدین به قونیه بازآمد و در «مسجد بوالفضل به جمعه حاضر شد و آن روز حضرت مولانا تذکیر می‌فرمود» و از برهان‌الدین معانی بی‌حدّ نقل می‌کرد. صلاح‌الدین سوی مولانا دوید و پایش را بوسه داد (*اف*، ۷۰۶). پس از این، یار وفادار هم شدند به حدی که از قرار معلوم، وقتی شمس به قونیه آمد، مولانا او را به خانهٔ صلاح‌الدین که باغی هم در قونیه داشت، آورد و در آنجا با هم به صحبت نشستند (*گل*، ۱۸۰).

گرچه روایت افلاکی بسیار مقبول‌تر به نظر می‌رسد، سپهسالار که برای بیان بقیهٔ گزارش خود دربارهٔ صلاح‌الدین سخت بر سخنان سلطان ولد متکی است، حکایت پرشاخ و برگ‌تری را نقل می‌کند (سپه، ۶-۱۳۵). روزی مولانا از درِ دکان صلاح‌الدین می‌گذشت و «شوری و حالتی عظیم» داشت؛ صدای موزون ضرب چکش زرکوب به گوشش رسید و «به ذوق و شوقی تمام» به سَماع و حرکت درآمد. صلاح‌الدین این حالت را دید و به کوبیدن چکش ادامه داد و از اتلاف پارهٔ زری که می‌کوبید، نیندیشید. مولانا، سرانجام، سوی زرکوب رفت و او را از دکان بیرون کشید. صلاح‌الدین پس از چندی گفت‌وگو سر تسلیم پیش نهاد و یکی از مریدان و یاران محرم مولانا شد.

چنان‌که دیدیم،مولانا بر این اعتقاد بود که خداوند در هر دوره‌ای ولیّی زنده را قائم می‌دارد که نیروهای معنوی عالم بر گرد او می‌چرخند. نخست پدرش بود، بعد برهان‌الدین و بعد شمس‌الدین. وقتی مولانا یقین یافت که شمس دیگر زنده نیست، صلاح‌الدین را برگزید و قطب و محوری نو قرار داد که سیر ملکوتی و مجاهدات روحانی‌اش حول آن محور می‌چرخید (*سوا*، ۶۴).

قطب هفت آسمان و هفت زمین   لقبش بود شه صلاح‌الدین...
چون ورا دید شیخ صاحب حال   برگزیدش ز زمرهٔ ابدال
رو بدو کرد و جمله را بگذاشت   غیر او را خطا و سهو انگاشت

به گفتهٔ سلطان ولد، مولانا نظرش را نسبت به صلاح‌الدین به صورت زیر بیان می‌دارد (*سوا*، ۶۴):

گفت: «آن شمس دین که می‌گفتیم   باز آمد به ما؛ چرا خفتیم؟
او بدل کرد جامه را و آمد   تا نماید جمال و بخرامد...»

در غزلی، که ظاهراً سلطان ولد تلویحاً می‌رساند سبب سرودنش تغییر ولی از شمس به صلاح‌الدین بوده است (*گل*، ۹-۱۷۸) مضمونی بسیار شبیه به سخن سلطان ولد را از زبان خود مولانا می‌شنویم (د، ۶۵۰):

آن سرخ قبایی که چو مَه پار برآمد   امسال دراین خرقهٔ زنگار برآمد
آن ترک که آن سال به یغماش بدیدی   آن است که امسال عرب‌وار برآمد
آن یار همان است، اگر جامه دگر شد   آن جامه بَدَل کرد و دگربار برآمد

آن باده همان است، اگر شیشه بَدَل شد — بنگر که چه خوش بر سرِ خمّار برآمد
شب رفت، حریفانِ صبوحی! به کجایید؟ — کآن مشعله از روزن اسرار برآمد
رومی پنهان گشت، چو دوران حبش دید — امروز در این لشکر جرّار برآمد
شمس‌الحق تبریز رسیدست، بگویید: — کز چرخ صفا آن مَه انوار برآمد!

آیا این غزل به معنی آن است که مولانا جلال‌الدین خود را مرید صلاح‌الدین می‌دانسته است؟ گرچه مولانا جلال‌الدین به این الفاظ سخن بگوید، بعید به نظر می‌رسد که خود را مرید صلاح‌الدین بداند. مولانا اوّل از همه نور شمس را در دل خود یافت (*اف*، ۷۰۴؛ *سوا*، ۶۱) و دیگر نیازی به مریدی کردن نداشت. اما در آن پریشان‌حالی و ناآرامیِ پس از ناپدید شدن شمس، یک نفر مرید منصب پرده‌داری، امیری و پادشاهی سرای مولانا را یافته بود: صلاح‌الدین. احتمالاً این کار شامل نظارت کردن بر ملاقات افراد با مولانا بوده و به او کمک می‌کرده است تا رابطهٔ خود با مریدان را منظّم سازد. مولانا خودش رغبت نداشت که شیخی کند، بنابراین به فردی نیاز داشت که به جای او این وظیفه را انجام دهد، و خلیفهٔ او هم باشد؛ مولانا تأیید می‌کند که او و برهان‌الدین، هر دو، صلاح‌الدین را به این مقام برگزیده‌اند (مک، ۹۸). سلطان ولد او را نایب و خلیفهٔ مولانا می‌نامد (*سوا*، ۱۰۸).

این لفظ «نایب»، در مسجد و مدرسه، نشانه از فردی بود که معمولاً سمت شاگردی یا جانشینی استاد مدرّس، خطیب و حتی قاضی را بر عهده داشت. مدرسان و خطیبان اغلب چند شغل داشتند و نمی‌توانستند خود در جلسات مرتب درس یا موعظه که به نام ایشان تشکیل می‌شد، حضور یابند. بنابراین، مدرسان یا خطیبان برای حفظ منصب خود به جانشین یا نایب پول می‌دادند که به جای آنان بنشیند. گرچه نایب تنها بخشی از مستمری مدرس را در عوض دریافت می‌کرد، این مقام او را به شهرت می‌رساند و فرصت تکیه زدن بر مسند استادش را برای او فراهم می‌آورد. افلاکی (*اف*، ۷۰۸) حکایت می‌کند که مولانا موعظه و تدریس را ترک کرده بود، اما یک بار، صلاح‌الدین توانست او را ترغیب کند تا برای جمعی عظیم وعظ کند. این سخنِ افلاکی نشان می‌دهد که صلاح‌الدین، نایب مولانا جلال‌الدین، وظیفهٔ تدریس عام و موعظه برای مردم را بر عهده داشته است.

روشن است که مولانا و یارانش، اگر واقعاً هم دارای مدرسهٔ فقه بودند، دیگر به شیوهٔ متداول در این نوع مدرسه‌ها عمل نمی‌کردند. صلاح‌الدین نقش اجرایی و شاید تشریفاتی نایب و خلیفهٔ مولانا را یافت و مولانا، افزون بر این، صلاح‌الدین را آیینه‌ای می‌دید که تمنّیات

افکار و تعالیم او را نیز منعکس می‌ساخت. سبب آنکه مولانا به الفاظی بلند از صلاح‌الدین سخن می‌گوید پاره‌ای آن است که می‌خواهد مقام و اعتبار صلاح‌الدین را برای مدرّس بودن و خطیب بودن تصدیق کند، و پاره‌ای از آن هم شاید احساسی باطنی را نشان دهد حاکی از آنکه آنان با نگاه‌داری متقابل دل و خاطر یکدیگر می‌توانستند بر تأثیر نیروهای روحانی و معنوی خود بیفزایند. با این وصف، رابطهٔ آن دو با هم، اگر حکایتی که خود مولانا در فیه مافیه آورده دلالت بر این کند، تا اندازه‌ای رسمی به نظر می‌رسد. فصل ۲۱ (فیه، ۹۳) بیان می‌دارد که وقتی مولانا، در گرمابهٔ عمومی، شیخ صلاح‌الدین را می‌بیند، هر دو نفر چه تواضعی فراوان و چه آدابی رسمی نسبت به یکدیگر ابراز می‌دارند.

اما، صلاح‌الدین، پیش از هر چیز، بدان سبب مستقیماً به معاشرت با مریدان می‌پردازد که مولانا را تا حدّ ممکن آرامش بخشد. دست‌کم، سلطان ولد وقتی در ابیات زیر از زبان مولانا سخن می‌گوید، این کیفیت را بیان می‌دارد (*سوا*، ۶۴):

من ندارم سرِ شما بروید / از برم، با صلاح دین گروید
سرِ شیخی چو نیست در سرِ من / نبود هیچ مرغ همپرِ من
خودبه‌خود من خوشم، نخواهم کس / پیش من زحمت است کس چو مگس
بعد از این جمله سوی او پویید / همه از جان وصال او جویید
تا چو او جمله راه راست روید / به ز گندم شوید اگرچه جُوید
گندم چه، کزو شوید گهر... / وای او کاندر او ز انکار است

سیّد برهان‌الدین می‌گفت (*اف*، ۷۰۵):

مرا از حضرت شیخم، سلطان‌العلما، دو نصیب عظیم رسیده است: یکی فصاحت قال، دوم صباحت حال.

و توضیح می‌داد که:

قال خود را به خدمت مولانا جلال‌الدین دادم؛ چه او را حالات وافر است. و حال خود را به خدمت شیخ صلاح‌الدین بخشیدم که او را هیچ گونه قالی نیست.

(قس: سپه، ۱۶۹، که نظیر این خبر را به دختر صلاح‌الدین نسبت داده است). در واقع، بسیاری از افراد مخالف مقام صلاح‌الدین بودند، چون عامی و نادان بود. افلاکی (*اف*، ۷۰۵) و سپهسالار (سپه، ۱۳۸) حکایتهایی را نقل می‌کنند در این‌باره که صلاح‌الدین کلمات را غلط

تلفظ می‌کرده است. گرچه آنان علّت این‌گونه تلفظ کردن را به بی‌بهره بودن صلاح‌الدین از تحصیلات رسمی یا نیاموختن علوم دینی نسبت می‌دهند، تلفظ او شاید لهجه ترک‌زبانی را که فارسی زبان دومش بوده نیز نشان می‌داده است. صلاح‌الدین، بی‌تردید، نمی‌توانست از نظر هوش یا دانش با دانشمندانی چون مولانا جلال‌الدین که در علوم دینی آموزش رسمی دیده بودند، برابری کند، اما از آنجا که نزد برهان‌الدین تحصیل کرده بود نمی‌توانست، چنان‌که مناقب‌نامه‌نویسان می‌گویند، به‌کلی درس‌نخوانده یا بی‌سواد (امّی) باشد.

شاید مولانا جلال‌الدین پاره‌ای بدین سبب صلاح‌الدین زرکوب را به مقام خلیفهٔ خود برگزید تا عامهٔ مردم آن محل را - طبقهٔ کارگر و ترک‌زبان یا یونانی‌زبان، مقابل بسیاری مهاجران عرب و ایرانی کتاب‌خوانده‌تر که در میان آنان زندگی می‌کردند - نیز ترغیب کند تا بتوانند به مجاهدات روحانی و مطالب عرفانی اشتیاق پیدا کنند. در هر صورت، خرده‌گیریهای بی‌اهمیّت مریدان بر صلاح‌الدین اسباب ناراحتی مولانا جلال‌الدین را بسیار فراهم می‌ساخت و سبب می‌شد که آنان را به خشم پاسخ گوید (سپه، ۱۳۸). سلطان ولد نشان می‌دهد که مولانا مریدان را به سبب تردید و معاندتی که از این جهت ابراز می‌کردند ملامت می‌گوید (سوا، ۶۵):

این‌چنین شه شدست طالبتان	لیک حرص و هویٰ‌ست غالبتان
هست حرص و هـوا حجاب خدا	ترک حرص و هویٰ کنید چو ما
بنگرید اندر آن جمال لطیف	گر نیید از ضلال و کفر کثیف
پیش او سر نهید اگر مَلَکیـد	ورنَه دیوید اگر در او بشکید
همچو خورشید نور او پیداست	هرکه دارد دلی بر او شیداست
و آن که باشد منافق و دورو	نبـرد ز آن دفینـه نیـم تُسُـو

مولانا خود نمونه‌ای از خرده‌گیریهای مریدان بر صلاح‌الدین را در فصل ۲۲ فیه مافیه آورده است. ابن‌چاوش،[۲۳۸] ظاهراً، اظهار می‌دارد که صلاح‌الدین را قدر و منزلت شایسته‌ای نیست. مولانا از شنیدن این سخن به دفاع از صلاح‌الدین می‌شتابد. مولانا به ابن‌چاوش یادآوری می‌کند که چگونه صلاح‌الدین، بر رغم آنکه مولانا او را به واقع شیخ خود قرار داده، همیشه از بزرگی مولانا یاد کرده و از فروتنی و فرمانبرداری خود سخن گفته است (فیه، ۹۵). ابن‌چاوش بر این گمان است که صلاح‌الدین از نصایحی که می‌کند غرض خاصی در دل دارد، اما مولانا خاطرنشان می‌سازد که صلاح‌الدین وقتی بر مرید خشم می‌گیرد که سزاوار

باشد، و مرید را باید که راهنماییهای شیخ خود در گوش گیرد (فیه، ۹۶). مولانا در این فصل از صلاح‌الدین با عبارات «شیخ‌المشایخ صلاح‌الحق والدین، خلّد اللهُ مُلکه» یاد می‌کند.

البته، همان‌گونه که ثناخوانیهایِ پرشور و شوق مولانا نتوانست همهٔ مریدانش را وادار سازد تا مقام شمس را به دیدهٔ قبول بنگرند، تحسین گفتن بر صلاح‌الدین در پیش جمع نیز نتوانست پیوسته مانع نجواهای حسادت‌آمیز مخالف او شود. مولانا می‌توانست با صلاح‌الدین به سخن بنشیند و از همنشینی با او آرامش یابد؛ در نتیجه بیشتر افراد دیگر از درک حضور او محروم می‌ماندند. این موضوع سبب شد تا برخی از مریدان، به امید آنکه بتوانند بار دیگر دسترسی مستقیم به مولانا پیدا کنند و بار دیگر تأکید کنند که مراد و مرشد مریدان هم اوست، برضد صلاح‌الدین دست به توطئه زدند. سلطان ولد، آنگاه که مریدان را به شکوه‌گزاری می‌آورد، حسادت آنان نسبت به شمس‌الدین و صلاح‌الدین را با هم مقایسه می‌کند (*سوا*، ۷۱-۷۰):

این که آمد ز اولین بتر است	اولین نور بود، این شرر است
داشت او هم بیان و هم تقریر	فضل و علم و عبارت و تحریر...
کاش کآن اولینه بودی باز	شیخ ما را رفیق و هم دمساز
نبُد از قونیه، بُد از تبریز	بود جان‌پرور و نبُد خون‌ریز
همه این مرد را همی دانیم	همه همشهرییم و همخوانیم
خُرد در پیش ما بزرگ شدست	او همان است اگر سترگ شدست
نی ورا خط و علم و نی گفتار	برِ ما خود نداشت این مقدار
عامی محض و سادهٔ نادان	پیشِ او نیک و بد بُده یکسان
دایماً در دکان بُدی زرکوب	همه همسایگان از او در کوب
نتواند درست فاتحه خواند	گر کند ز او کسی سؤالی ماند

دسیسه‌بازان مخالف‌خوانی از او را آغاز کردند (*سوا*، ۴-۷۲) و سرانجام پیمان بستند که او را بکشند و به خاک بسپارند (توجه داشته باشید که سلطان ولد به صراحت از خواست مریدان به کشتن شمس نامی به میان نمی‌آورد، اما از توطئهٔ کشتن صلاح‌الدین به روشنی سخن می‌گوید). با این حال، یکی از مریدان نزد مولانا جلال‌الدین می‌آید و این توطئه را برملا می‌سازد. صلاح‌الدین بر آنان می‌خندد و می‌گوید که جز به امر و ارادهٔ خداوند هیچ مقصودی حاصل نشود و هیچ پر کاهی از جای نجنبد (*سوا*، ۷۵):

چون تواند کسی مرا کشتن / یا به خاک و به خونم آغشتن
چون خدا مر مرا نگهبان است / حارس و حافظ تن و جان است؟...
می به رنجند از اینکه مولانا / کرد مخصوصم از همه تن‌ها
خود ندانسته اینکه آینه‌ام / نیست نقشی مرا معاینه‌ام
در من او روی خویش می‌بیند / خویشتن را چگونه نگزیند؟

مولانا و صلاح‌الدین مهر از دسیسه‌بازان برگرفتند و از آنان به‌کلی روی گردانیدند. سرانجام، توطئه‌گران اذعان می‌کنند که راه خطا رفته‌اند؛ به توبه سر بر آستان مولانا و صلاح‌الدین می‌نهند و بسیار می‌گریند تا آنکه مولانا سرانجام بر آنان رحمت می‌آورد، در می‌گشاید و به درون راهشان می‌دهد. آنان توبه می‌کنند و با صلاح‌الدین و مولانا جلال‌الدین، یعنی با شیخ، پیمان بندگی می‌بندند، و شادمان می‌شوند از اینکه «باز مقبول آن دو شاه» شده‌اند تا به جمع یاران بازگردند (*سوا*، ۸۵).

با آنکه منابع موجود چهره‌ای از صلاح‌الدین ترسیم می‌کنند که به هنگام شنیدن خبر توطئه علیه خود آرامش خاطر از آن هویداست، چنین می‌نماید که این توطئه او را واداشت تا به چاره‌اندیشی دست به کاری زند. سلطان ولد، این فرزند محبوب مولانا، شاید محتمل‌ترین جانشین پدر خود به شمار می‌آمد. وقتی که مولانا جلال‌الدین صلاح‌الدین را شیخ جانشین خود نامید، سلطان ولد هنوز در اوایل یا اواسط سالهای بیستم عمر خود بود، اما پیش از آن، در هیجده سالگی، پدرش او را رسول خود ساخته به مأموریت مهم باز آوردن شمس از دمشق روانه کرده بود. مریدان معاند صلاح‌الدین شاید می‌خواستند به جای او سلطان ولد را خلیفه کنند که در اجابت خواستهٔ پیروان مصرّ به دیدار مولانا انعطاف‌پذیرتر و نرم‌شدنی‌تر از کار درآمده بود. آدمی گاهی می‌بیند که خود سلطان ولد هم از اینکه پدرش او را به این وظیفه نگزیده است تلویحاً حسرت خود را آشکار می‌سازد.

در هر صورت، مولانا به سلطان ولد سفارش می‌کند که حلقهٔ مریدی صلاح‌الدین را در گوش کند. سلطان ولد این موضوع را چنین حکایت می‌کند (*سوا*، ۶۵):

پس ولد را بخواند مولانا / گفت: «دریاب چون تویی دانا»
سر نهاد و سؤال کرد از او: / «چیست مقصود از این؟ به بنده بگو»
گفت: «بنگر رخ صلاح‌الدین / که چه ذات است آن شه حق‌بین،
مقتدای جهان جان است او / مَلِکِ مُلکِ لامکان است او.»

گفتم: «آری ولیک چون تو کسی   بیند او را نه هر حقیر و خسی.»
گفت با من که: «شمس دین این است   آن شه بی‌یراق و زین این است.»

سلطان ولد به پدر خود می‌گوید که او هم دریای جان را تنها در وجود صلاح‌الدین می‌بیند، و عهد می‌کند که «از دل و جان کمین غلام» صلاح‌الدین باشد و هر چه پدر فرماید همان کند. مولانا می‌گوید که از این پس باید حلقهٔ ارادت صلاح‌الدین در گوش کند، او را پیر خود سازد و مطیع او باشد، و سلطان ولد هم سفارش پدر را می‌پذیرد.

اما این موضوع خاطر صلاح‌الدین را اطمینان کامل نمی‌بخشد. صلاح‌الدین بر رغم این پیمان، و شاید از بهر امتحان آن، از سلطان ولد می‌خواهد که به جز او در شیخی دیگر ننگرد (*سوا*، ۹۷):

به جز از من شیخی را نظر مکن که شیخ راستین منم، که صحبت شیخان دیگر زیانمند است؛ زیرا نظر ما آفتاب است و مرید سنگ. لابد که سنگِ قابل در نظر آفتاب لعل شود؛ و نظر ایشان سایه است. چون سنگِ قابل از نظر آفتاب در سایه رود لعل نشود.

صلاح‌الدین می‌گوید که سخنان شیخان دیگر تنها بر سنگ سایه می‌اندازد و راه را بر تأثیر نیروهای مبدل‌کنندهٔ شیخ راستین می‌بندد. و بر سلطان ولد حکایت می‌کند که «سِرّ خدای ذات من است» (*سوا*، ۹۸).

سلطان ولد حلقهٔ بندگی صلاح‌الدین را در گوش می‌کند، اما به زبانی دوپهلو اشاره می‌کند که صلاح‌الدین همپایهٔ شمس نیست: صلاح‌الدین به ولد می‌گوید (*سوا*، ۱۰۳):

...... «شو مرید مرا   دلت از جان اگر خرید مرا.»

و سلطان ولد در جوابش می‌گوید:

...... «ای سلطان   نیست مثلت کسی در این دوران.»

صلاح‌الدین، آنگاه از سلطان ولد می‌خواهد که از موعظهٔ مردم دست کشد (*سوا*، ۱۰۳):

گفت: «یارا ز موعظه بگذر   به جز از وصف من مگو دیگر.»

این تقاضای صلاح‌الدین نشان از آن دارد که او احساس می‌کرد شاید سلطان ولد، آگاه یا ناآگاه، اقتدار شیخی او را تضعیف می‌کند. شاید تواناییهای سخنوری سلطان ولد پندار بی‌بهره بودن صلاح‌الدین از تحصیلات رسمی را بر همه روشن می‌گرداند و توجه مردم را از

صلاح‌الدین بر سلطان ولد معطوف می‌ساخت. احتمال بسیار دارد که سلطان ولد نیز تمایل داشته است تا مرتبهٔ شمس‌الدین یا پدر خود را بزرگ بشمارد، و در نتیجه از صلاح‌الدین به غفلت بگذرد. صلاح‌الدین به او می‌گوید: «یارا ز موعظه بگذرا! به جز از وصف من مگو دیگر» (*سوا*، ۱۰۳). ظاهراً صلاح‌الدین، همچنین، از سلطان ولد می‌خواهد که به نشانهٔ صدق و اخلاص از موعظه کردن و سخن راندن دست کشد تا صلاح‌الدین به جای او موعظه و سخن کند (*سوا*، ۱۰۴):

تا بدانم یقین کز آنِ منی　　　عاشقی و برون ز ما و منی
نو نیی در میان، منم تنها　　　نیست هرگز دو را در این گنجا

سلطان ولد به تقاضای صلاح‌الدین سر می‌نهد، چون نمی‌خواهد که رقابت در میان آنان درگیرد. و سرانجام، سلطان ولد می‌پذیرد که این سر نهادن، به واقع نیروهای معنوی او را تقویت می‌کند (*سوا*، ۱۰۴). افزون بر این، سلطان ولد داماد صلاح‌الدین است. افلاکی (*اف*، ۷۱۹) برای ما حکایت می‌کند که مولانا جلال‌الدین فاطمه خاتون، دختر صلاح‌الدین، را کتابت و قرآن تعلیم می‌داد. بنابراین، مولانا فاطمه خاتون را لابد از زمانی که کودکی خردسال بوده می‌شناخته و تمجید می‌کرده؛ و فاطمه خاتون را از هر زن دیگری که مریدش بوده و به دیدنش می‌آمده والاتر می‌دانسته است. سپهسالار (سپه، ۱۶۹) او را «وَلیّة الله فی الارض» (ولیِّ مؤنّث روی زمین) می‌خواند، و از خبری که شرحش را آورده، پیداست که فاطمه خاتون مدتی را به همراه پدرش در محضر سید برهان‌الدین سپری ساخته است. بنابراین، هیچ شگفت نیست که مولانا بساط عروسی پسر محبوب خود، سلطان ولد، را با این دختر بگسترد. تعدادی از سروده‌ها و نوشته‌های خود مولانا، از جمله دو غزل (د، ۳۱ و د، ۲۳۶) که به همین مناسبت ساخته شده (*اف*، ۷۲۰) گواه بر این عروسی است. تاریخ عروسی آنان روشن نیست، اما شاید بین سالهای ۶۴۷ و ۶۵۷ اتفاق افتاده باشد (*فب*، ۱۰۰). غزلی که در زیر می‌آید، بنابراین، دعای خیر مولاناست به مناسبت عقد مزاوجت پسرش، سلطان ولد، با فاطمه خاتون، دختر صلاح‌الدین یا به مناسبت جشن شب زفاف آنان (د، ۲۳۶):

مبارکی که بود در همه عروسیها　　　درین عروسی ما باد ای خدا تنها
مبارکی شب قدر و ماه روزه و عید　　　مبارکی ملاقات آدم و حوّا
مبارکی ملاقات یوسف و یعقوب　　　مبارکی تماشای جَنَّةُ اَلمَأویٰ

مبارکی دگـر کآن به گفت درناید نثار شادی اولاد شیخ و مهتر ما
به همدمی و خوشی همچو شیر باد و عسل به اختلاط و وفا همچو شکّر و حلوا
مبارکی تبارک ندیم و ساقی باد بر آن که گوید آمین، بر آنکه کرد دُعا

دو تا از نامه‌های مولانا نیز از این ازدواج سخن می‌گوید. مولانا در یکی از آنها، به جهت اطمینان خاطر فاطمه خاتون، می‌نویسد که اجازه نخواهد داد پسرش، سلطان ولد، او را تحقیر کند یا بیازارد، زیرا می‌داند که او را هیچ گناهی سزاوار توهین نیست (مک، ۳-۱۳۲). مولانا، همچنین، با لطافت به سلطان ولد تأکید می‌کند که خاطر فاطمه خاتون را «عزیزِ عزیز دارد» و هر روز به صید دل او کوشد؛ با این حال، فرزند خود را مطمئن می‌سازد که نه خود می‌خواهد در کار او مداخله کند و نه فاطمه خاتون (مک، ۷۰-۶۸).

صلاح‌الدین دختر دیگری داشت، هدیه خاتون، که در خاندان مولانا پرورش یافته بود. افلاکی (*اف*، ۸-۷۲۷) می‌نویسد به هنگام ازدواج این دختر با نظام‌الدین خطاط، مولانا نامه‌ای به گرجی‌خاتون، همسر معین‌الدین پروانه نوشت تا وسایل جهیزیهٔ او را فراهم سازد (مک، ۹-۹۸؛ ۱۸-۱۱۷). افلاکی (*اف*، ۷۲۸) می‌گوید که اقدامات مولانا دربارهٔ او به موفقیت انجامید و خودش هم در روز عروسی آنان غزلی ساخت (د، ۲۶۶۷). گلپینارلی گمان کرده که بعدها از نظام عمل ناشایسته‌ای سر زده که مولانا را آزرده و مولانا برای توبیخ او شعری هجوآمیز سروده است (*گل*، ۱۹۰). اما توفیق سبحانی این گمان را مردود دانسته و گفته است که دست‌کم دو نفر مختلف نظام‌الدین نام داشته‌اند (مک، ۲-۳۰۱).

تا حدود ده سال، صلاح‌الدین و مولانا جلال‌الدین شادمان در میان مریدان زیستند و معارف برایشان گفتند (*سوا*، ۱۰۹). آنگاه صلاح‌الدین بیمار شد. بر اساس یکی از نامه‌های مولانا (مک، ۸-۹۷) می‌توانیم دریابیم که بیماری صلاح‌الدین تا حدی به درازا می‌کشد و تا چندی مولانا را از انجام کارهای روزانه بازمی‌دارد. سلطان ولد (*سوا*، ۱۱۰) نیز طولانی شدن و رنج‌آوری بیماری او را تأیید می‌کند. مولانا در ایام بیماری صلاح‌الدین برای او دعا می‌کند، اما سودی نمی‌بخشد (مک، ۹۸). سرانجام، صلاح‌الدین از مولانا دستوری می‌طلبد تا از دنیا برود (*سوا*، ۱۱۰):

گفت با شیخ که: «ای شه قادر این لبـاس وجـود را بردر
تا رهم زین عنا، شوم آزاد بروم آن طرف خوش و دلشاد

سوی آن بحر جانفزای روم — سوی آن قصر دلگشای روم
تا روم زین جهات بیرون من — تا رهم از چرا و از چون من.»
کرد از وی قبول و گفت: «رواست.» — از سر بالشش سبک برخاست
شد روانه به سوی خانهٔ خویش — گشت مشغول مرهم آن ریش
چون دو سه روز با عیادت او — نامد و کرد رو به حضرت هو
گشت بر شه صلاح دین روشن — گفت: «جان می‌شود جدا از تن؛
شد یقین رفتنم ز دار فنا — سوی بی‌سوی در جهان بقا
این که نامد اشارت است که رو — اهل دین را بشارت است که رو

صلاح‌الدین به دوستدارانش وصیّت کرد که در ماتم او نوحه و زاری نکنند، بلکه او را با نوای شادمانی و سَماع به خاک بسپارند، و این آخرین تقاضای او کمابیش انجام گرفت (*سوا*، ۱۱۲):

شیخ فرمود در جنازهٔ من — دهل آرید و کوس با دف‌زن
سوی گورم برید رقص‌کنان — خوش وشادان و مست و دست‌افشان
تا بدانند که اولیای خدا — شاد و خندان روند سوی لقا...
همه از جان و دل وصیّت را — بشنیدند، بی‌ریا، به صفا
همه شهر آمدند جامه‌دران — به جنازه‌ش، به صد هزار فغان
همه خایان دو دست از حسرت — همه حیران و مست از حسرت

صلاح‌الدین، مطابق تاریخی که بر صندوق قبر او حکّ شده است، در روز اوّل محرّم سال ۶۵۷ درگذشت، او را در جانب چپ تربت بهاءالدین به خاک سپردند (*گل*، ۱۹۲). چندی پس از درگذشت صلاح‌الدین، مولانا تقاضا نزد یکی از امرای دولتی می‌برد که از او وامی ستاند برای وارثان صلاح‌الدین تا بتوانند قسط عقب‌افتادهٔ باغی را که خریده‌اند بپردازند (مک، ۱۶۵).

صلاح‌الدین هیچ کتابی از خود بر جای نگذاشت، اما در کتاب افلاکی حکایتهای بسیار دربارهٔ او می‌توان یافت. سپهسالار چندان نکته‌ای بر آن نیفزوده (جز آنکه یکی از کلماتی را که صلاح‌الدین یک‌بار غلط تلفظ کرده به صراحت نوشته است: خُنب به جای خُم) (سپه، ۱۳۸). اما، سلطان ولد روابط شخصی بسیار نزدیک و ممتدی با صلاح‌الدین داشته که شرح

آن را تا اندازه‌ای به تفصیل در ابتدانامه خود آورده است. رابطهٔ مولانا جلال‌الدین نیز با صلاح‌الدین بسیار صمیمی بوده و بیش از هفتاد غزل برای صلاح‌الدین سروده و یک‌جا هم در مثنوی از او نام برده[۲۳۹] و او را تقریباً همطراز با برهان‌الدین محقق قرار داده است (م‌ن، ۲، ۱۳۲۱). مولانا در یکی از غزلهای خود (د، ۱۳۹۷) می‌گوید:

لطفِ صلاح دل و دین تافت میان دل من
شمعِ دل است او به جهان؛ من کِیم؟ او را لگنم*

بررسی دقیق این منابع، همچنین نامه‌هایی که مولانا برای او نوشته و نکات کامل‌کننده‌ای که می‌توانیم از افلاکی جمع‌آوری کنیم، شاید روزی تصویر تقریباً کامل‌تری از این مرد و از نگرش مولانا نسبت به او را در اختیار ما قرار دهد. تا آن زمان، بهتر که به غزل زیر بسنده کنیم (د، ۱۲۱۰):

نیست در آخر زمان فریادرس — جز صلاح دین، صلاح دین و بس
گر ز سِرِّ سِرِّ او دانسته‌ای — دم فرو کش، تا نداند هیچ کس
سینهٔ عاشق یکی آبی‌ست خوش — جان‌ها بر آب او خاشاک و خس
چون ببینی روی او را دم مزن — کاندر آیینه زیان باشد نفس
از دل عاشق برآید آفتاب — نور گیرد عالمی از پیش و پس

مولانا مرثیه‌ای برای صلاح‌الدین سروده که چنین است (د، ۲۳۶۴):

ای ز هجرانت زمین و آسمان بگریسته
دل میان خون نشسته، عقل و جان بگریسته
چون به عالم نیست یک کس مر مکانت را عوض
در عزای تو مکان و لامکان بگریسته
جبرئیل و قدسیان را بال و پر ازرق شده
انبیا و اولیا را دیدگان بگریسته
اندرین ماتم دریغا تاب گفتارم نماند
تا مثالی وانمایم، که آنچنان بگریسته

* لگن؛ شمعدان، صحن زیر شمع، جای سرشک شمع که اشک شمع در آن فرو می‌چکد.

چون ازاین‌خانه برفتی سقف دولت در شکست
لاجرم دولت بر اهل امتحان بگریسته
در حقیقت صد جهان بودی، نبودی یک کسی
دوش دیدم آن جهان بر این جهان بگریسته
چون ز دیده دور گشتی، رفت دیده در پیَت
جان پیِ دیده بمانده، خون‌چکان بگریسته
غیرت تو گر نبودی، اشکها باریدمی
همچنین به خون‌چکان، دل در نهان بگریسته
مَشکها باید، چه جای اشکها در هجر تو؟
هر نفس خونابه گشته، هر زمان بگریسته
ای دریغا، ای دریغا، ای دریغا، ای دریغ
بر چنان چشم عیان، چشم گُمان بگریسته
شه صلاح‌الدین! برفتی ای همـام گرم‌رَو
از کمان جَستی چو تیر و آن کمان بگریسته
بر صلاح‌الدین چه داند هر کسی بگریستن
هم کسی باید که داند بر کسان بگریسته

دورهٔ حُسام‌الدین: شمشیر برّان دین

مولانا به کرّات حُسام‌الدین را «ضیاءالحق» یا «حیات دل»[۲۴۰] می‌خواند، و در دیباچهٔ مثنوی او را به اوصافی عالی می‌ستاید. در دیوان و مکتوباتِ مولانا نیز عظمت فضایل روحانی حسام‌الدین مکرّر شده است. گرچه هیچ اثری منسوب به حُسام‌الدین انتشار نیافته است، با این وصف می‌توانیم نکاتی مربوط به شرح احوال او را از نامه‌ها و اشعار مولانا استنتاج کنیم. سپهسالار دقایقی چند از حالات حسام‌الدین را بیان می‌دارد که بیشتر آنها شایستهٔ اعتماد به نظر می‌رسد. سلطان ولد دربارهٔ شخص حسام‌الدین کمتر صحبت می‌کند، اما واقعاً ما را از چگونگی نشستن حسام‌الدین بر جای صلاح‌الدین و از تحولاتی که درگذشت مولانا جلال‌الدین به بار آورد، باخبر می‌سازد. افلاکی اطلاعات جالب توجه و فراوانی را در اختیار ما قرار می‌دهد، و گرچه بعضی از آنها مشکوک به نظر می‌رسد، بدون مناقب‌العارفین او تقریباً به هیچ نکته‌ای دربارهٔ اوصاف شخصی حسام‌الدین دست نمی‌یابیم.

حسام‌الدین را با آنکه به هنگام تولد به نام نیایَش، حسن، خواندند، تاریخ او را به لقبش حسام‌الدین، شمشیر برّان دین، می‌شناسد. چلبی حسام‌الدین حسن بن محمد بن الحسن ابن اخی‌ترک نام کامل و نسب او را بازمی‌گوید. مولانا، در دیباچهٔ مثنوی همچنین در نامه‌های خود (از جمله، مک، ۱۰۲)، او را به اوصاف و القاب تکریم‌آمیز سلسله‌وار، از قبیل ابایزید وقت، جنید زمان، عُرْوَةُالْوُثْقیٰ و مخزن اسرار عرش، می‌خواند که البته محدود به همینها نیست. مولانا نسبت حسام‌الدین را به عارفی مشهور اما امّی به نام ابوالوفای کردی (ف. ۵۰۱ / ۱۱۰۷) می‌رساند. معنی این سخن آن است که حسام‌الدین از نژاد کرد بوده، و کاملاً درست است، چون مولانا او را «اُرمَوی‌الاصل»، برخاسته از خاندانی اهل اُرْمیهٔ[۲۴۱] شمال غرب ایران توصیف می‌کند.

سپهسالار (سپه، ۱۴۱) به سلسله القاب تکریم‌آمیزی که مولانا برای حسام‌الدین آورده چند لقب دیگر هم افزوده، که «مظهر انوار الهی» و «پیشوای همهٔ اقطاب» از آن جمله است. سپهسالار حسام‌الدین را، مانند پیشوایان مولویه پیش از او، و تقدیراً، مانند همهٔ اولیای مسلمان، مولع ورع و تقوا توصیف می‌کند. همچنان‌که از این قبیل زبان‌آوریهای پرآب‌وتاب و خوش‌عبارت نیز شاید برآید، آدمی از لقبهایی که سپهسالار دربارهٔ حسام‌الدین به‌کار می‌برد به اینجا می‌رسد که حسام‌الدین بسیار پرمحبت بوده و در دستگیری مریدان نو برای پیروی از احکام شریعت و ممارست در آداب طریقت نقشی مهم ایفا کرده است.[۲۴۲]

حسام‌الدین، ظاهراً، در یکی از گروههای فتیان شهر قونیه، که آداب جوانمردی و معنویت را ترویج می‌کردند، پرورش یافته بود. این دسته‌ها که با نام «فتیان» (جوانمردان) یا «اخوان» (برادران) مشخص می‌شدند، در آناطولی، خصوصاً در میان بازرگانان و صنعتگران، نیز در میان سربازان نفوذ بسیار داشتند. این فتیان یا اخوان، که از خصائص زندگی اجتماعی و قومی و از روحیه و اخلاق بازرگانی برخوردار بودند و با این حال اوصاف عیّاران و جنگجویان نیز از آنان به ظهور می‌رسید، طریقی دیگر از سلسله‌های تصوف و توجه به زهد و معرفت و معنویت را به وجود آوردند.[۲۴۳] اعضای این انجمنهای اخوت و فتوت عموماً شیخ خود را «اخی» (برادرم) خطاب می‌کردند که گرچه عربی است، در آناطولی برای توصیف این گروه به‌کار می‌رود و در واقع از کلمه‌ای ترکی گرفته شده به معنای بخشندگی و جوانمردی. ناصر، خلیفهٔ عباسی، در سال ۵۷۷ به عضویت یکی از این سلسله‌ها درآمد و این آیین را در سراسر قلمرو خود ترویج کرد، و شاید قصدش آن بوده که آنها را به صورت نظامی متمرکز در نظارت خویش گیرد. با برافتادن بساط خلافتِ او به سال ۶۵۷، این

تشکیلات در دورهٔ استیلای مغول رو به زوال گذاشت، به جز در مصر، که این امیر عباسی را مملوکها پذیرا شدند و او جامهٔ خاص فتوت را به بَیْبَرْس[۲۴۴] بخشید، که شاید به سبب ارتباط آن با دستگاهِ بربادرفتهٔ خلافت، نشانهٔ قدرت به شمار می‌رفته است.[۱]

میکائیل بایرام دربارهٔ سلسله‌های اخیان آناطولی، خاصه تشکیلات اخوت اِوْرِن و سازمان خواهری فاطمه‌باجی[۲۴۵] (باجیان روم) سخن گفته، و جزئیات روابط آنان را با قدرتهای سیاسی آن روزگار و رقابت آنها را با مولانا و طریقت مولویان شرح داده است.[۲۴۶] درواقع، بایرام عقیده دارد بسیاری از داستانهای مثنوی حاوی اشاراتی است سربسته که اخی اِوْرِن را در هاله‌ای از بدگمانی به تصویر می‌کشد.[۲]

پدر حُسام‌الدین، اخی‌ترک، پیشوای یکی از این گروههای اخوت بود، در نتیجه حسام‌الدین به ابن اخی‌ترک شهرت یافت. اما اخی‌ترک، وقتی مرد که حسام‌الدین در اوایل سنین ده‌سالگی عمر خود بود و در این زمان رهبری آن گروه اخوت ظاهراً به او رسید. از قراری که افلاکی (*اف*، ۷۳۸) حکایت می‌کند، بزرگان آن انجمن از حسام‌الدین خواستند که رهبری آنان را به‌عهده گیرد، اما حسام‌الدین همهٔ آنان را راست نزد مولانا آورد؛ و «خدمتکاران و جوانان خود را دستور داد که همگی به کسب و کار خویش مشغول شوند و درآمد خود را تقدیم مولانا کنند (رسم آن بود که اعضای سلسله‌های اخوت درآمد روزانه خود را به شیخ خانقاه دهند). خودش نیز همهٔ اموالش را نثار مولانا کرد. وقتی که لالایان او شکوه آوردند که از «اسباب و املاک هیچ نماند»، حسام‌الدین به آنان دستور داد تا اثاث خانه را بفروشند و پس از آن بود که سرانجام خاطرش خشنود شد و گفت: «الحمد لله رب العالمین که متابعت ظاهر رسول خدا میسّرم شد.» همچنان‌که پیش ازاین دیدیم،این آرزوی «متابعت رسول» مهم‌ترین دل‌نگرانی شمس و مولانا بود. از این‌رو، حسام‌الدین، «به عشق مولانا»، همهٔ لالایان خود از قید بندگی آزاد ساخت تا همگان در پی کارشان رفتند، و وجود خود را وقف خدمت مولانا کرد (*اف*، ۷۳۹).

مولانا، در عوض، کارهای مالی خود را به چلبی حسام‌الدین سپرد، او را «حاکم ضبط امور اصحاب کرد»؛ و به این ترتیب حسام‌الدین وظیفهٔ مباشر موقوفات مدرسهٔ مولانا را بر عهده گرفت که اکنون حالت نوعی خانقاه را یافته بود و مریدان و اعضای خانواده به طرق گوناگون به آن وابسته بودند و کمک مالی می‌گرفتند. افلاکی (*اف*، ۳-۷۸۲) دست‌کم خبری را نقل می‌کند که نشان می‌دهد حسام‌الدین، پیش از این، در زمان شمس هم این وظیفه را انجام می‌داده، و از میکاییل، نایب سلطان، پیش از اینکه او را اجازه دهد که به حضور شمس

رسد، چهل‌هزار درهم هدیه ستانده است. اعاناتی که از امیران و دیگر بخشندگان می‌رسید شامل ملک و پول نقد بود؛ اگر بتوانیم سخن افلاکی را باور کنیم (*اف*، ۷۵۱) می‌بینیم که امیر تاج‌الدین مُعْتَزّ یک بار «هفت هزار درهم سلطانی» از آق‌سرا می‌فرستد تا «یاران سفره سازند و از دعای خیر او را فراموش نکنند». حسام‌الدین این پولها و درآمدهای نقد را به هر نحو که مناسب می‌دید خرج می‌کرد و از تأیید و اطمینان کامل مولانا برخوردار بود. در این مورد خاص، حسام‌الدین، پس از آنکه یقین پیدا می‌کند که این پول از راه حلال به دست آمده (جزیه است که غیرمسلمانان به جای خدمت نظامی می‌پرداختند)، هزار درهم به سلطان ولد، هزار درهم به همسر مولانا، کرّاخاتون، و پانصد درهم به چلبی امیرعالم می‌دهد، و بقیه را بین اصحاب و یاران تقسیم می‌کند (*اف*، ۷۵۲).

سلطان ولد (*سوا*، ۱۳-۱۱۲) می‌گوید که چون شیخ صلاح‌الدین زرکوب رحلت کرد، نیابت و خلافت به چلبی حسام‌الدین رسید. مولانا به حسام‌الدین عنایت بسیار داشت و در تاریکی بعد از فرو رفتن آفتاب او را چراغی می‌بایست (*سوا*، ۱۱۳):

گفت: «چون خور برفت ز آن شب زاغ   عوض آمد رسید وقت چراغ
ماه چون شد نهان به ابر اندر   روشنی کی دهد به‌جز اختر؟»

سلطان ولد در ادامه سخن خبر می‌دهد که روزی یکی از مولانا پرسید از این سه نایب کدام‌یک والاترین مرتبه را داراست. مولانا پاسخ می‌دهد که شمس مانند «مهر» بود، صلاح همچون «ماه»، و حسام «ستاره» است، زیرا با فرشتگان پیوسته است:

«همه را یک شناس، چون‌که تو را   می‌رسانند هر یکی به خدا.»

مولانا به مریدان دستور می‌دهد (*سوا*، ۱۶-۱۱۵) که فرمان حسام‌الدین را گردن نهند و او را با مولانا یکی بشمارند. این‌بار، مریدان، از آنکه دو بار تلخی نافرمانی از سخن مولانا را چشیده بودند - یک بار وقتی که شمس را و یک بار وقتی صلاح‌الدین را به نیابت برگزید - همگان حسام‌الدین را پذیرفتند و هیچ یک سرکشی نکردند. حسام‌الدین و مولانا «مدت ده سال تنگاتنگ» به صورت یک خانواده با هم زیستند، مریدان همه شادمان بودند و دیگر حسادت نکردند (*سوا*، ۲۱-۱۲۰). اما حسام‌الدین و مولانا همهٔ ایام را در کنار هم سپری نمی‌کردند. زیرا چنان‌که از سخن افلاکی پیداست (*اف*، ۷۶۰) مولانا هر سال به سوی چشمه‌های آب گرم می‌رفت و چهل پنجاه روز آنجا می‌ماند. گرچه بسیاری از مریدان،

چنان‌که معلوم است، همراهش بودند و «تمامت راه را سَماع‌کنان و چرخ‌زنان می‌رفتند»، حسام‌الدین در قونیه می‌ماند و احتمالاً به کارهای روزانهٔ مدرسه رسیدگی می‌کرد و در انتظام امور اهتمام می‌ورزید، به زیارت مقابر بهاءالدین و صلاح‌الدین هر روز می‌رفت و فاتحه می‌خواند (*اف*، ۷۶۵). مولانا، احتمالاً در این‌گونه مواقع که از قونیه دور بوده، آن سه نامهٔ برجای‌مانده را خطاب به حسام‌الدین نوشته است. این نامه‌ها که دارای چندین بیت شعر نیز هست که حسام‌الدین را از سویدای دل می‌ستاید، مهر و محبت بی‌حدّ مولانا و اخلاص او را نسبت به حسام‌الدین بیان می‌کند (مک، ۲۰-۱۶۱ و ۶-۲۲۳). مولانا در یکی از این نامه‌ها از بیماری جسمی خود نالیده است (مک، ۲۲۴).

مولانا با رفتار خود در میان جمع به تقویت مقام حسام‌الدین می‌کوشید. افلاکی (*اف*، ۷۶۹) برای ما حکایت می‌کند که روزی معین‌الدین پروانه گروهی بسیار از بزرگان و اعیان را به دیدن مولانا خواند، اما از دعوت حسام‌الدین غفلت کرد. مولانا، تا حسام‌الدین نیامد لب به سخن نگشود: «کلمات نگفت»؛ و به هنگام ورود حسام‌الدین به خوش‌آمدگویی «از جا جست که مرحبا جانِ من، ایمان من، جنید من، نورِ من، مخدوم من، محبوب من...». افلاکی (*اف*، ۱۰۰ و ۷۷۰) نشان می‌دهد که پروانه و تاج‌الدین ابتدا نیروهای معنوی حسام‌الدین را یقین نداشتند و گمان می‌کردند که مولانا مگر حسام‌الدین را به مباشرت و نظارت کارهای مالی خود گماشته است. در یکی از نامه‌های مولانا (مک، ۵-۲۲۴)، گرچه شاید سخنش پرپیرایه باشد، دست‌کم نشانی از حقیقت را می‌توان در آن یافت که می‌گوید سعی کرد پذیرفتن دعوت یکی از مُخلصان را تا زمانی که حسام‌الدین مگر حضور یابد، به عهدهٔ تعویق اندازد. در جای دیگر می‌بینیم که مولانا به برخی افراد نامه می‌نویسد تا منصب شیخی فلان خانقاه را به حسام‌الدین دهند (مک، ۱۵۸)، یک بار مخصوصاً برای تفویض مقام شیخی خانقاه ضیاءالدین نامه نوشت (مک، ۲۱۹). یکی از نامه‌های مولانا به عنوان سلطان سلجوقی (شاید عزّالدین) نشان می‌دهد که والی قونیه داماد حسام‌الدین را آزار می‌رسانده است و حسام‌الدین بدین سبب در نظر داشت که از آن شهر برود (مک، ۳-۱۶۲). مولانا خواهش می‌کند که سلطان مداخله کند و دست والی را کوتاه سازد. سرانجام، شایستگی حرمت و مرتبهٔ حسام‌الدین، یا از طریق مداخلهٔ سلطان، یا به سبب رفتار خود او و پافشاری مولانا بر والی آشکار می‌شود. تاج‌الدین مُعْتَزّ، به دستور سلطان سلجوقی، حسام‌الدین را به مقام شیخی خانقاه ضیاءالدین وزیر نشاند (*اف*، ۵-۷۵۴). مولانا خود به حسام‌الدین اطمینان خاطر می‌دهد که (مک، ۱۶۱):

صد بار گواه گرفتم خلق را و خالق را که هر چه آن مخدوم اندیشید منتهای اندیشهٔ من است، و هر چه بفرماید و خطاب کند خلاصهٔ خطابات من.

سرودن مثنوی معنوی

شهرت حسام‌الدین اول و برتر از همه به سبب آن است که مولانا را برانگیخت یا بهانهٔ سرودن مثنوی معنوی را به دستش داد. سپهسالار (سپه، ۱۴۲) می‌گوید که «تمامت مثنویات به التماس» حسام‌الدین تألیف یافته و «در میان مثنویات حقایقی که مکتوب است اشارت به سلوک چلبی دارد»، حالات و مکاشفات حسام‌الدین را بازمی‌گوید. وقتی که مولانا ابیات مثنوی را می‌سرود، حسام‌الدین به سرعت آنها را می‌نوشت؛ آنچه را که نوشته بود، برای تصدیق و تأیید مولانا، به آواز خوش بلند باز می‌خواند (*اف*، ۷۴۲). گاهی این کار از اوّل شب تا دم صبح ادامه می‌یافت، که خود مثنوی هم این را تصدیق می‌کند (*من*، ۱، ۱۸۰۷).

صبح شد ای صبح را پشت و پناه — عـذر مخدومی حُسام‌الدین بخواه!

وقتی که دفتر اوّل به پایان رسید، حسام‌الدین همهٔ آن را بیت به بیت مکرّر از نظر گذرانید، و «الفاظ و قیود» آن را تصحیح کرد (*اف*، ۷۴۲)، حتی شاید با دادن سررشته به دست مولانا بخشهایی نو را اضافه می‌کرد که مولانا گاهی در میانهٔ داستان می‌دود و می‌گوید (*من*، ۱، ۸-۲۹۳۴):

ای ضیاءالحق حُسام‌الدین بگیر — یک دو کاغذ بر فزا در وصف پیر
گرچه جسم نازکت را زور نیست — لیک بی خورشید ما را نور نیست
گرچه مصباح و زجاجه گشته‌ای — لیک سر خَیْلِ دلی سررشته‌ای
چون سرِ رشته به دست و کام توست — مهره‌های عِقدِ دل ز اِنعام توست
برنویس احـوال پیـرِ راه‌دان — پیـر را بگـزین و عیـن راه دان!

در این ایام همسر حسام‌الدین ناگاه از دنیا رفت، و نوعی ضعف جان و کاهلی روان (تکاسل) بر او مستولی شد (*اف*، ۷۴۳). مدتی از مولانا و از مثنوی جدا شد چون جانش «به اوج آسمان» رفته بود، مانند بلبل پر کشید و مانند باز بازگشت (*من*، ۲، ۸-۱). مولانا بی حضور حسام‌الدین تمایلی به سرودن مثنوی نداشت، اما وقتی که حسام‌الدین به حال خود آمد، آنان مجالس خود را از سر گرفتند و دفتر دوم پدید آمد. همان‌گونه که متن مثنوی به صراحت

می‌گوید (من، ۲، ۷) سرودن این اشعار در سال ۶۶۲ از نو آغاز شد، که مطابق است با زمانی بین نوامبر سال ۱۲۶۳ و اکتبر سال ۱۲۶۴ میلادی. افلاکی در یکی از گزارشهای خود فاصله این فترت را که هیچ بیت دیگری طی آن سروده نشد، دو سال حساب کرده است (اف، ۷۴۲). اگر این حساب درست باشد، معنی‌اش آن است که دفتر اول مثنوی زمانی در سال ۶۶۰ به‌اتمام رسیده است، مطابق با ایام بین اکتبر سال ۱۲۶۱ و نوامبر سال ۱۲۶۲ میلادی.

مولانا در هریک از دفاتر دوم تا ششم مثنوی، و در دیباچه منثور دفتر اول، حسام‌الدین را ضیاءالحق و الهام‌بخش خود می‌خواند. حسام‌الدین است که می‌خواهد مولانا مثنوی را ادامه دهد (من، ۴، ۶-۵) و با آنکه مولانا مُصرّ است که آنچه را می‌گوید حسام‌الدین از پیش می‌داند، باز او را «به صد نوع به گفتن می‌کَشَد»[۲۴۷] (من، ۴، ۸۰-۲۰۷۵). یکی از ابیات (من، ۶، ۴) شاید طرحی را نشان دهد که از قبل بنا داشته دفاتر مثنوی به تعداد جهات شش‌گانهٔ عالم جسم باشد (بنا بر آراء قدیم مسلمانان شش جهت عبارت است از بالا، پایین، راست، چپ، پشت و جلو). مولانا در جای دیگر مثنوی را از جهت اشتمال بر اصول و فروع علوم دینی به درختی مانند می‌کند و آن را می‌ستاید که مراقبتش بر عهدهٔ حسام‌الدین است (من، ۴، ۵۹-۷۵۴):

همچنان مقصود من زین مثنوی	ای ضیاء الحق حُسام‌الدین توی
مثنوی اندر فروع و در اصول	جمله آن توست، کردستی قبول
در قبول آرند شاهان نیک و بد	چون قبول آرند نبود بیش رَد
چون نهالی کاشتی آبش بده	چون گشادش داده‌ای بگشا گره
قصدم از الفاظ او رازِ توست	قصدم از انشایش آواز تَوَست
پیش من آوازت آوازِ خداست	عاشق از معشوق حاشا که جداست!

مولانا، بر رغم همهٔ استعاره‌هایی که شاید دربارهٔ بنا کردن مثنوی به‌کار می‌برد، چنانچه مجال می‌یافت، و میلش می‌جوشید، می‌توانست این منظومه را به همین سبک ادامه دهد، بی‌آنکه انسجام بنای آن خلل پذیرد یا ساختمان آن شکل دیگر بیابد. مولانا بر این تصور است که این کتاب سرانجام «چندان شود که چهل شتر» هم نتواند بار آن را کشید (من، ۴، ۷۹۰). به راستی، اگر مولانا یا حسام‌الدین می‌خواستند که دفتر دیگری بر مثنوی بیفزایند، یا افزوده باشند، باید که مولانا به هفت آسمان اشاره کرده باشد تا توجیه کیهان‌شناختی معتبری هم

برای دفتر هفتم به شمار رود. در هر صورت، مولانا هیچ سخن دیگری دربارهٔ تاریخ سرایش این پرنفوذترین منظومهٔ تاریخ خاور عالم اسلام به ما نمی‌گوید. تنها نشانه‌ای که در دست داریم از افلاکی (*اف*، ۷۴۴) است، که از تأخیر افتادن در انشای دفتر دوم، اما از تداوم تراوش اندیشه‌های مولانا خبر می‌دهد و می‌گوید که همهٔ آنها را حسام‌الدین می‌نوشت و نوشته‌هایش را به‌کرّات می‌خواند. ما نمی‌دانیم که مریدان مولانا مثنوی را می‌خوانده‌اند یا نه؟ آن را می‌شنیده‌اند یا نه؟ و از مولانا می‌خواسته‌اند که معانی ژرف نهفته در برخی ابیات آن را در جمع یاران بگشاید یا نه؟ مقالهٔ ۵۳ (فیه، ۱۹۶) سؤالی را مطرح می‌کند دربارهٔ بیتی از دفتر دوم مثنوی (*م‌ن*، ۲، ۲۷۷)، اما مأخذ این بیت را که باید بر همهٔ شنوندگان آن روشن می‌بوده، نام نبرده است. بیشتر محاضراتی که در فیه مافیه ثبت شده است مربوط به این دورهٔ اواسط تا اواخر دههٔ ۶۶۰ به نظر می‌رسد.

گلپینارلی (*گل*، ۲۰۵) خاطرنشان می‌سازد که یکی از ابیات مثنوی (*م‌ن*، ۱، ۲۷۹۵) می‌گوید خلافت عباس و فرزندان او تا قیامت پاینده است.[۲۴۸] خلافت عباسیان را مغولان در سال ۶۵۶ برانداختند و تا سال ۶۵۹ دوباره (اما با ضعف) در مصر، پا نگرفت. گلپینارلی نتیجه می‌گیرد (*گل*، ۲۰۶) که بنابراین، مولانا باید که متن دفتر اول مثنوی را پیش از سال ۶۵۶، در حیات صلاح‌الدین، به پایان رسانده باشد. شیمل استدلال گلپینارلی را می‌پذیرد و نتیجه می‌گیرد که دفتر اول «ممکن است در زمانی بین سالهای ۶۵۴ و ۶۵۶ املا شده باشد» (شکوه، ۵۸). شیمل همچنین به شاهد دیگری اشاره می‌برد که شاید نظر گلپینارلی را تأیید کند. او توجه ما را به غزلی از دیوان مولانا جلب می‌کند که تخلص حسام‌الدین دارد (د، ۱۸۳۹). این غزل خوابی را به رشتهٔ نظم کشیده که مولانا دربارهٔ یورشگران مغول دیده و ناگزیر تاریخ این خواب را هم (که معلوم نیست تاریخ سرودن غزل باشد) «شب شنبهی که شد پنجم ماه قعده» سال ۶۵۴ ثبت می‌کند، برابر با ۲۴ نوامبر ۱۲۵۶ م.

نباید در شگفت شویم اگر ببینیم که بررسیهای بیشتر تأیید می‌کند که فلان غزل خطاب به حسام‌الدین و تاریخش زمان حیات صلاح‌الدین است. حسام‌الدین وظیفهٔ دبیری مولانا را بر عهده داشت و نامه‌ای را که مولانا برای سلطان عزّالدین کیکاووس دوم، زمانی بین سالهای ۶۵۵ و ۶۵۸ تقریر می‌کند، می‌نویسد که پیش از این هم دیدیم («کار و مقام مولانا در قونیه پیش از شمس» در فصل ۲، صپ). باید بپذیریم که مولانا انتخاب حسام‌الدین را به جانشینی صلاح‌الدین در حیات صلاح‌الدین، دست‌کم در ایام بیماری طولانی او، در اندیشه خود داشته است. اما از کجا معلوم که وجود یکی دو غزل به نام حُسام‌الدین و به تاریخ این ایّام،

دربارهٔ تصنیف مثنوی، که از نظر نوع شعر بسیار متفاوت و منظومه‌ای است دارای مطالب صریح آموزشی، سخنی به ما بگوید؟ مولانا زمانی بسیار پیش از آنکه تصمیم بگیرد به نوعی دیگر جز غزل و مفصّل‌تر از غزل شعر بگوید، شاید غزلهایی خاص حسام‌الدین سروده باشد، همچنان‌که برای صلاح‌الدین سروده بود. نظرات شیمل دربارهٔ اوایل سُرایش مثنوی (من، ۱، ۱۲۵ به بعد) حسام‌الدین را «بالنسبه خام» جلوه می‌دهد که، همچنین، برای تعیین تاریخ این منظومه تقریباً شاهدی تردیدآمیز به نظر من می‌رسد.

با این حال، نظر گلپینارلی و شیمل با بقیهٔ اطلاعات ما که باید گفت بسیار ناقص است به‌آسانی موافق نمی‌افتد. نخست آنکه، دفتر اول مثنوی به هیچ وجه از صلاح‌الدین نام نمی‌برد، اما دفتر دوم، که پنج سال پس از مرگ او سروده شده، تنها یک‌بار نام او را به میان می‌آورد.[۲۴۹] اگر صلاح‌الدین هنوز زنده بود، چرا مولانا از بردن نامش غفلت کرده و چرا در دیباچهٔ منثور مثنوی از حسام‌الدین به اوصافی نام برده که نشان می‌دهد حسام‌الدین به خلیفهٔ مولانا بودن شهرت داشته است؟

نظر شیمل بر این است که دفتر اول مثنوی در سال ۶۵۶ به‌اتمام رسیده و مرگ صلاح‌الدین که پس از آن اتفاق افتاده مولانا را در غم و نومیدی فروبرده و بعد هم دل‌افسردگی حسام‌الدین به سبب مرگ همسرش پیش آمده است. بنابراین سرودن مثنوی تا سال ۶۶۲، یک سال پس از سالی که شیمل آن را سال انتصاب حُسام‌الدین به خلیفگی مولانا دانسته منقطع شده است (شکوه، ۵۸). اگر این سخن راست باشد، باید گزارش افلاکی را مردود بشماریم که گفته بین اتمام دفتر اول و آغاز دفتر دوم دو سال فترت افتاده است. حرکت مغولان از قزوین به بغداد در بهار سال ۶۵۵ آغاز شد، اما تا زمستان (ذی‌قعده) سال ۶۵۵ به تأخیر افتاد. بغداد در اواسط محرّم سال ۶۵۶ به محاصره درآمد و روز چهارم صفر تسلیم شد. مغولان شهر را غارت کردند، به ویرانی کشیدند و مردمان را کشتند و خلیفه المُستعْصِم را با خانواده‌اش در چهاردهم صفر سال ۶۵۶ به قتل رساندند.

اگر دفتر اول در سال ۶۵۶ پیش از محاصرهٔ بغداد، حتی در اثنای ماه صفر سال ۶۵۶، که استحکامات بغداد درهم فروریخت، اتمام یافته باشد (احتمالاً یکی دو هفته طول می‌کشیده که خبر قتل خلیفه به قونیه رسد)، معنی‌اش آن است که دست‌کم پنج سال تمام، شاید هم بیش از شش سال، پیش از آنکه سرودن دفتر دوم مثنوی زمانی پس از محرّم سال ۶۶۲ آغاز شود، به‌فترت گذشته است. اگر گزارش افلاکی را، که به استناد سخن سراج‌الدین مثنوی‌خوان (بن: «سلسلهٔ مولویه»، فصل ۱۰، صب) نوشته است معتبر بدانیم ابیات مورد

بحث در اواخر دفتر اول مثنوی دربارهٔ دوام جاودان خلفای عباسی شاید زمانی در سال ۶۵۹ یا ۶۶۰، پس از آن سروده شده باشد که خلافت عباسی دور از وطن در مصر دوباره برپا شده است، بدین ترتیب ایراد گلپینارلی (*گل*، ۶-۲۰۵) یکسره برطرف می‌شود.

حتی اگر بخواهیم که گزارش افلاکی و شرح وقایعی را که آورده است باور نکنیم، باز هم هیچ دلیلی در دست نداریم که ما را وادارد تا سخن مولانا دربارهٔ دوام خلافت عباسی تا آخر زمان را عبارتی بدانیم دارای واقعیت تاریخی. این عبارت به صورت گذرا بیان شده، در میان سخنان یکی از شخصیتهای داستان آمده، و حتی ممکن است که این داستان را مولانا از منبع قدیم‌تری گرفته باشد. حتی اگر این عبارت را نظر مولانا دربارهٔ حوادث سیاسی بدانیم، ممکن است امیدی زهدآمیز یا عملی از روی دیانت‌ورزی را نشان دهد نسبت به واقعه‌ای که گذشته از همه چیز، حادثه‌ای بود آمیخته به فاجعه‌ای دینی برای عالم اسلام - انقراض سلسلهٔ خلافت دنیوی پیمبر اسلام که پانصد سال پیش به‌وجود آمده بود و ازدست‌رفتن سلطه بر سرزمینهای مرکزی عالم اسلام و افتادن آن به دست حکومتی کافر. با عنایت به این انقطاعی که در عرصهٔ دین رخ داده بود، آدمی به آسانی می‌تواند استدلال کند که مولانا شاید به صورت استعاره خلافت دنیوی را به خلافت معنوی تبدیل کرده و خواسته باشد که بر رغم انقراض دنیوی آن، در خاطر یا در عالم معنی تا ابد بر دوام ماند. شاید هم می‌خواسته است که به خلیفه‌ای در مصر که به تبعید نشسته بود پیامی دلگرم‌کننده فرستد. اما، نه مولانا از سقوط خلافت در محاضرات فیه مافیه نامی به میان آورد و نه مریدانش، بنابراین شاید این واقعه تشویش وسوسه‌انگیزی نبوده است. برعکس، سعدی دربارهٔ سقوط خلافت دو شعر سروده، یکی به عربی و دیگری به فارسی (*صفا*، ۳، ۱، ۱۲۵).

گلپینارلی (*گل*، ۲۰۶) گزارش سید صحیح احمد دده (ف ۱۳۱۵ ق)، سرآشپز مولوی‌خانهٔ ینی‌قاپوی استانبول، را که می‌گوید تصنیف مثنوی در سال ۶۵۹ آغاز شده و در سال ۶۶۷ به پایان رسیده است مردود می‌داند. صحیح احمد که هیچ مأخذی را نام نمی‌برد و پس از گذشت ششصد سال دست به نوشتن می‌زند شاید بر اثر تاریخی که در دفتر دوم آمده و از خبری که افلاکی نقل کرده به این گمان افتاده باشد. مضمون خبر افلاکی این است که سرودن هریک از دفترهای مثنوی حدود یک سال و نیم طول می‌کشیده است. هرچند که از دایرهٔ حدس و گمان بیرون نیست اما خبر بدی هم نیست. اما این حقیقت برجاست که ما واقعاً از جزئیات تاریخ تصنیف دفاتر مثنوی بی‌خبریم. دفتر دوم زمانی در سال ۶۶۲ آغاز گشته و دفتر اول احتمالاً یکی دو سال پیش از آن تصنیف شده است. مرگ مولانا به جمادی‌الآخر سال

۶۷۲ پایان کار این مقال است، و هرچند که دفتر ششم ناتمام به نظر می‌رسد، به واقع معنی‌اش این نیست که به هنگام درگذشت مولانا ناتمام مانده است. گلپینارلی (*گل*، ۲۰۸) استدلال می‌کند که سلطان ولد چهل‌وپنج بیتی در اختتام آن افزوده و در برخی از نسخ خطی در ادامهٔ دفتر ششم ضبط شده،[۲۵۰] که نشان می‌دهد مولانا پس از تصنیف دفتر ششم مدتی بسیار طولانی زنده نمانده است.

مرگ جلالِ دین، مولانا جلال‌الدین بلخی

سلطان ولد برای ما به نظم از مرگ پدر خود حکایت می‌کند، و تاریخ آن را به صراحت پنجم جمادی‌الثانی سال ۶۷۲ می‌گوید، برابر هفدهم دسامبر، سال ۱۲۷۳ میلادی، که بر سنگ مزارش نیز همین تاریخ نوشته شده است. شرح انقلاب آسمان را از مصلوب کردن مسیح (ع) می‌توان با شرح سلطان ولد از اتفاقات سماوی که به سبب مرگ مولانا روی می‌دهد مانند کرد. مولانا جلال‌الدین پس از ده سال همنشینی و همدلی با حسام‌الدین، «از این جهان کثیف پر ز عنا» رخت بربست (*سوا*، ۱۲۱):

پنجم ماه در جماد آخِر — بود نقلان آن شه فاخر
سال هفتاد و دو بُده به عدد — ششصد از عهد هجرت احمد
چشم‌زخمی چنین رسید به خلق — سوخت جانها ز صدمت آن برق
لرزه افتاد در زمین آن دم — گشت نالان فلک در آن ماتم
مردم شهر از صغیر و کبیر — همه اندر فغان و آه و نفیر
دیهیان هم ز رومی و اتراک — کرده از درد او گریبان چاک
به جنازه شده همه حاضر — از سر مهر و عشق نز پی بر
اهل هر مذهبی بر او صادق — قوم هر ملتی بر او عاشق

مسیحیان و عیسویان او را «معبود» و «عیسی» خود دانستند و مسلمانانش «سَر و نور رسول» خواندند. همه گریبان از غم چاک کردند و از سوز خاک بر سر ریختند. مجموع این سوکواری تا چهل روز کشید و با آنکه همه به خانهٔ خود بازگشتند، این تب و تاب و بی‌قراری فرو ننشست.

سپهسالار (سپه، ۱۰۹) توضیح می‌دهد که چون مجموع وجود ما از چهار عنصر متضاد ترکیب یافته، که پیوسته در پی پیوستن به اصل خود و با هم در نزاعند، جسم نمی‌تواند

جاودان در این دنیا تاب آورد. اما روح که «فیض نور قدس» پروردگار است، «به حسب لطف و اعتدال اصلی که دارد»، می‌تواند چندی با این عناصر متضاد سازگاری کند. اما، از آنجا که روح «از عالم عِلوی در این سرای سفلی نزول کرده... پیوسته در آرزوی عالم اصل می‌باشد»، تا به اصل خود پیوندد. اگر در مدت زندگی خود در عالم خاک «شرف نفس و کمالات قدسی» حاصل کند، «قابل تجلیّات» الهی شود و سرانجام چون ندای «ارجعی الی ربک» (سوی پروردگارت بازگرد) را بشنود، زود آن را اجابت کند.

مولانا نه‌تنها وحشتی در دل نداشت، بلکه، برعکس، انتظار می‌کشید تا جانش از زندان تن وارهد. سپهسالار (سپه، ۱۱۳) از شادی و تمایل به استقبال از مرگ که در اشعار مولانا نمایان است ابراز شگفتی می‌کند و می‌نویسد:

> این‌گونه کلمات که حضرت خداوندگار... در اسرار مرگ بیان فرموده است عجب دارم اگر پیش از آن و بعد از ایشان از هیچ آفریده منقول باشد.

مولانا در چندین غزل، که برخی از آنها را بی‌تردید به مناسبت مرگ یکی از یاران نزدیک یا شخصیتی مهم سروده است، دربارهٔ نامیرایی روح به تأمّل می‌پردازد. ابیات زیر (از د، ۳۱۷۲) خلاصهٔ نظر مولانا را نمایش می‌دهد (نیز، بن: فصل ۹، صب):

ای که از این تنگ قفس می‌پری — رخت به بالای فلک می‌بری
زندگی تازه ببین بعد از این — چند از این زندگی سرسری؟!...
جامهٔ این جسم غلامانه بود — گیر کنون پیرهن مهتری
مرگ‌حیات‌است‌وحیات‌است‌مرگ — عکس نماید نظر کافری
جمله جانها که از این تن شدند — حیّ و نهانند کنون چون پری...
خانهٔ تن گر شکند، هین منال — خواجه! یقین دان که به زندان دری
چون‌که ز زندان و چَه آیی برون — یوسف مصری و شه و سروری

سپهسالار (سپه، ۱۴-۱۱۳) برای ما حکایت می‌کند که شهر قونیه تا چهل روز پیش از مرگ مولانا از زلزله می‌لرزید و مردم سوی او می‌آمدند تا خواستار شفاعت او برای دفع فاجعه‌ای شوند که محتمل بود رخ دهد: مولانا پاسخ داد:

> دلها را جمع دارید که زمین گرسنه شده است و لقمهٔ چرب می‌طلبد. زود باشد که به‌کام خویش برسد و این زحمت از شما مندفع گردد.

اما شاهدی که سپهسالار برای این سخن آورده غزلی است که ظاهراً به شمس‌الدین مربوط می‌شود نه به مولانا.[۲۵۱] سپهسالار (سپه، ۱۱۴) همچنین روایت می‌کند که مولانا در بستر مرگ غزلی سرود، و افلاکی (*اف*، ۵۹۰) می‌گوید پیش از آن بهاءالدین را تسلّی داد برود و «قدری بیاساید» و دل گرم دارد.[۲۵۲] اما وقتی بر اساس محتوای این غزل داوری می‌کنیم (بن: غزل ۱۱ در فصل ۸، صب) این سخن را بسیار نظری می‌بینیم.

سپهسالار روایت می‌کند (سپه، ۱۵-۱۱۴) که دو پزشک حاذق چند روز بر بالین مولانا بودند و پیوسته نبض او را می‌گرفتند و سپس برای رجوع به کتابهای طبّی خود از کنار او «به جماعت‌خانه» می‌رفتند. سرانجام از تشخیص بیماری نومید شدند و از مولانا خواهش کردند تا ایشان را از حال خود باخبر گرداند، و دانستند که او را «ارادت عزم به عالمی دیگر» است. سپهسالار به زبانی لطیف برای ما حکایت می‌کند که آن دم سرانجام به روز «یکشنبه، در فصل دی، پنجم جمادی‌الآخر سنهٔ ۶۷۲... به وقت غروب» فرارسید، برابر با هفدهم دسامبر سال ۱۲۷۳ میلادی. «آن شب مصالح تجهیز و تکفین» مولانا را فراهم کردند و روز دیگر جسدش را بر تابوت نهاده برداشتند و از اوّل روز در شهر و در هر کوچه و بازار بگردانیدند و همه جا از دسته‌های مختلف مردم قونیه پر بود (سپه، ۱۱۶). اینها عبارت بودند از مردان، زنان و کودکان، مسیحیان، یهودیان، رومیان، اعراب و ترکان و غیر اینها. اهل همهٔ مذاهب و ادیان در مراسم تشییع او شرکت کردند، و از زبور و تورات و انجیل آیات می‌خواندند و می‌گفتند «اگر شما مسلمانان... مولانا را محمّد وقت خود می‌گویید، ما او را موسیِ عهد و عیسیِ زمان خود دانیم» (*اف*، ۵۹۲). البته، مسلمانان همراه قاریان قرآن، مؤذّنان، شاعرانی که مدیحه‌سرایی می‌کردند، و نوازندگانی که نقاره و سُرنای می‌زدند، و از این قبیل، در این مراسم شرکت جسته بودند (*اف*، ۵۹۳).

از مرگ مولانا چندی نمی‌گذرد که فردی به نام عَلَم‌الدین قیصر نزد سلطان ولد می‌آید و با او دربارهٔ برافراشتن قُبَّةُ‌الخَضْرا، (گنبد سبز) مشورت می‌کند. قُبَّةُ‌الخَضْرا، ساختمانی است که مقبرهٔ مولانا در آنجا قرار دارد. عَلَم‌الدین سی‌هزار درهم و گرجی‌خاتون، دختر غیاث‌الدین کیخسرو و همسر معین‌الدین پروانه، چندین برابر این مبلغ فراهم آوردند (*اف*، ۷۹۲) و ساختمان این زیارتگاه به نظارت بدرالدین تبریزی معمار آغاز شد. صندوقی آراسته به کنده‌کاری از چوب گردو، «که شاهکار کنده‌کاری عصر سلجوقی است»، احتمالاً به همت عبدالله واحد بن سلیم، آماده شد (*گل*، ۲۲-۲۲۱)، که یکی از غزلیات مولانا (د، ۹۱۱) بر آن نقش بسته است:

به روز مرگ چو تابوت من روان باشد گمان مبر که مرا درد این جهان باشد
برای من مَگری و مگو: «دریغ، دریغ» به دوغ دیو درافتی، دریغ آن باشد
جنازه‌ام چو ببینی، مگو: «فراق، فراق» مرا وصال و ملاقات آن زمان باشد
مرا به گور سپاری، مگو: «وداع، وداع» که گور پردهٔ جمعیّت جنان باشد
فرو شدن چو بدیدی برآمدن بنگر غروب شمس و قمر را چرا زیان باشد؟
تو را غروب نماید ولی شروق بود لحد چو حبس نماید، خلاص جان باشد
کدام دانه فرو رفت در زمین که نرُست؟ چرا به دانهٔ انسانت این گمان باشد؟
کدام دلو فرو رفت و پُر برون نآمد ز چاه یوسف جان را چرا فغان باشد؟
دهان چو بستی از این‌سوی، آن‌طرف بگشا که های و هوی تو در جَوِّ لامکان باشد

اشعار دیگری نیز از مولانا، در کنار آیاتی از قرآن و دست‌کم سه کتیبهٔ جداگانه را می‌توان در روی این صندوق دید که یکی از آنها به خط کوفی است و خبرگان نتوانسته‌اند آن را بخوانند (*گل*، ۲۷-۲۲۳).

خلافت

حسام‌الدین از چشم مولانا و سلطان ولد

گرچه مباشرت حسام‌الدین در امور مالی مولانا تا اندازه‌ای منحصر به خود او و بی‌همتا به نظر می‌رسد، با این وصف، منابع موجود به هنگام سخن گفتن از حسام‌الدین وفاداری خاص خود را نسبت به او ابراز می‌دارند. سلطان ولد (*سوا*، ۱۱۳) روایت می‌کند که مولانا به مریدان خود فرمود که شمس، صلاح‌الدین و حسام‌الدین را یکی به شمار آرند،زیرا هر سه آنان را به حقیقت می‌رسانند. اما سلطان ولد، برخلاف این سخن، تقریباً از سلسله مراتبی نوری صحبت می‌کند و حسام‌الدین را در ضعیف‌ترین درجهٔ آن قرار می‌دهد، و به استناد مولانا می‌گوید: شمس مِهر بود، صلاح ماه، و حُسام ستاره. او همچنین حُسام را چراغی می‌خواند که چون خورشید رفت از راه می‌رسد، و این تشبیهی است که به هنگام مقایسهٔ این دو با یکدگر بر کمی پرتو تأکید دارد.

اما سپهسالار، به صراحت می‌گوید عنایتی که مولانا را به حُسام‌الدین بود به هیچ یک از خلفای دیگر نبود ـ که شامل صلاح‌الدین و سلطان ولد هم می‌شود. محبّت مولانا به حسام

چنان عظیم بود که گاهی گمان می‌رفت مگر مولانا مرید وی است (سپه، ۱۴۴). مولانا به راستی صلاح‌الدین و حسام‌الدین را به جانشینی معنوی خود برگزید. او در دیباچه دفتر اوّل مثنوی حسام‌الدین را «سیّدی و سَنَدی و معتمَدی و مکان‌الرُّوح من جَسَدی، و ذخیرة یومی و غَدی، و هو الشَّیخ قدوَة العارفین، و امام اهل الهُدی و الیقین» (آقای من، تکیه‌گاه و پشتیبان من، معتمد من، مکان روح من در بدن من، ذخیرهٔ دنیا و آخرت من، پیر مقتدای عارفان، پیشوای اهل هدایت و یقین) می‌خواند. اما این سخنان نباید ما را به این نتیجه‌گیری بکشاند که مولانا از نظر فضایل معنوی و عارفانه، حسام‌الدین را برتر از خود می‌دانست. پیش از این دیدیم که پیوند مولانا و شمس را نمی‌شد پیوند مرسوم شیخ و مرید توصیف کرد. نیز به یاد بیاورید که مولانا و صلاح‌الدین روزی در گرمابه عمومی چه رفتار خاصی با یکدیگر داشتند، که تا اندازه‌ای مانند رفتار دو انسان همپایه بود. جای تردید نیست که مولانا همدمی این افراد را قدر می‌دانست و گرامی می‌دانست، و نسبت به آنان از هیچ احترامی فروگذار نمی‌کرد.

با این حال، سپهسالار بی‌درنگ به ما می‌گوید که حسام‌الدین همیشه در حضور مولانا «به زانوی ادب می‌نشست»، چنان‌که مرید می‌نشیند. همچنین می‌خوانیم که هر وقت مولانا «به تقریر حقایق مشغول می‌شد» حسام‌الدین را «از غایت روحانیات چنان عنایت حاصل می‌شد که به‌کلی از هوش می‌رفت، و تا دیرگه از ذوق و لطف آن حال مدهوش می‌ماند.» و چون به خویش می‌آمد سر به سجده می‌نهاد، سیل می‌گریست و بر ذات پاک مولانا آفرین می‌گفت (سپه، ۶-۱۴۵). افلاکی (*اف*، ۷۵۹) خبر می‌دهد که حسام‌الدین مانند شمس تبریز بر مذهب شافعی، از مذاهب چهارگانهٔ فقه اسلامی، بود. روزی حسام‌الدین به مولانا گفت که می‌خواهد از این پس به مذهب ابوحنیفه اقتدا کند «از آنکه خداوندگار ما حنفی‌مذهب است». مولانا به او گفت:

> نی‌نی، صواب آن است که در مذهب خود باشی و آن را نگاه داری. اما در طریقهٔ ما بروی و مردم را بر جادهٔ عشق ما ارشاد کنی.

و حسام‌الدین، مثلاً با دفاع از رباب شنیدن و سَماع گزاردن مولانا، در این کار می‌کوشید. پس از آنکه مولانا از دنیا رفت، قاضی سراج‌الدّین به سبب اعتراض بدخواهان، حسام‌الدین را به محکمه فراخواند تا رباب شنیدن را متوقف سازد؛ اما حسام‌الدین نپذیرفت (*اف*، ۲-۷۶۱). همهٔ این نکات اندکی ما را به تردید فرو می‌برد که مرید کدام بود و پیر کدام.

سپهسالار، بنا بر وظیفهٔ خود، خبر می‌دهد (سپه، ۱۴۶)، که پس از درگذشت مولانا، برخی از مریدان بر آن شدند که سلطان ولد باید به جای حسام‌الدین خلیفه شود. سپهسالار با آنکه در همین روایت به طرفداری از حسام‌الدین قلمفرسایی کرده، این موضوع را به شیوه‌ای که شأن و منزلت از آن می‌بارد، بیان می‌کند و موضوع شایستگی سلطان ولد برای جانشینی مولانا را با دقت توضیح می‌دهد: سلطان ولد از پشت مولانا و «وارث علمی» اوست و در طریقت به مرتبه‌ای عالی رسیده است. طرفداران سلطان ولد استدلال می‌کنند که او «استعداد امامت و استحقاق ریاست» جماعت مریدان را «در حال حیات خداوندگار» به‌کمال دارا بود؛ اما وظیفهٔ خود می‌دانست که به احترام خواستهٔ پدر بر طریق ادب سلوک کند. افلاکی (*اف*، ۵۸۶) روایت می‌کند که همهٔ شخصیتهای مهم، «تمامت ائمهٔ شهر و شیوخ شهر»، بر بالین مولانا که در بستر مرگ بود، گرد آمدند و دربارهٔ جانشینش از او سؤال کردند. این سؤال سه بار تکرار شد و هر سه بار پاسخ شنیدند: حسام‌الدین. بار چهارم گفتند که «برای مولانا بهاءالدین ولد چه فرمایی؟» گفت: او پهلوان است؛ او را محتاج وصیّت نیست. بنابراین، سپهسالار و افلاکی، هر دو، تلویحاً می‌گویند که سلطان ولد پیروانی داشت که او را بر حسام‌الدین ترجیح می‌نهادند.

با این وصف، دعویی که به طرفداری از سلطان ولد مطرح شد با مقاومت غیرمستقیم گروهی دیگر از مریدان روبه‌رو گشت که گفتند: «ما عاشقان جگرسوخته را چه محلِّ آن باشد که در میان جان و جانان فرق توانیم کردن؟» (سپه، ۱۴۶). تردید نیست که نظر این گروه بر آن بود که هر دو پیشوا، حسام‌الدین و سلطان ولد، به هم آیند و خود حکم کنند که کدام باید جماعت مریدان را راه برد، و آنان «نیز بر آن جمله فرمانبرداری کنند.» روز دیگر، بنا بر گفتهٔ سپهسالار، تمامی افراد خاندان، مریدان و یاران، امیران و بزرگان بر سر «تربت مقدس» مولانا گرد آمدند. در آنجا، حسام‌الدین به سخنان زیر بر فرمانبرداری خود از سلطان ولد گواهی داد (سپه، ۱۴۷):

> ای نور دیده و مخدوم زاده‌ام! امروز که آفتاب جلال حضرت خداوندگارم از عالم سفلی غروب کرده، در افق آخرت طلوع کرد، ما مشتی یتیمان و ضعیفان را به تو ودیعت گذاشت. می‌باید که بر تخت پدر بزرگوارت بنشینی و آنچه طریقهٔ تربیت و شفقت است در حق وضیع و شریف مسلوک فرمایی.

گزارشهای بالا نشان می‌دهد که امیدهای سلطان ولد را پدرش پس از مرگ صلاح‌الدین که به سال ۶۵۷ اتفاق افتاد، شاید تا اندازه‌ای مبدل به نومیدی کرده بود. سلطان ولد شاید حدود

سی‌ودو سال سن داشته و واقعاً نزدیک به سنّی بوده است که مقام پیشوایی را بپذیرد. همچنان‌که دیدیم، سلطان ولد برای ما حکایت کرد که پدرش حسام‌الدین را به ستاره تشبیه کرده بود، حال آنکه صلاح‌الدین ماه بوده است و شمس مِهر. گرچه سلطان ولد شاید برای تأیید سلسله مراتب سماوی خود به بیتی از مثنوی (من، ۵، ۱) اشاره کند،[۲۵۳] ابیات دیگری از مثنوی (من، ۴، ۲۰-۱۶) به‌وضوح با آن مغایرت دارد، و حُسام را خورشید و شمس می‌خواند که ضیائش نور ماه را تحت‌الشعاع خود قرار می‌دهد.[۲۵۴]

ما از مقام سلطان ولد در این آسمان نورانی بی‌خبریم، اما مولانا پسر خود را در آثارش به الفاظی که در اوصاف حسام‌الدین در مثنوی به‌کار برده، نستوده است. افلاکی (اف، ۷۵۱) برای ما حکایت می‌کند که سلطان ولد روزی از این واقعیت زبان به شکوه گشود که همه پولهایی که به نام مولانا هدیه می‌شود (فتوح) در اختیار حسام‌الدین قرار می‌گیرد. سلطان ولد به شکوه می‌آید که:

> در خانهٔ ما هیچ نیست و وجه اخراجات نداریم، و هر فتوحی که می‌آید حضرت خداوندگار به خدمت چلبی می‌فرستد. پس ما چه کنیم؟

مولانا جواب می‌دهد که:

> اگر صدهزار زاهد کامل متّقی را حالت مخمصه واقع شود و بیم هلاکت بود، و مرا یکتا نانی باشد، آن را هم به حضرت چلبی حُسام‌الدین فرستم.

سلطان ولد، با آنکه شاید به سبب اعتماد پدرش به حسام‌الدین احساس حقارت می‌کرده است، می‌دانیم که سر از خواستهٔ او نمی‌پیچد. پس از مرگ مولانا، هرچند که گروهی شتابان دعوی جانشینی را به طرفداری از سلطان ولد مطرح ساختند، او بهتر دید که نام خود را برای رهبری یاران و مریدان، حتی بر رغم اعلام صریح حُسام‌الدین، از اعتبار بیندازد. بنا بر گزارشی که سپهسالار نوشته است، سلطان ولد با فروتنی و به زبانی روان چنین به حسام‌الدین پاسخ داد:

> حضرت خداوندگارم و پدرم، رضی‌الله عنه، در حال حیات خویش تو را بر همه گزیده بود و ریاست و امامت همهٔ اصحاب و فرزندان به تو تفویض کرده، و امروز که از جمال زیبای او محروم ماندیم امامت به طریق اولیٰ (سپه، ۸-۱۴۷).

سلطان ولد در اثنای سخنان خود برخاست و حسام‌الدین را بر مسند پدر بنشاند. چنان‌که خود سلطان ولد بیان می‌دارد، به حسام‌الدین می‌گوید که «مولانا نگذشته است، حاضر است،... روح او در جوار حق باقی است»، و دلیلی ندارد که آنچه را او قرار داده است، تغییر

دهیم. حسام‌الدین، با این وصف، به اصرار خود ادامه می‌دهد که سلطان ولد باید بر جای مولانا بنشیند، و تنها وقتی دل بر موافقت می‌نهد که می‌بیند سلطان ولد قطعاً مصمم است این مقام را نپذیرد (*سوا*، ۳-۱۲۲).

ریاست حسام‌الدین پس از مولانا

سپهسالار (سپه، ۱۴۸) خبر می‌دهد که حسام‌الدین دوازده سال، تا پایان زندگانی خود، در رأس جماعت مولویان باقی بود. یکی از نسخ خطی ابتدانامهٔ سلطان ولد دورهٔ دوازده‌سالهٔ شیخی کردن حسام‌الدین پس از مرگ مولانا را تأیید می‌کند، اما جلال‌الدین همایی نسخه بدل ده سال را در چاپ خود از این کتاب اختیار کرده است (*سوا*، ۱۲۳)، اما سعید نفیسی این قرائت را «نادرست» می‌داند (سپه، ۳۷۶). حسام‌الدین در طول این مدت به تربیت و تهذیب خاطر مریدان پرداخت و سنّتهایی را که مولانا جلال‌الدین استوار داشته بود همه را رعایت کرد (سپه، ۱۴۸؛ *اف*، ۷۷۷). افلاکی خبر می‌دهد (*اف*، ۷۷۷) که حسام‌الدین «همچنان قانونِ سَماع را پس از نماز جمعه و تلاوت مثنوی معنوی را بعد از قرائت قرآن مجید به اقامت می‌رسانید» و چند صد نفر از مریدان، عارفان، سرایندگان و مانند ایشان، در آن حضور می‌یافتند. وی، همچنین نیاز مالی کرّاخاتون همسر مولانا، دخترش ملکه خاتون، و پسرش سلطان ولد، را برآورده می‌ساخت.

چون حسام‌الدین احساس کرد که دیگر تاب درد فراق مولانا جلال‌الدین را ندارد، برای رهایی از این زندگی دست به دعا برداشت، و «تیر دعا به هدف اجابت رسید» (سپه، ۱۴۸). افلاکی (*اف*، ۷۷۹) تاریخ درگذشت او را روز بیست‌وسوم ماه شعبان سال ۶۸۳ می‌نویسد؛ برابر چهارم نوامبر، سال ۱۲۸۴، اما سپهسالار (سپه، ۱۴۸) می‌گوید که حسام‌الدین در یکی از ماههای سال ۶۸۴ از دنیا رفته است. گلپینارلی، (*گلم*، ۴۰) شرح می‌دهد که:

> چلبی، پیش روی آرامگاه مولانا مدفون است. حال بر فراز مرقد او صندوقچه‌ای آجری گچ‌اندود قرار دارد... و جلوی آن روی سنگ مرمری که با گچ به صندوقچه چسبیده است کتیبه‌ای عربی به خط ثلث حک شده است.

تاریخ مرگ حسام‌الدین مندرج در این کتیبهٔ هفت‌خطی بنا به گفتهٔ گلپینارلی، دوازدهم شعبان سال ۶۸۳ است؛ برابر با بیست‌وچهارم اکتبر سال ۱۲۸۴؛ اما سبحانی آن را برابر سی‌ام اکتبر سال ۱۳۸۴ (هیجده شعبان سال ۶۸۳) استخراج کرده است.

سالهای فترت

نزدیک به ده سال از زمانی که شمس (شاید در اواخر سال ۶۴۵) ناپدید شد، بگذشت و صلاح‌الدین در اوّل محرّم سال ۶۵۷ از دنیا رفت. سلطان ولد شرح می‌دهد که دورهٔ شیخی صلاح‌الدین ده سال طول کشید، اما نمی‌دانیم چند سال برآمد تا مولانا ناپیدا شدن شمس را پذیرفت و صلاح‌الدین را جانشین او خواند. در هر صورت، احتمال می‌رود که صلاح‌الدین از همان ابتدای ناپدید شدن شمس، به‌نوعی سمت منشی و پرده‌داری مولانا را داشته، مراقب خلوت مولانا بوده و مریدان را گروه گروه از جانب او ارشاد می‌کرده است.

سلطان ولد (*سوا*، ۱۳-۱۱۲، ۱۶-۱۱۵) ظاهراً اشارت دارد بر اینکه چلبی حسام‌الدین بی‌درنگ پس از مرگ صلاح‌الدین نایب مولانا شد و مقام خلافت مولانا را یافت. سلطان ولد سپس در ادامهٔ سخن روایت می‌کند که مولانا و حسام‌الدین تا ده سال پیش از مرگ مولانا، تنگاتنگ با یکدگر مصاحبت داشتند (*سوا*، ۱۲۰). افلاکی (*اف*، ۷۷۸) که در اصل از همین سخن پیروی کرده، خبر می‌دهد که ده‌سال تمام از زمان انتصاب حسام‌الدین تا مرگ مولانا، که در سال یازدهم اتفاق افتاد، بگذشت. سپهسالار در یک نکته با سلطان ولد موافق است که حسام‌الدین «مدت ده‌سال در حال حیات خداوندگار خلافت فرمود» (سپه، ۱۴۵)، اما در جایی دیگر (سپه، ۱۴۲) محاسبه می‌کند که حسام‌الدین «بعد از شیخ صلاح‌الدین رحمةالله علیه، در حال حیات خداوندگار، نه سال تمام بر مسند شیخی منتصب بود» (سپه، ۱۴۵).

حتی اگر یازده سال تمام را هم تاریخ صحیح بدانیم، باز هم معمای اختلاف زمان وقایع نزد ما برجاست. اگر صلاح‌الدین تا ده سال پیش از مردنش به روز اوّل محرّم سال ۶۵۷ (دسامبر سال ۱۲۵۸) خدمت مولانا را می‌گزارده، چگونه ممکن است حسام‌الدین، اگر بپذیریم که در یکی از ماههای سال ۶۵۸ / ۱۲۵۹ به مقام نایب مولانا منصوب شده، تنها ده یازده سال را در کنار مولانا سپری ساخته باشد؟ مولانا جلال‌الدین در روز یکشنبه پنجم جمادی‌الآخر سال ۶۷۲ / دسامبر سال ۱۲۷۳، حدود پانزده سال، یا به حساب دقیق‌تر ۵۴۶۷ روز پس از آن از دنیا رفته است. گرچه این دوره، مطابق تقویم شمسی به اندکی کمتر از پانزده سال می‌رسد، مطابق تقویم قمری اسلامی مولانا دقیقاً پانزده سال و پنج ماه و پنج روز پس از صلاح‌الدین درگذشته، به‌شرط آنکه تاریخهایی که به ما رسیده، درست باشد. به‌این صورت ما می‌مانیم و دوره‌ای بین چهار تا شش سال که توضیحی برای آن وجود ندارد.

ممکن است گمان بریم که مولانا بی‌درنگ پس از مرگ صلاح‌الدین، حسام‌الدین را انتخاب نکرده، و حتماً حدود چهار سال بعد دربارهٔ او تصمیم گرفته است. اما شرح سلسله وقایعی که ما در دست داریم حاکی از این‌چنین خبری نیست، پس باید احتمال آن را بسیار بعید بدانیم. اما، شاید دورهٔ انقطاع الهام حسام‌الدین، که در دفتر دوم مثنوی از آن یاد شده است، توضیح این سالهای گمشده باشد. در این صورت، می‌توانیم گمان بریم که حسام‌الدین، پس از نوشتن تقریرات مولانا در دفتر اول، یا خود را نیازمند کسب دانش ژرف‌تر در علوم دینی می‌دیده یا به یک دوره خلوت‌گزینی و تفکرو تأمّل نیاز داشته است. شاید حسام‌الدین، در این ایّام، مصاحبت مولانا را ترک گفته و به شهری دیگر سفر کرده باشد.

توضیح دیگر آن، گرچه بسیار بعید می‌نماید، آن است که ما تاریخ غلط فوت صلاح‌الدین را در دست داریم. فروزانفر (فب، ۱۰۹، ش ۴) از برخی گزارشها یاد می‌کند که درگذشت صلاح‌الدین را به سال ۶۲۲ / ۱۲۶۴ قرار می‌دهد، و با آن ده سال فاصله به حساب سلطان ولد و افلاکی موافق درمی‌آید.[۲۵۵] سپهسالار، از تاریخ فوت صلاح‌الدین هیچ نمی‌گوید، اما افلاکی (*اف*، ۷۳۱) همان تاریخ را برای درگذشت صلاح‌الدین نوشته که بر لوح قبراو پدیدار است، محرّم سال ۶۵۷ / دسامبر سال ۱۲۵۸.

راه‌حلّ دیگر، که من آن را از همه قانع‌کننده‌تر می‌دانم، آن است که «ده سالِ» سلطان ولد را صرفاً به بی‌دقتی او نسبت دهیم. سپهسالار و افلاکی، از جهت رعایت احترام سلطان ولد، و نه به‌سبب اشتباه محاسبه، ایّام مصاحبت حسام‌الدین با مولانا را ده‌سال در شمار گرفته‌اند. سلطان ولد گزارش منظوم خود از این موضوع را حدود نوزده سال پس از درگذشت مولانا جلال‌الدین سروده است: سپهسالار و افلاکی حدود پنجاه سال بعد از این واقعه آن را نقل کرده‌اند. می‌توان پذیرفت که در اثنای این حوادث، هیچ گزارش روزانه یا یادداشت دقیقی، با آنکه اکنون برای ما از جهت درک ماوقع بسیار اساسی و حائز اهمیت است، نوشته نشده. بنابراین، هر سه وقایع‌نویس وقتی به گذشته برمی‌گردند تا تاریخ این دوره را از نو بنویسند، همان دو تاریخی را ضبط می‌کنند که در یادداشتهای مکتوب می‌یابند. سلطان ولد، احتمالاً، تاریخ تصنیف دفتر دوم مثنوی را، که مولانا در بیت هفتم به صراحت برای دیدن همگان، سال ۶۲۲ گفته، به یاد داشته است. تاریخ فوت مولانا، سال ۶۷۲ / ۱۲۷۳، نیز نزد یاران و مریدان هم ازاین جهت مشهور بود که هر سال مجلس یادبودش را برگزار می‌کردند و هم به این سبب که بر لوح مزارش، که هر روز به زیارتش می‌رفتند، حک شده بود [و هنوز هم هست]. سلطان ولد، وقتی باز به این دوره می‌اندیشد، احتمالاً این

تاریخها را در ذهن خود نگاه می‌دارد، نه تاریخ فوت صلاح‌الدین را، و چنین حساب می‌کند که مولانا و حسام‌الدین ده‌سال با هم مصاحبت داشتند. این نکته سبب می‌شود که وقایع‌نگاران دیگر همین رقم ده سال را بازگویند، اما آنان نیز با قید کمتر یا بیشتر از ده سال، گزارشهای خود را بازمی‌نویسند. این رقم، افزون بر آنکه عددی سرراست است، شباهتی خوش دارد به ده سالی که می‌گویند صلاح‌الدین و مولانا جلال‌الدین با هم به سر آوردند، و به این ترتیب، شایسته‌ترین مدّت خلافت را برای هر دو جانشین شمس یک دورهٔ ده‌ساله قرار دادند.

سلطان ولد، بهاءالدین محمّد، فرزند و خلیفهٔ مولانا

افلاکی (*اف*، ۷۸۴) و سپهسالار (سپه، ۱۴۸)، هر دو، از فرزند مولانا به همان لقب پدر و پدربزرگش یاد می‌کنند: مولانا، خداوندگار ما. سلطان ولد آخرین عضو این خاندان بود که این لقب را یافت. از جمله القاب تکریم‌آمیز دیگری که در این وقایع‌نامه‌ها به او نسبت داده‌اند سلطان‌المحقّقین، مُظهِرِ اسرارالیقین، ولی‌الله فی الارض، حُجّةالله علَی الْخَلق، مُتَمِّمِ دایرةالولایة و خاتِمِهِم، مالکِ اقالیم الحَقیقَة و حاکمِهِم را می‌بینیم. بنا به گفتهٔ افلاکی (*اف*، ۷۸۵) مولانا به سلطان ولد می‌گفت که تو از هر کس دیگری به من ماننده‌تری، هم از جهت خلقت و هم از جهت خُلق و خوی: «أنتَ أشْبَهُ النَّاسِ بی خَلقاً و خُلقاً.» مولانا به هر جمعی که برای سخن گفتن می‌رفت، او را کنار خود می‌نشاند. پدر و پسر درست هجدهِ سال با هم اختلاف سنّ داشتند، و «اغلب مردم ایشان را برادران پنداشتندی» (*اف*، ۲۶، ۷۸۵). مولانا نام و لقب پدر خود را بر این فرزند نهاد، و او را بهاءالدین محمّد سلطان ولد نامید. تا اندازه‌ای دشوارتر باور کردن گزارش زیر است که افلاکی نقل کرده، دربارهٔ ایام قبل از بازداشتن سلطان ولد از شیر مادر (*اف*، ۷۸۴):

> سلطان ولد... پیوسته در بغلِ حضرت مولانا خفتی و چون هنگام تهجّد خواستی که برخیزد و به نماز شب قیام نماید، فریاد کردی و گریستی؛ همانا که حضرت مولانا جهت تسکین او ترک نماز کردی و او را در کنار گرفتی. و اوقات که شیر مادر طلب کردی، پستان مبارکش را در دهان ولد نهادی. به فرمان ایزدی از غایتِ رأفتِ والدی «لَبَناً خالِصاً سائغاً للشّارِبینَ» (*قرآن*، سورهٔ ۱۶، آیهٔ ۶۶ / شیری پاک گوارای آشامندگان) شیرِ صافی روانه شدی تا از شیرِ آن شیرِ معنی سیرِ سیر خوردی و خفتی؛ چنان‌که از میان اَنامِلِ رسول‌الله آب زلال می‌جوشید.

نظام‌الدین (برادرزن سلطان ولد، همسر هدیه‌خاتونِ خواهر فاطمه‌خاتونِ همسر سلطان ولد) تاریخ ولادت سلطان ولد را در نسخهٔ شخصی خود از دیوان سلطان ولد بیست‌وپنجم ربیع‌الآخر سال ۶۲۳ نوشته، برابر با ۲۴ آوریل سال ۱۲۲۶ (گلم، ۴۱، ش ۱) [۳]. سپهسالار (سپه، ۱۵۱)، که سلطان ولد را می‌شناخته و احتمالاً وقتی سلطان ولد مرده زنده بوده است، خبر می‌دهد که سلطان ولد روز شنبه دهم ماه رجب سال ۷۱۲ برابر یازدهم نوامبر سال ۱۳۱۲، از دنیا رفت. اگر سخن سپهسالار، که پیش از آن می‌گوید «مدت عمر سلطان ولد به نودوشش سال رسید» (سپه، ۱۵۱) درست باشد، تولد سلطان ولد، بنا بر تقویم قمری اسلامی، در سال ۶۱۸ قرار می‌گیرد، برابر سال ۱۲۲۱ میلادی. اما، مولانا جلال‌الدین، وقتی هیجده‌ساله بود، در حدود سال ۶۲۱ / ۱۲۲۴ با گوهرخاتون، مادر سلطان ولد، ازدواج کرد، و نخستین پسرش، چه سلطان ولد چه علاءالدین، در سال ۶۲۳، یا حدود سال ۱۲۲۶ میلادی، به دنیا آمد (اف، ۲۶)؛ بنابراین، سپهسالار به یقین اشتباه می‌کند که می‌گوید سلطان ولد تا نود و شش سالگی بزیست.

اگر سال ۶۲۳ (حدود سال ۱۲۲۶ میلادی) را سال تولد سلطان ولد بدانیم، احتمالاً به هنگام درگذشت پدربزرگش بهاءالدین، به سال ۶۲۸، حدود پنج سال سن داشته است. سلطان ولد، وقتی بیست‌ساله بود، از پدرش اجازه می‌خواهد که «به خلوت درآید و چلّه برآرد.» چلّه‌نشینی عبارت است از دورهٔ چهل‌روزهٔ خلوت‌نشینی به آدابی خاص که بسیاری از صوفیان به جای می‌آوردند. مولانا جلال‌الدین به او می‌گوید ضرورت ندارد با این کار وجود خود را به رنج و زحمت اندازد (چلّه‌نشینی مستلزم روزهٔ چهل‌روزه است) زیرا شریعت اسلام آن‌را واجب ندانسته بلکه «بدعت است» و در «شریعت موسیٰ و عیسیٰ» رسم بوده است. سلطان ولد، به هر صورت، تصمیم گرفت «چهل روز در خلوت» بنشیند، و «چون چهل روز تمام شد ... در خلوت را گشادند» مولانا دید که «ولد غرق نور گشته بود» (اف، ۷۹۳). شمس در سال ۶۴۳، حدود سال ۱۲۴۶ م، از قونیه به شام رفت. سلطان ولد بیست‌ساله بود که پدرش او را برای باز آوردن شمس از دمشق به رسالت فرستاد؛ این مأموریت شاید مرحلهٔ مهم دیگری در زندگی سلطان ولد بوده است. وقتی صلاح‌الدین از دنیا رفت، سلطان ولد شاید حدود سی‌ودو سال سن داشته، و به هنگام درگذشت پدر خود، به سال ۶۷۲، تقریباً چهل‌وهفت‌ساله بوده است. با این وصف، خواست پدر را گردن نهاد و حسام‌الدین را «بندگی و مریدی» کرد (اف، ۷۸۶).

چنان‌که دیدیم، سلطان ولد و سپهسالار، هر دو، اشارت دارند بر اینکه جماعت یاران و

مریدان مولانا، پس از درگذشت او، بر سر اینکه حسام‌الدین رهبر ایشان باقی بماند یا نه در آغاز به مخالفت خاستند. سلطان ولد، یا دست‌کم برخی از یارانش، به‌ظاهر، بر این عقیده بودند که این مقام را باید به او بسپارند. اما درست همان‌گونه که نخستین قوم مسلمان در صدر اسلام سه بار از علی بن ابیطالب (ع) بستهٔ نسبی و سببی پیغمبر (ص) عدول کردند و برای خلافت محمّد (ص) افرادی پیرتر و باتجربه‌تر را ترجیح نهادند، نخستین جماعت مولویان نیز دو بار از سلطان ولد صرف‌نظر کردند. اگر مولانا جلال‌الدین و پیروانش بر مذهب اهل تشیّع بودند و نه تسنّن، شاید اصل وراثت بی‌درنگ پذیرفته می‌شد.[۲۵۶]

سلطان ولد در راه اتمام کمالات معنوی

به هر حال، روزی که حسام‌الدین، دوازده سال پس از مرگ مولانا، از دنیا رفت، سوی سلطان ولد بازآمدند و از او خواستند که مسند شیخی را قبول کند. آنان با ابراز این سخن که «هیچ کاری از سپاه بی‌سرور نیاید» به او گفتند (*سوا*، ۱۲۹):

> تا اکنون بهانه می‌کردی که حضرت مولانا، «قَدّسنا الله بِسرّه العزیز، چلبی حسام‌الدین را خلیفه کرده بود. در این حال که او نقل کرد، باید که قبول کنی و بهانه نیاوری.

سلطان ولد، هرچند که در حیات حسام‌الدین احساس حقارت می‌کرد، اما مرگ حسام‌الدین سبب خشنودی یا آرامش خاطر او نشد. برعکس، سلطان ولد، که آن زمان چهل‌وهفتمین سال زندگی خود را می‌گذراند، سنگینی بار مسئولیتی را که ناگهان بر دوشش افتاد، احساس کرد. سلطان ولد می‌گوید که «چو طفل یتیم، زارگشت و نزار شد از بیم»، تا مدتی از غصه سر بر دیوار می‌زد و «نوحه می‌کرد که ... چه خواهم شدن از این ماتم» (*سوا*، ۱۲۳). در اثنای این احوال بحرانی، حسام‌الدین در خواب خود را بر سلطان ولد نُمود، و او را به این اندیشه تسلّی داد که قطب پیوسته در دنیا وجود دارد و نور حق است در لباس بشر. خیالِ حسام‌الدین باز به سلطان ولد قوّت قلب می‌دهد که روزی ولیّ خود را در این دنیا می‌یابد و روح حسام‌الدین از طریق آن ولی به انجام خواسته‌های سلطان ولد می‌پردازد:

بهرِ تو سر زنیم از بدنی   تا دهیمت ز نو طریق و فنی
تا که گردی تمام در ره حق   رسدت نو به نو ز عشق سبق
تا رهی در جهان همچون دام   تا رسی همچو واصلان در کام

سلطان ولد حکایت می‌کند که به راستی بعد از آن خواب قطب خود را ملاقات کرد، امّا موافق خواسته‌های آن پیر، تا زنده بود، سلطان ولد هویّتش را فاش نکرد (*سوا*، ۱۲۷، ۴۰-۱۳۹). اما چون این «ولیّ گزین» ناگهان از دنیا رفت، سلطان ولد خود را مختار دید که نامش را آشکار کند: **شیخ کریم‌الدین بن بَکتُمَر** (*سوا*، ۳۲۵). وقتی که سلطان ولد، اوّل‌بار، نام کریم‌الدین را می‌آورد، به همه سفارش می‌کند که تا نمرده به دیدارش روند. بنابراین چنین می‌نماید که کریم‌الدین در این نقطه از آن روایت هنوز زنده است. سلطان ولد به ما می‌گوید که کریم‌الدین یادگار (معنوی) حسام‌الدین است و حسام‌الدین نیز در زمان حیات پیوسته او را ستایش می‌کرد. سلطان ولد به مردم می‌گوید که در این روزگار از کسی جز کریم‌الدین یاری نجویند، زیرا «خلق را دستگیر نیست جز او» (*سوا*، ۳۲۵، ۳۲۷)، و در وصف او می‌نویسد (*سوا*، ۳۲۶) که:

بی‌نظیر است در جهان امروز نیستش مثل در زمان امروز...
ذکر عیسی و موسی و عِمران همه را شرح حال او می‌دان
ذکر منصور و ادهم و کرخی ذکر ذوالنون و احمد بلخی
ذکر هر راهرو که گفتم من ذکر جمله گزیدگان زَمَن
نیست مقصود از این‌همه گفتار غیر اوصاف آن نکوکردار

بر اساس کتیبهٔ سنگ قبر او، که پشت مقبره‌های اولوعارف، واحد و عابد چلبی بر جانب چپ آرامگاه واقع شده، گلپینارلی (*گلم*، ۴۷) به این نتیجه رسیده که کریم‌الدین در ماه ذی‌الحجهٔ سال ۶۹۱ / نوامبر سال ۱۲۹۲، از دنیا رفته است. بر این کتیبه نوشته‌اند:

هٰذه تربة الشریفة فخر الاصحاب العارفین الفائق العاشق و الصادق شیخ کریم‌الدین ابن الحاج بَکتُمَر المولوی، رحمةالله علیه، فی تاریخ شهر ذی‌الحجه، سنه احدی و تسعین و ستمائه.

اما، ابتدانامه، که سلطان ولد آن را بین ماههای ربیع‌الاوّل تا جمادی‌الآخر سال ۶۹۰ تصنیف کرده، یک جا کریم‌الدین را در قید حیات توصیف می‌کند و یک جا رفته از دنیا. اگر سخن گلپینارلی راست باشد، پس ابیات سلطان ولد دربارهٔ مرگ کریم‌الدین باید که حدود یک سال و نیم پس از اتمام منظومهٔ ابتدانامه به آن الحاق شده باشد. اما، سلطان ولد سخن از هفت سال می‌کند که پس از مرگ حسام‌الدین به شعبان سال ۶۸۳، کریم‌الدین وظیفهٔ رهبری مولویان را داشته است (*سوا*، ۳۳۰):

مدتی بود رهبر این جمع — در شب تار صورتش چون شمع
آخر کار کردگار وجود — اینچنین گوهری ز ما بربود
کرد رحلت ز تن کریم‌الدین — آن نکوسیرت و ولیِّ گزین
آن که چون او نبود شاه کریم — در جهان بود همچو درّ یتیم
گشت بعد از حسام‌دین رهبر — مدت هفت سال آن سرور

ظاهراً این هفت سال ما را یکراست به سال ۶۹۰ می‌رساند، اما سلطان ولد شاید طی سالهایی که کریم‌الدین هنوز زنده بوده ردای رهبری بر تن کرده باشد.[۲۵۷] با این همه، محتمل‌تر چنین به نظر می‌رسد که کتیبهٔ سنگ‌قبر کریم‌الدین، که تنها ماه را نام برده نه روز خاص فوت را، از تاریخ نصب این سنگ‌قبر خبر دهد نه از تاریخ واقعی فوت بَکتُمَر. پس، می‌توانیم نتیجه بگیریم که کریم‌الدین در یکی از روزهای ماه جمادی‌الاوّل سال ۶۹۰ / اواخر ماه مه ۱۲۹۱ از دنیا رفته که سلطان ولد هم در آن زمان در شرف اتمام وقایع‌نامهٔ منظوم خود بوده است.[۲۵۸]

به هر جهت، وقتی کریم‌الدین در سال ۶۹۰ یا ۶۹۱ از دنیا رفت، سلطان ولد رئیس بلامنازع مولویان شد. سلطان ولد می‌کوشد دل به این خبر خوش کند که چون یکی از اولیا دیده بر جهان فروبندد، ولیِّ دیگری همیشه بر جایش می‌نشیند، زیرا مقصود خداوند از ایجاد عالم «وجود مبارک ایشان است نه صورت جهان و جهانیان» (*سوا*، ۳۳۰):

> در بیان نقل فرمودن شیخ کریم‌الدین پسر بَکتُمَر، رحمةالله علیه و در تقریر آنکه چون ولیّی از این جهان رحلت کند نباید نومید شدن، که تا جهان قایم است اولیای حق دایم خواهند بودن.

شگفت آنکه، آثار مولویان پس از او، شیخ کریم‌الدین بَکتُمَر را از رؤسای این سلسله نمی‌شناسند. افلاکی تنها یک‌بار از او نام می‌برد (*اف*، ۷-۱۷۶) و او را «از جملهٔ اهل مقامات و صاحب بصیرت» می‌خواند. سپهسالار (سپه، ۱۵۴) در شمار مریدانِ «اهل صبحت» که «قربت تمام داشتند»، نام او را هم می‌آورد. افلاکی و سپهسالار، هر دو، ابتدانامهٔ سلطان ولد را خوانده بودند، بنابراین نام کریم‌الدین را از خلیفتگی این سلسله از روی کمال قصد حذف کرده‌اند و شاید انگیزهٔ آنان این بوده است که می‌خواسته‌اند به تعظیم سلطان ولد پردازند و اعتبار سلسلهٔ مولویان را تقویت کنند.

پس نقش کریم‌الدین واقعاً چه بود؟ مولانا صلاح‌الدین و حُسام‌الدین را به ریاست ظاهری

و صوری برگزید و توانست توجه و نیازهای روزانهٔ مریدان را به آنان معطوف سازد. اما، از آنجا که سلطان ولد نام کریم‌الدین را درست تا زمان درگذشت او آشکار نمی‌کند، کریم‌الدین نمی‌تواند سمت ریاست اسمی سلسله مولویان را داشته باشد، اختیار ملاقات با سلطان ولد را در دست گیرد، و در مقام صاحب‌منصبی رسمی با بزرگان و دیدارکنندگان دیگر مراوده برقرار سازد. مولانا، همچنین، صلاح و حُسام‌الدین را آینه‌هایی می‌دانست که می‌توانستی معنویت او را در آنها منعکس بیابی. شاید سلطان ولد (و حُسام‌الدین؟) نیز خود را در آینهٔ وجود کریم‌الدین تماشا می‌کرد و بنابراین، می‌خواست که او را مرکز اخذ نیروهای معنوی خود قرار دهد. یکی از رباعیهای سلطان ولد هویدا می‌سازد که کریم‌الدین، مانند صلاح‌الدین، صاحب بصیرت و اهل مقامات معنوی بوده نه عالم بزرگ کتاب‌خوانده (گلم، ۷-۴۶).

انتشار پیام: سلطان ولد سلسلهٔ مولویان را سازمان می‌دهد

بیشترینهٔ مریدان طریقت مولویان بر این عقیده بودند که سلطان ولد موافق بوده پس از مرگ حسام‌الدین شیخ آنان شود، و چنین پیداست که مردم از رهبری سلطان ولد خشنود بودند (*سوا*، ۱۳۰). سلطان ولد، چه در خلوت کریم‌الدین را وارث معنوی پدر خود می‌دانست چه نمی‌دانست، در نظر اهل صورت، پیشوای مریدان پدر بود. سلطان ولد، در سال ۶۹۰ که وقایع‌نامهٔ خاندان خود، ابتدانامه، را تصنیف کرد، هفت سال بود که در مدرسهٔ پدر و پدربزرگش به تدریس اشتغال داشت. سلطان ولد برای ما حکایت می‌کند که موفق شد کینه و دشمنی دیرینه را از میان مریدان براندازد و همهٔ آنان را به احسان و پرهیزگاری هدایت کند. سلطان ولد خود صاحب آوازه شد و از آن برای سازمان دادن سلسلهٔ مولویان استفاده کرد، و دیری نپایید که جلالش از همهٔ دوران فزون‌تر گشت (*سوا*، ۱۳۰).

سلطان ولد برای ما حکایت می‌کند که در دورهٔ او خرد و دانش مریدان افزون شد و تعداد مبتدیان مرد و زن فزونی گرفت (*سوا*، ۱۵۵). چون پیروان طریقت مولویان در شهرهای دور بسیار شد، امکان نداشت که از همه بخواهند تا به قونیه بیایند و در سایهٔ زیارتگاه مولانا زندگی کنند. برخی از آنان که می‌خواستند در حلقهٔ مریدان رسمی درآیند، پای‌بستهٔ اهل و فرزند بودند، و آینده‌ای را پیش رو می‌دیدند که یا خویشان خود را ترک گویند یا دست از اصل و تبار خویش کشند، ممرّ معیشت خود رها کنند تا به قونیه بیایند که آنان را به موقوفات زیارتگاه مولانا وابسته دارد. اما، سلطان ولد در هر شهری که مریدان بسیار در آنجا

می‌زیستند رهبری یا، چنان‌که در سلسله‌های طریقت مصطلح است، شیخی را گماشت تا ساکنان آن شهرها از دریای معارف مولانا جلال‌الدین تشنه و خشک‌لب نمانند.

مولوی‌خانه‌ها در سراسر آناطولی به وجود آمد، که هریک شیخ یا رهبر، مقتدا یا پیشوایی از آنِ خود داشت که نایب سلطان ولد بود (*سوا*، ۶-۱۵۵) و مرکز آیینی بود که به مولویان (مولویّه) مشهور شد. سلطان ولد مریدان اهل آق‌سرا را به سبب اوصاف روحانی آنان می‌ستاید و از مریدان اهل کوتاهیه نیز تمجید می‌کند (*گلم*، ۵۹). مرکز آیین مولویان، البته، در قونیه باقی ماند، و سلطان ولد در دو غزل از دیوان خود زبان به ستایش این شهر می‌گشاید و آن را شاه شهرها می‌خواند؛ قونیه، بدان سبب که مولانا جلال‌الدین آن را گزید، شهرِ جان است و «مکّه و کعبهٔ الهی» (*گلم*، ۵۸). مولانا جلال‌الدین نیز، به گفتهٔ افلاکی (*اف*، ۸۰۱)، در وصف قونیه گفته که «عظیم شهر خرّم است و مبارک.».

بنا بر خبری که افلاکی (*اف*، ۷۹۱) نقل می‌کند، مولانا جلال‌الدین روزی به سلطان ولد می‌گوید: «آمدن من به این عالم جهت ظهور تو بود؛ چه، این‌همه سخنانِ من قول من است، تو فعل منی.» اگر مولانا زندگی را به سخن گفتن سپری ساخت، به تفسیر و تفصیل مجموعه‌ای از معارف پرداخت، سلطان ولد عمر را به عمل گذراند، پدر را کمک می‌رساند، وحدت آیین او را قوّت بخشید، و بساط آن را هر گوشه و کنار بگسترد.

مرتبهٔ سلطان ولد در میان جانشینان مولانا

سلطان ولد شمس‌الدین تبریز را یکی از نایبان یا جانشینان مولانا می‌داند، او را نخستین خلیفهٔ مولانا می‌شمارد که صلاح‌الدین و حُسام‌الدین و خود سلطان ولد پس از او قرار می‌گیرند (سوا، ۱۵۸). سه نفر اول، پیش از ملاقات با مولانا «در ولایت و بزرگی و علوم مشهور نبودند» زیرا اگرچه مردان بزرگی بودند صاحب ولایت، اما از چشم مردم پنهان بودند. بر اثر تقریرات سلطان ولد و مولانا جلال‌الدین آوازه‌شان چون آفتاب درخشیدن گرفت (*سوا*، ۱۵۸).

برعکس، مولانا جلال‌الدین از اولیای مستور نبود. مریدان بسیار داشت که جان و دل به او سپرده بودند. در دورهٔ خلیفتگی سلطان ولد شمار این مریدان فزونی گرفت، که نشان می‌دهد سلطان هم، مانند پدر خود، از اولیای مستور (قطب زمان) نبود، بلکه پیری بود مشهور. این سخن را می‌توان به معنی دعوی آشکارِ برتری و مهتری سلطان ولد بر دیگر جانشینان پدرش تعبیر کرد. هیچ یک از آنان کتاب ننوشت، حال آنکه سلطان ولد چند کتاب انشاء کرد و ظاهراً مانند پدرش سخنرانی مجلس‌آرا بوده است.

سلسلهٔ مولویان وجود خود را مدیون سلطان ولد است؛ اگر سلطان ولد نبود مریدان بازماندهٔ مولانا شاید رفته رفته کاهش می‌یافتند و هرگز در خارج از شهر قونیه دارای سازمانی رسمی نمی‌شدند و این سازمان دوام نمی‌یافت. سلطان ولد آنچه را که برای هر طریقت صوفیانه‌ای لازم بود، به‌وجود آورد: سلسلهٔ مشایخ که حکم سند و اعتبارنامهٔ روحانی و معنوی را داراست. سلطان ولد، گرچه سلسلهٔ کامل آنها را معرفی نمی‌کند، اما یک سرِ سلسله را بر رابعه، حلاج و بایزید بسطامی مشتمل می‌سازد، همراه با بهاءالدین و برهان‌الدین محقق که پیش از مولانا جلال‌الدین بنیان‌گذاران بی‌واسطهٔ این سلسله‌اند (*سوا*، ۱۹۰-۱۲۹).

سلطان ولد زمانی دراز را به سازمان دادن جمع پیروان خود گذراند و در آن اثنا، نه‌تنها با گفتگو بلکه با سرودن شعر نیز، ایشان را پند می‌داد و وعظ می‌گفت. سلطان ولد برای ما حکایت می‌کند که مردم قونیه روزهای عید لباس نو بر تن می‌کنند، به میدانهای شهر روی می‌آورند یا سفرهٔ غذای خود را برمی‌دارند و از شهر بیرون می‌شوند یا به زیارت اهل قبور می‌روند. اما مولویان در این روزها، مجلس سَماع برپا می‌کنند و سلطان ولد زبان به سرزنش افرادی می‌گشاید که از شرکت در این مراسم خودداری می‌کنند، یا پس از ماه رمضان در مجالس وعظ او حاضر نمی‌شوند؛ نیامدن آنان به این مجالس سبب می‌شود که از فیض بزرگ الهی محروم مانند. سلطان ولد به یکی از مریدان که تازه از سفر زیارت خانهٔ خدا بازگشته است می‌گوید که حج گزاردن گرچه صواب است اما شیخ را رها کردن و به حج رفتن خطاست. برخی از اشعار سلطان ولد بعضی افراد را به زبانی تند به باد ناسزا می‌گیرد؛ برخی دیگر را به صلح و دوستی کردن و برخاستن از سر «کبر و کین» پند می‌دهد، اما اشعار دیگری هم دارد که به هنگام مرگ صلاح‌الدین و حُسام‌الدین در مرثیهٔ آنان سروده است (*گلم*، ۹-۷۸).

در دورهٔ خلیفتگی حسام‌الدین، اما در اصل به سبب کوششهای سلطان ولد، در محلّ آرامگاه مولانا جلال‌الدین زیارتگاهی بنا کردند. سلطان ولد اشعاری بر جاگذاشته که در آنها از معمار این بنا، عَلَم‌الدین قیصر، یاد کرده است. این اشعار شامل یک ترجیع‌بند و یک غزل است، و در آنها از تعمیر بنای مدرسه‌ای که مولانا جلال‌الدین در آنجا تدریس می‌کرد، سخن گفته است (*گلم*، ۵۰). متأسفانه، عَلَم‌الدین قیصر را به سال ۶۸۳ بکشتند، و سلطان ولد این واقعه را مرثیه‌ای گفته است (*گلم*، ۵۱).

سلطان ولد، همچنین، عده‌ای دیگر از حامیان را که هدایای مالی در اختیار او گذاشته‌اند

یاکمکهایی دیگر به او کرده‌اند با مدایح خود سپاس می‌گوید. این افراد عبارتند از معین‌الدین پروانه و همسر او، گرجی‌خاتون؛ صاحب فخرالدین عطای وزیر و پسرش، صاحب اعظم تاج‌الدین حسین؛ و قاضی قیصریه. نام عده‌ای از سلاطین، امیران و دیگر مقامات حکومت سلجوقی نیز در شعرهای مختلف او آمده، از جمله شرف‌الدین بن خطیرالدین؛ سلجوق خاتون و فاطمه خاتون، به ترتیب دختر و مادر سلطان رکن‌الدین قلیچ ارسلان چهارم (*گلم*، ۵۱). سلطان ولد، در نامه‌ای منظوم تقاضای بازگردانیدن روستای قره‌ارسلان راکرده، که بدرالدین گهرتاش آن را وقف مولویان ساخته بود، اما فردی به نام نجیب آن را غصب کرده بود (*گلم*، ۵۲).

سلطان ولد، سخت در پی ایجاد و گرم داشتن رابطهٔ خود با مقامات حکومتی و جلب توجه آنان به زیارتگاه پدر خود است. در ترجیع‌بندی، سلطان رکن‌الدین را به مناسبت تولّد پسرش، شادباش می‌گوید. نامه‌ای منظوم به اخی‌احمد می‌نویسد و از او دعوت می‌کند به قونیه بیاید، و در قصیده‌ای برای سلطان غیاث‌الدین مسعود ورود او را به قونیه، سه‌شنبه بیست‌وپنجم ربیع‌الآخر سال ۶۸۰، گرامی می‌دارد. سلطان ولد، همچنین، از سلطان غیاث‌الدین مسعود طلب می‌کندکه مقرّری او را بسیار بیشتر از آنچه پدرش می‌داده، بپردازد و چهارده تن از مولویان را از پرداخت مالیات معاف سازد (*گلم*، ۵۳). سلطان ولد دربارهٔ مدارای با مغولان این سلطان را پند می‌گوید، و او را می‌ستاید که آرامش را در سراسر آن سرزمین از نو برقرار ساخته است. در همین زمان، سلطان ولد در قطعه‌ای (*گلم*، ۵۴) برای ایجاد روابط دوستانه با سَماقارنُویان، امیر بزرگ مغولان در آناطولی، قدم پیش می‌نهد. افلاکی (*اف*، ۹-۷۹۷) نیز خبری را نقل می‌کندکه بی‌تردید آمیخته به مبالغت است مبنی بر اینکه روزی امیرِ کبیر ایرَنْجین نُویان به دیدار سلطان ولد می‌آید و پس از گفت‌وگو در موضوعات الهی، اسلام می‌آورد. خبرهای دیگری که افلاکی نقل می‌کند نشان می‌دهد که سلطان ولد، روزی دیگر، با یکی دیگر از امیران مغولان، به نام اُیشُغانُویان به گفت‌وگو می‌نشیند و در پایان این امیر مغول مرید سلطان ولد می‌شود (*اف*، ۱۹-۸۱۸).

فوت سلطان ولد

گرچه زمین به هنگامی که سلطان ولد در بستر مرگ آرمیده بود «هفت شبانه‌روزی علی‌الدوام» می‌لرزید (*اف*، ۸۱۶)، اما اگر هم نلرزیده باشد، باز درگذشت فرزند مولانا جلال‌الدین حادثهٔ مهمی را در تاریخ طریقت مولویان نشان می‌دهد. سلطان ولد در روز دهم

ماه رجب سال ۷۱۲، شب‌هنگام، از دنیا رفت؛ عمرش به سال خورشیدی هشتاد و شش بود، و در دست راست مزار پدر به خاکش سپردند. افلاکی (*اف*، ۸۲۲) برای ما حکایت می‌کند که به هنگام مرگ خود این بیت را سرود:

از کنار خویش یابم هر دمی [من] بوی یار
چون نگیرم خویشتن را دایماً اندر کنار

اگر روزی سنگی بود که گور او را نشان دهد، دیگر نیست، و لوح مرمرین مقبرهٔ پدرش بر روی هر دو گور قرار دارد (گلم، ۶۱).

سلطان ولد از همسر نخستین خود، فاطمه، دختر صلاح‌الدین، دو فرزند دختر داشت: مطهّره‌خاتون و شرف‌خاتون که مولانا جلال‌الدین آنان را به ترتیب عابده و عارفه خوانده بود. این دختران بزرگ که شدند، اگر به قول افلاکی (*اف*، ۹۹۵) اعتماد کنیم، «صاحب کرامات و ولایات» بودند و بانوان را رهبر طریق گشتند و اغلب بانوان آناطولی مریدان ایشان بودند. از این وصلت یک پسر هم به دنیا آمد؛ او را جلال‌الدین اولوعارف چلبی خواندند. گفته‌اند که مطهّره‌خاتون با سلیمان‌شاه قَرمیانی ازدواج کرد، و دو پسر به دنیا آورد: خضرپاشا و برهان‌الدین الیاس. شرف عارفه خاتون نیز، از قراری که خبر داده‌اند، دو پسر داشت: مظفّرپاشا و امیرشاه. اما هیچ یک از این چهار نوادهٔ نرینهٔ سلطان ولد رهبری طریق نیافتند. مشایخ بعدی طریقت مولویان بیشترشان از نسل اولوعارف چلبی هستند، و به این ترتیب وصلت خانواده‌های صلاح‌الدین و مولانا جلال‌الدین را نمایش می‌دهند.

پس آنکه فاطمه خاتون از دنیا رفت، سلطان ولد دو زن دیگر گرفت که از قرار معلوم خدمتکارانش بوده‌اند (*اف*، ۹۹۵). نخستین آنان، نصرت‌خاتون، یک پسر برای او به دنیا آورد: امیر شمس‌الدین عابد. دومین آنان، سنبل‌خاتون، دو پسر برای او به دنیا آورد: صلاح‌الدین زاهد چلبی و حسام‌الدین واجد چلبی (*اف*، ۹۹۶).

آثار سلطان ولد

بر اساس وقایع‌نامهٔ منظوم سلطان ولد از خاندانش، ***ابتدانامه***، یا ***مثنوی ولدی***، دربارهٔ سرگذشت طریقت مولویان، تا اینجا سخن بسیارگفتیم، که نه‌تنها در اصل از مولانا جلال‌الدین، بلکه از پیشینیان و جانشینان او نیز سخن گفته است. همچنان‌که پیش‌تر گفتیم،

این اثر گزارشی است بی‌واسطه رسیده از فردی که از اوایل عمر بر بسیاری از حوادثی که بیان کرده از نزدیک شاهد بوده است. البته، سلطان ولد در پردهٔ نظم سخن می‌گوید، نه به نثر روشن، و از برخی حوادث نیز دور است، زیرا سال ۶۹۱، که این کتاب را تصنیف کرده، نزدیک به هیجده سال از مرگ پدرش و نزدیک به سی‌وپنج سال از ناپدید شدن شمس می‌گذشته است. مهم‌تر آنکه، سلطان ولد این کتاب را به انگیزهٔ مناقب‌گویی و تذکره‌پردازی به رشتهٔ نظم کشیده تا توجه خوانندگان را به ماهیّت کارهای کرامت‌آمیز مولانا جلال‌الدین و بهاءالدین جلب کند و تصویر ولیّ صاحب‌کرامتی را از مولانا منعکس سازد. ظاهراً، برخی از مریدان یا صوفیان وابسته به دیگر سلسله‌ها، پیش از آن، مولانا جلال‌الدین را خطیب و شاعری بزرگ می‌دانستند، نه به واقع اهل حق. مولانا کرامات پیشینیان خود از اهل طریقت را نقل کرده بود، و بنابراین، سلطان ولد (*سوا*، ۴-۲) مهمّ می‌دانست که خوانندگان آثار مولانا «بر کرامات و مقامات» او نیز آگاهی یابند.

سلطان ولد این کتاب را برای برآوردن خواهش «دوستان» سروده، مبنی بر اینکه چون بر متابعت پدر خود دیوانی پرداخته است، می‌باید هم بر متابعت او مثنوی بسراید (*سوا*، ۴). سلطان ولد نیز واقعاً پذیرفت، و این کتاب را نگاشت که تاریخچه‌ای است به شعر مثنوی دارای بیش از نه هزار بیت بر وزن حدیقهٔ سنایی. موضوع مطالب محتوای آن تشکیل طریقت مولویان است و معرفی شخصیتهای عمدهٔ مربوط به تاریخ آن، از بهاءالدین تا برهان‌الدین، مولانا جلال‌الدین، صلاح‌الدین، حسام‌الدین، و سرانجام تا سلطان ولد. سلطان ولد این منظومه را، همچنین، به منظور آن سروده است که مریدان را به اهمیت فرمانبرداری از شیخ خود معتقد سازد (*سوا*، ۳).

جلال‌الدین همایی تصحیح انتقادی این منظومه را در سال ۱۳۱۶ ش، همراه مقدمه و حواشی بسیار سودمند به پایان رساند و به نام مثنوی ولدی معروف به ولدنامه (تهران: اقبال) منتشر ساخت. اما، عبدالباقی گلپینارلی بهتر دید که این کتاب را ابتدانامه عنوان نهد، زیرا اشعارش با همین کلمهٔ ابتدا آغاز می‌شود و این عنوان با آخرین مثنوی سلطان ولد، انتهانامه، نیز قرینه پیدا می‌کند. گلپینارلی که مدعی است نسخهٔ چاپی همایی تعدادی از ابیات ترکی را ندارد، خود همهٔ این متن را به زبان ترکی با نام ابتدانامه ترجمه کرده (آنکارا: گوون؛ و قونیه: توریزم دِرنگی، ۱۹۷۶م) و مقدمه‌ای بر آن نوشته است. ترجمه‌ای از این منظومه به زبان فرانسوی به کوشش جمشید مرتضوی و اِوا دو ویترای- میِرُوویچ (Eva de Vitray-Meyerovitch) در سال ۱۹۸۸م انتشار یافت، به نام:

La Parole secrète: l'enseignement du maître soufi Rumi (Monaco: Rocher).

سلطان ولد دومین منظومهٔ روایی خود را ***رباب‌نامه*** عنوان نهاد، که نسخهٔ تصحیح‌شدهٔ انتقادی آن را علی سلطانی گُرد فرامرزی در سال ۱۳۵۹ ش آماده ساخت و در مونترآل به صورت کوشش مشترک مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل و دانشگاه تهران با عنوان رباب‌نامه ازسلطان ولد، فرزند مولانا جلال‌الدین مولوی انتشار یافت. سلطان ولد رباب‌نامه را بین ماههای شعبان و ذی‌حجّهٔ سال ۷۰۰ به خواهش «بزرگی از اهل دل» که مکرر او را در این منظومه می‌ستاید، سروده است. این «فقیر» نزد سلطان ولد می‌آید و به او پیشنهاد می‌کند، که چون بر وزن الهی‌نامهٔ سنایی (یعنی حدیقةالحقیقه) مثنوی سروده است، حال باید که بر وزن مثنوی مشهور پدر خود نیز منظومه‌ای بسازد. سلطان ولد، بنابراین، این مثنوی را به تقلید از نغمهٔ نی سرآغاز مثنوی مولانا آغاز می‌کند، اما به جای نی، این نغمهٔ آغازین را از تار رَباب به نوا درمی‌آورد:

بشنـوید از ناله و بانگ رَباب نکته‌های عشق در صد گونه باب

مولانا جلال‌الدین، از قرار معلوم، به رَباب علاقهٔ بسیار داشته و نواختن آن را که سازی است دارای تار و پشتِ خمیده بخشی از مراسم سماع قرار داده بود. افلاکی (*اف*، ۸۸) می‌گوید که مولانا در ساختمان رباب ابداعی نو کرد و دستور داد که کاسهٔ آن را به نشانهٔ جهات شش‌گانهٔ عالم شش‌گوش بسازند (به جای شکل چهارگوش سابق آن).

نسخه‌های برجای‌مانده از رباب‌نامه عبارت است از نسخ خطی دارای تاریخ تحریر سالهای ۷۲۲، ۷۲۳ و ۷۴۶، اما کهن‌ترین نسخه در سال ۷۰۰ نوشته شده و از قرار معلوم سلطان ولد خودش آن را در سال ۷۰۳ به مالک آن بخشیده است. این اثر که در اصل شرح معارف عارفانه است و سلطان ولد آنها را به صورت نظم بیان می‌کند و بخشهایی به نثر در آن میانه می‌آورد، شامل حکایاتی است بر اساس اسلوبی که پدرش در مثنوی خود بنا نهاده است. سلطان ولد در پیش‌گفتارهای منثور رباب‌نامه نظرات خود را مطرح می‌سازد و با نقل آیات قرآن و حدیث آنها را مستدل می‌سازد، و به سخنان مولانا جلال‌الدین، سنایی و متنبّی فراوان اشارت می‌کند، بی‌آنکه از این گویندگان نام برد. سلطان ولد در یک‌جا با لفظ «نَزَّلْنا» (فرستاده شده) از آثار پدر خود یاد می‌کند، یعنی تلویحاً می‌رساند که سخنان او را از شمار الهامات الهی می‌داند. مکتب عرفانی سلطان ولد نوعی اصالت عمل را مطرح می‌سازد، حاکی از آنکه عبادت بی‌جهد به جایی نمی‌رسد. سالک باید پیوسته در طلب باشد و هرگز از جست‌وجوی معنا باز نایستد (*رباب‌نامه*، ۸۶، ۳۸۰).

ربابنامه دارای ۷۷۴۵ بیت به زبان فارسی و ۳۵ بیت به زبان عربی است. شگفت آنکه، این اثر دارای ۲۲ بیت به زبان یونانی و ۱۵۷ بیت به زبان ترکی است، حال آنکه در جایی دیگر (*سوا*، ۳۹۳) سلطان ولد تصدیق می‌کند که «از گفت رومی و ترکی... محروم» است. با این وصف، به گفتهٔ گیب (E.J.W. Gibb)، ربابنامه «کهن‌ترین نمونهٔ بااهمیّت شعر ترکی-غربی را که ما در اختیار داریم» ارائه می‌دهد. گیب خصوصیات بسیاری را دربارهٔ این منظومه برمی‌شمارد و بخش معتنابهی از آن را همراه چند غزل [به انگلیسی] ترجمه می‌کند و عنوان "The Book of the Rebeck" (ربابنامه) را بر آن می‌نهد.[۴]

سلطان ولد آخرین مثنوی خود، *انتهانامه*، را به این منظور سرود که مریدان خود را از گام برداشتن در راه هوای نفس منع کند. این اثر مشتمل بر حدود ۸۳۰۰ بیت است و بخش اعظم آن، هم از نظر شعری و هم از جهت سودمندی اطلاعات تاریخی‌ای که دربر دارد، عاری از فواید دو منظومهٔ روایی قبلی اوست. نسخه‌ای که گلپینارلی از آن یاد کرده، در سال ۱۰۲۰ در حلب به خط غضنفر المولوی، از مریدان طریقت مولویان، کتابت شده است (گلم، ۹-۶۸).

سلطان ولد، همچنین، مجموعه‌ای نسبتاً بزرگ دارد از غزل و قصایدی که به مناسبتهای مختلف سروده و به صورت *دیوان* گردآوری شده است. سلطان ولد این دیوان را نخستین اثر ادبی خود می‌خواند (*سوا*، ۳)، اما شاید تا آخر عمر پیوسته بر اشعار آن افزوده باشد. در نسخه‌ای خطی، دارای عنوان مناظرهٔ مولانا با سلطان ولد (کتابخانهٔ دانشگاه استانبول، ش ۱۲۰۵)، دست‌کم ۳۵۰ غزل از سلطان ولد را اختیار کرده که مستقیماً به تقلید غزلهای خاصی از مولانا سروده شده است. دیوان سلطان ولد مجموعاً مشتمل بر ۹۲۵ غزل و قصیده و ۴۵۵ رباعی و کل اشعار آن ۱۲۵۰۰ بیت است. سلطان ولد برای ساختن اشعار دیوان خود از بیست‌ونه وزن استفاده کرده، نُه شعر به عربی، پانزده شعر به ترکی و بقیه را به زبان فارسی سروده است. اولین دو نسخهٔ چاپی این دیوان عبارتند از:

دیوان سلطان ولد (آنکارا: Uzluk Basimevi، ۱۹۴۱) تصحیح ف. نافذ اوزلوق، شمارهٔ ۳، سلسله آثار مولویه از دورهٔ سلجوقی. این چاپ مشتمل است بر اشعار فارسی همراه با مقدمه‌ای یکصد صفحه‌ای به زبان ترکی امروز.

دیوان سلطان ولد، به تصحیح سعید نفیسی (تهران، رودکی، ۱۳۳۸ ش) که با عنوان *مولوی دیگر*، *شامل غزلیات*، *قصاید*، *قطعات*، *ترکیبات*، *اشعار ترکی*، *اشعار عربی*، *مسمعات*، *رباعیات* (تهران، سنایی، ۱۳۶۳ ش) تجدیدچاپ شده است.

سلطان ولد تسلّط بر دقایق فنی از جهت رعایت قوافی و اوزان شعری را همیشه از خود نشان نمی‌دهد، اما به طور کلی شاعر فارسی‌گوی قابلی است. همایی در مقدمهٔ خود بر *ابتدانامه*، به سبب برخی سستیها که در سرودنِ اشعار آن می‌بیند، بر سلطان ولد خرده می‌گیرد، اما شیوهٔ عبارت‌پردازی و به خصوص عنوانهای منثور او را به سبب «روح کهنگی و فصاحت فارسی» و روشنی بیان اندیشه، «که عموماً ساده و بی‌تکلّف و غالب در نهایت پختگی و استواری نگاشته شده است»، می‌ستاید (*همایی*، ۳۰-۲۹). گاهی تعبیری دلکش می‌آفریند، اما اغلب جوشش مضامین تازه و شیوهٔ سخن پرشور و دل‌انگیز پدر خود را در بیان حکایات ندارد، بلکه بیشتر بر شرح مباحث نظری و آموزشی متکی است تا بر تمثیل و تشبیه. سلطان ولد عطار را «روح» و سنایی را «دو چشم دل» می‌خواند، و می‌گوید که آنان را قبلهٔ خود ساخته است (*دیوان*، تصحیح اوزلوق، ۲۷۷؛ *گلم*، ۸۰). سلطان ولد هر آن را که میلش به خواندن اشعار سنایی و عطار و مولانا جلال‌الدین باشد «از اهل دل» و «از زمرهٔ اولیا» می‌داند (*سوا*، ۱۳-۲۱۲).

سلطان ولد بر رغم احترام فراوانی که برای سنایی و عطار قایل است، بیشترِ پیرو اندیشه‌های پدر خود، مولانا جلال‌الدین است، و عبارات و گاهی ابیاتی تمام از او را نقل می‌کند (*گلم*، ۷-۷۴، ۳-۸۲). نیز، سلطان ولد، مانند پدر خود، ضمن بعضی از اشعارش منکر علاقهٔ خود به نفس شعر و شاعری است. در مورد مولانا، روانی بیان و شیوه‌های استادانهٔ سخن‌پردازی او پرده‌ای بر این انکار است، اما وقتی سلطان ولد این صحبت را به میان می‌آورد، می‌بینیم که او حقیقتاً، به اندیشه بیشتر از فن شاعری پای‌بند است. سلطان ولد شعر شاعران را، که حاصل «فکرت و خیالات» و «نتیجهٔ هستی» آنان است، از شعر عاشقان و عارفان، که ناشی از بسیاری مستی عشق‌آمیز است، متمایز می‌سازد (*سوا*، ۵-۵۳). همچنان‌که نخستین غزل دیوان او برای ما حکایت می‌کند (*دیوان*، تصحیح اوزلوق، ۵-۴؛ *گلم*، ۸-۷۷):

شعر چه باشد برِ من، تا که بلافم ز آن فن
هست مرا فنّ دگر، غیر فنون شعرا
شعر چو ابری‌ست سیه، من پس آن ابر چو مه
ابر سیه را تو مخوان ماه منوّر سیما
گر پی دیدار منی، بگذر از این ابر منی
تا رسدت جلوهٔ مه، از تن چون ابر برآ

وزن سخن سهل بود، وزن خودت را بنگر
تا که زری یا نقره، یا مس بی‌قدر و بها

گلپینارلی نتیجه می‌گیرد که سلطان ولد، اگر اشعار پدر را پیش دیدگان سرمشق نمی‌داشت، شاید دست به سرودن شعر نمی‌زد (*گلم*، ۸۱).

سلطان ولد در سراسر دیوان خود، نیز در ابتدانامه و انتهانامهٔ خود، جا به جا، عبارات، ابیات و قطعه‌هایی را به زبان ترکی و حتی یونانی می‌آورد. دیوان او حتی شامل ده غزل کامل به ترکی است (*گلم*، ۵-۸۴)، با این حال، سلطان ولد به تسلّط خود بر زبان ترکی اطمینان نداشته است (*سوا*، ۳۹۴). چون این غزلیات ترکی برخی از کهن‌ترین نمونه‌های ثبت‌شدهٔ شعر ترکی را نمایش می‌دهد، کوشش بسیاری صرف به‌وجود آوردن متن صحیح و پیدا کردن معنی درست غزلیات ترکی سلطان ولد شده است.[۵]

سلطان ولد، گذشته از اشعار خود، شهرت خطیب و واعظی توانا را به دست آورد. مجموعهٔ پنجاه‌وشش فصلی مجالس و تقریرات سلطان ولد نشان می‌دهد که او بر سر منبر به عباراتی ساده و بی‌تکلّف و به زبانی گرم و گیرا سخن می‌رانده، و با آنکه از فیه مافیه پدر خود تقلید کرده نام کتاب نیای خود - معارف - را بر آن نهاده است و به نظر می‌رسد که این کتاب را برای انتشار آماده می‌ساخته، زیرا احساس می‌شود که فصول آن پیوسته و ویراسته است. صورت مکتوب معارف سلطان ولد نشان می‌دهد که او - بی‌آنکه شگفت نماید - سخنان خود را قطع می‌کند و ابیاتی از عطار، سنایی و پدر خود، مولانا جلال‌الدین را در تأیید گفتهٔ خود در آن میانه می‌آورد. سلطان ولد، گاهی از شمس‌الدین نیز سخن می‌کند (*گلم*، ۷۰). معارف سلطان ولد را ملیحه تاریکاهیَه (Târikâhya) به زبان ترکی ترجمه کرده (آنکارا: Milli Eğitim Basimevi، ۱۹۴۹ م) و در ایران به تصحیح نجیب مایل هروی به نام معارف بهاءالدین محمد بن جلال‌الدین محمّد بلخی، مشهور به سلطان ولد (تهران: مولا، ۱۳۶۷ ش) منتشر شده است. این کتاب هنوز به زبان انگلیسی ترجمه نشده، اما ترجمهٔ آن به زبان فرانسه موجود است (بن: فصل ۱۳، صب).

افزون بر این کتابها، چند اثر دیگر در طول قرون به سلطان ولد انتساب یافته که از آن جمله است عشق‌نامه، تَراش‌نامه، رسالهٔ اعتقاد و ترجمهٔ منظوم فارسی اثری از نصیرالدین ابوالقاسم محمد بن یوسف الحسینی المدنی سمرقندی (ف. ۶۵۶) که رساله‌ای است در فقه حنفی (*گلم*، ۷۱). اینها را می‌توان، تقریباً با اطمینان خاطر، از مجعولات متأخر دانست و

نپذیرفت، گرچه برای برخی از این متون که غلط به سلطان ولد انتساب یافته به رسم قدیم شروح مستقل هم نوشته‌اند، مانند شرح کوتاه هالِد (Halid) به نام شرح اشک‌نامهٔ حضرت بهاءالدین ولد (استانبول، مهران مطبعه سی - Mehran Matbaasi، ۱۸۸۷). کتاب مختصر دیگری اثر احمد رمزی آق‌یورِق (Akyürek، ۱۹۴۴-۱۸۷۲) شرحی را فراهم آورده به زبان ترکی بر بعضی از ابیات سلطان ولد (استانبول: اسیر مطبعه سی - Asir Matbaasi، ۱۸۹۸/ ۱۳۱۶).



مولانا در پردهٔ حکایات

چنان‌که دیدیم، مولانا جلال‌الدین دربارهٔ واقعیّات زندگی خود اطلاعاتی به نسبت اندک در اختیار ما قرار می‌دهد. از روی تقریرات مجالس او در فیه مافیه، از روی دیوان و مثنوی معنوی او از احساسات او نسبت به پدرش، نسبت به برهان‌الدین و نسبت به شمس به اجمال باخبر می‌شویم. در این آثار، مولانا اندکی هم از روابط خود با صلاح‌الدین زرکوب و حُسام‌الدین را آشکار می‌سازد. نامه‌هایی که مولانا نوشته و مکتوبات مشتمل بر آنهاست، تا اندازه‌ای نکات بیشتری را روشن می‌کند، و در ضمن خبر از مساعدتهایی می‌دهد که او به افراد خانواده و یاران و مریدان خود می‌رسانده است.

اما سلطان ولد است که نخستین تصویر روایی از زندگی مولانا را در ابتدانامه، که به ولدنامه هم معروف است، پیش چشم ما قرار می‌دهد. سلطان ولد خودش شاهد بسیاری از حوادثی بوده که شرح داده، و این سرگذشت‌نامهٔ منظوم را نزدیک بیست سال پس از درگذشت مولانا سروده، و همهٔ اینها سبب شده است که ابتدانامه حکم مأخذی بسیار مهم را پیدا کند. اما سلطان ولد نیرویی بود که سازمان مریدان پدر خود را به صورت طریقتی دارای ساختار کامل درآورد و البته، برای ترویج آن تلاش بسیار کرد. افزون بر این، سلطان ولد، برای سرودن داستان زندگی پدر خود، ناگزیر بود بر شیوه‌ای رود که با انتظارات فن مناقب‌نامه‌نویسی خاص ادبیات صوفیانه و تنگناهای شعری سازگار باشد. سلطان ولد، پسر مولانا و پیشوای معزّز طریقت نورستهٔ مولویان، تا حدّ زیادی مشخص ساخت که انتظار دارد

اطلاعات مربوط به سرگذشت مولانا جلال‌الدین در آینده به چه صورت پدیدار آید. همچنان‌که گفتیم، اصول تألیف کتب تراجم احوال عارفان، تذکرهٔ اولیا، تا این زمان در ادب فارسی صورت کاملاً ثابتی یافته بود، و این قواعد حاکم بر این نوع از متون تا حدّ بسیار زیادی شیوهٔ سخن و لحن گفتار آثاری را به‌وجود آورد که مجموعهٔ حکایاتِ حاوی دقایقِ زندگانی مولانا جلال‌الدین را فراهم ساخت و ما آنها را در اختیار داریم. بخشی از این مطالب حاصل مشاهدات شخصی است، بخشی حاوی توضیحات استعاری و مجازی، و بخشی هم مسموعاتی است که بدون توجه به صحّت و سقم آن ثبت شده است.

فریدون بن احمد سپهسالار

متأسفانه، ماهیّت رابطهٔ سپهسالار با مولانا جلال‌الدین تا اندازه‌ای در پردهٔ ابهام قرار دارد. دربارهٔ سپهسالار بسیار نمی‌دانیم، جز آنکه «سپهسالار» لقبی است که به افسران سپاهیان سلجوقی می‌دادند و چند تن از پیروان بعدی طریقت مولویان نیز این لقب را نام خانوادگی خود نهادند. اگر بر اساس این واقعیّت داوری کنیم که فریدون سپهسالار را در مجاورت قبر بهاءالدین ولد به خاک سپردند، باید بگوییم که به هنگام مرگ خود در جمع خواص از مولویان دارای مرتبه‌ای خاص بوده است. نزدیک به نیم قرن پس از درگذشت مولانا، سپهسالار رسالهٔ سپهسالار را نوشت، و (پس از ابتدانامهٔ سلطان ولد) دومین منبع از کهن‌ترین سرگذشت‌نامه‌هایی را دربارهٔ مولانا، خاندان و جانشینانش فراهم آورد که ما در اختیار داریم. سپهسالار که این رساله را نوشته، همچون سلطان ولد، در جمع خواص مولانا جای داشته و بسیاری از حکایاتی را که می‌آورد، خود به چشم دیده است.

«رسالهٔ» سپهسالار، چنان‌که پیداست، در دورهٔ میانه نزد همگان معروف نبوده، و شهرت کتاب افلاکی، مناقب‌العارفین، آن را تحت‌الشعاع خود قرار داده است، ولی یکی دو تا از منابع نشان می‌دهند که دست‌کم، برخی از مولویان با نام و کتاب سپهسالار آشنا بوده‌اند. از آن‌جمله است اجازت‌نامهٔ فتوت یکی از اخلاف سپهسالار که در سال ۸۷۶ صادر شده، و مدعی است که شجره‌نامهٔ او را دربر دارد. این اجازت‌نامه نشان می‌دهد که سپهسالار «با اخی‌ترک، پدر حسام‌الدین چلبی نسبت خانوادگی داشته است.». ثاقب دَدِه، در سفینهٔ خود، می‌افزاید که سپهسالار با این خانواده وصلت کرده است (گلم، ۱۶۹).

متن فارسی «رسالهٔ» سپهسالار را نخستین بار سیّد محمود علی به نام رسالهٔ فریدون بن احمد سپهسالار (کانپور، هند، ۱۳۱۹ / ۱۹۰۱) به چاپ رساند. این کتاب را به همین نام

به اضافهٔ حواشی مفصّل و مقدمه‌ای کوتاه، سعید نفیسی دوباره چاپ کرد (تهران: اقبال، ۱۳۲۵ ش)، اما نسخهٔ چاپی سعید نفیسی در چاپهای بعدی عنوان زندگی‌نامهٔ مولانا جلال‌الدین مولوی یافته است. این رساله را مدحت بهاری حسامی به زبان ترکی ترجمه کرد، که در سال ۱۳۳۱ / ۱۹۱۳ به چاپ رسید و دومین ترجمهٔ ترکی آن به قلم احمد عَونی قُنوق (Ahmet ‘Avni Konuk) در سال ۱۳۵۷ / ۱۹۳۸ انتشار یافت. حسین فخرالدین دَدِه (ف ۱۳۳۰) رسالهٔ سپهسالار را به صورت منظوم به زبان ترکی ترجمه کرده که هرگز منتشر نشده است (گلم، ۱۷۰). تحسین یازیجی ترجمهٔ جدیدی به زبان ترکی از این کتاب به عمل آورده است:

Mevlânä ve Etrafindakiler: Risale *(Istanbul: Tercüman, 1977).*

رسالهٔ سپهسالار هنوز به زبان انگلیسی انتشار نیافته است، اما ترجمه‌ای توأم با حواشی از این کتاب برای همهٔ علاقه‌مندان انگلیسی‌زبان مولانا ذخیره‌ای بسیار ارزشمند خواهد بود. سپهسالار بسیار متین‌تر از افلاکی به نظر می‌رسد، اما مقایسهٔ انتقادی این دو اثر، منابعی که اساس گزارشهای آنها را تشکیل می‌دهد، و نکته‌هایی که بیان می‌کنند، کمال مطلوب است.

اخیراً، بهرام بِهیزاد تحقیقی را منتشر ساخته است به نام رسالهٔ مَنحولِ سپهسالار: نسخهٔ گمشدهٔ مثنوی (تهران: مؤسسهٔ خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۶ ش)، که می‌گوید این اثر «تقلید و اقتباس و اغلب رونویسی مناقب»[۲۵۹] است که شاید زمانی در قرن دهم آن را نوشته باشند. و چون نسخهٔ چاپی متن سپهسالار ظاهراً در نقل ابیات مولانا از مثنوی چاپ بولاق پیروی می‌کند، بنابراین محتمل است که زمان تحریر آن بر صورت فعلی به نیمهٔ دوم قرن سیزدهم برسد. گرچه شایسته است که به سخنان بهیزاد بیشتر توجه کنیم، اما فروزانفر، گلپینارلی و دیگر دانشمندان پیشین در اصالت و اعتبار «رساله» سپهسالار ابراز تردید نکرده‌اند. چون کتاب بهیزاد بسیار دیر به دستم رسید و نتوانستم آن را ارزیابی کنم و دلایلش را در تحقیق حاضر بیاورم، بحث زیر، فعلاً که تحقیق بیشتری صورت نگرفته، بر این اساس قرار دارد که کتاب سپهسالار دارای اصالت است و از مجعولات متأخر نیست.

فریدون سپهسالار دو جا توضیح می‌دهد (سپه، ۶، ۳۳) که مدت چهل سال مرید و ملازم مولانا جلال‌الدین بوده، اما این سخن ما را تا اندازه‌ای در فهم ترتیب زمانی وقایع زندگانی او با دشواری روبه‌رو می‌سازد. از شواهد درون کتاب چنین برمی‌آید که نگارش «رسالهٔ» سپهسالار زمانی بین سالهای ۷۱۰ یا ۷۱۲ تا ۷۳۹ انجام پذیرفته است. سپهسالار راجع به خلافت اولوعارف چلبی که جانشین سلطان ولد بود، نیز دربارهٔ خلافت امیر شمس‌الدین

عابد چلبی، که پس از مرگ اولوعارف به سال ۷۱۹، پیشوایی طریقت مولویان را یافت، به اختصار توضیح داده است. متن کتاب سپهسالار از عابد چلبی به الفاظی سخن می‌گوید که انگار هنوز زنده است و از جانشینان او نامی به میان نمی‌آورد. نفیسی (سپه، ۵) و مایر (*Meir,* 424)، هر دو، سال ۷۲۹ را تاریخ مرگ عابد چلبی و بنابراین آن را دیرترین تاریخ برای اتمام این متن گفته‌اند. گلپینارلی، تاریخ مرگ عابد چلبی را پنجشنبه پنجم محرّم سال ۷۳۹ نوشته است (*گلم*، ۱۳۲). اگر عابد چلبی در سال ۷۳۹ مرده باشد، باید که «رساله» سپهسالار بین این دو تاریخ اتمام یافته باشد.

این سخن سپهسالار، که می‌گوید، چهل سال را به ملازمت حضرت خداوندگار سپری ساخته است، او را چند سال پس از درگذشت بهاءالدین ولد که به سال ۶۲۸ اتفاق افتاد، در جمع خواص مولانا درمی‌آورد. گرچه سپهسالار برای ما حکایت می‌کند که از اوان کودکی خاندان ولد را عظیم به دیدهٔ احترام می‌نگریسته، و سخنان او نشان می‌دهد که تا مدتی پیش‌تر از آنکه سرنوشت توفیق پیوستن به جمع یاران مولانا را در قونیه نصیب وی سازد، اشتغالاتی دیگر داشته است. اگر درآمدن او به حلقهٔ یاران مولانا اندکی پس از مرگ بهاءالدین اتفاق افتاده، و اگر سپهسالار در آن زمان حدود بیست ساله بوده، پس شاید به هنگام درگذشت مولانا حدود شصت سال از عمرش می‌گذشته، و در زمان اتمام «رساله» خود، حدود نیم‌قرن پس از مردن مولانا به سال ۶۷۲، بیش از یکصد سال سنّ داشته است؛ این محاسبه محتمل به نظر می‌رسد، اما دست‌کم به دو طریق می‌توان آن را توضیح داد.

نخست آنکه، امکان دارد سپهسالار تمامی سرگذشت نامهٔ خاندان ولد را خودش تألیف نکرده باشد، و بخشهای مربوط به پسران سلطان ولد، عارف چلبی و/ یا عابد چلبی، را دیگری پس از او افزوده باشد. گلپینارلی (*گلم*، ۱۷۰)، بر اساس کتاب تاریخِ ثاقب مصطفی دَدِه (ف ۱۱۴۸) به نام سفینهٔ نفیسهٔ مولویان (چاپ مطبعهٔ وهبیهٔ مصر، ۱۲۸۳) عقیده دارد که سپهسالار در زمان حیات سلطان ولد، در نخستین سالهای خلافت او، از دنیا رفته، و «در آرامگاه در جانب چپ علاءالدین پسر مولانا دفن شده است.» این سخن مرگ سپهسالار را بین سالهای ۶۸۳ و ۷۱۲ قرار می‌دهد، اما شاید به سال ۶۹۴ / ۱۲۹۵ نزدیک‌تر باشد. البته این سخن بدان معنی است که حدود هشت صفحه آخر «رسالهٔ» او، به‌خصوص بخشهای مربوط به جانشینان سلطان ولد، سی سال بعد به آن افزوده شده؛ و این نویسندهٔ دومین احتمالاً پسر سپهسالار، جلال‌الدین، بوده که ثاقب دَدِه می‌نویسد سپهسالار او را به سلک مریدان سلطان ولد درآورده است (*گلم*، ۱۷۰؛ *گل*، ۷۹). سبحانی می‌گوید که سپهسالار اثر

خود را «پیش از سال ۷۱۲ تألیف کرده» و بخشهای بعدی دربارهٔ مولویان پس از سلطان ولد را فرزند سپهسالار، بین سالهای ۷۲۰-۷۳۹ تکمیل کرده است (مک، ۲۹۲).

ثاقب دَدِه خبر می‌دهد که فریدون سپهسالار «در جوانی در مجالس سلطان‌العلماء شرکت می‌کرد» (گلم، ۱۳۲، ۷۰-۱۶۹). از آنجا که بهاءالدین، سلطان‌العلماء، در سال ۶۲۶ به قونیه وارد شده و در سال ۶۲۸ از دنیا رفته، معلوم می‌شود سپهسالار چهل‌وشش سال قمری (۷۲-۶۲۶)، یا چهل سال شمسی، در مصاحبت مولانا جلال‌الدین بوده است. اما ثاقب دَدِه پانصد سال پس از این واقعه سفینهٔ نفیسهٔ خود را نوشته و، همچنان‌که گلپینارلی معتقد است (گلم، ۹-۱۴۸)، دست‌کم از جهت تاریخهایی که برای وقایع می‌آورد، مورّخی است که نمی‌توان بسیار به او اعتماد کرد.

راه‌حلّ دیگر آن است که، احتمال دهیم سپهسالار دربارهٔ طول زمانی که در حضور مولانا سپری ساخته طریق مبالغت پیموده، یا منظورش از «چهل سال» محاسبهٔ رقم دقیق آن نبوده است. گذشته از همه چیز، این عدد اغلب به صورتی معمولی در ادب فارسی پدیدار می‌شود؛ چهل‌سالگی نشانهٔ میان‌سالی انسان است، و چهل سال یا چهل روز خبر از مدّت زمانی مقدّس یا معیّن می‌دهد. اگر بپذیریم که سپهسالار رقم بیست‌وپنج یا سی را سرراست به عدد خاص و دلخواه چهل رسانده، و خود در جوانی به حلقهٔ مریدان مولانا پیوسته است، باز هم روز تولد او، حداکثر، در سال ۶۲۷، ورود او به حلقهٔ یاران مولانا اندکی پس از ملاقات مولانا با شمس در سالهای پس از ۶۳۷، و مرگش در سنین کمتر از صد سالگی در سالهای پس از ۷۲۰ قرار می‌گیرد.

سپهسالار با آنکه بهاءالدین ولد و برهان‌الدین محقق ترمذی را هریک فصلی جداگانه اختصاص داده، بیان نکرده که هیچ یک از آن دو را دیده، و حکایتهایی را که دربارهٔ آنان بازگفته، بدون آنکه مأخذ آنها را نام برد، مشخص کرده که به یکی دو واسطه از دیگران شنیده است، به این شیوه: «نقل است که». چون مولانا جلال‌الدین اغلب سالها را پس از ۶۲۷ تحت ارشاد برهان‌الدین یا در شام به تحصیل سپری کرده، و برهان‌الدین نیز در سال ۶۳۸ مرده است، بعید به نظر می‌رسد که سپهسالار این ایام را در مصاحبت مولانا گذرانده باشد، و به راستی، سپهسالار، به هنگام بیان کرامتی که مربوط است به زمان اقامت مولانا در دمشق (سپه، ۷۹) همین عبارت «نقل است» را به‌کار می‌برد، حال آنکه در بیشتر موارد، گزارشهای مربوط به کرامات مولانا را یا با ذکر نام راوی یا با عبارت «یکی نوبت» آغاز می‌کند، که نشان می‌دهد سپهسالار شخصاً حضور داشته است.

سپهسالار، در فصل مربوط به شمس تبریزی، بار دیگر، بدون آنکه از مآخذ خود نام برد، از عبارت «نقل است که» استفاده می‌کند تا چند حکایت دربارهٔ شمس بازگوید. سپهسالار که سلطان ولد را مرید شمس‌الدین می‌داند (سپه، ۱۲۳)، از مثنوی ولدی سلطان ولد، دربارهٔ شمس و افراد دیگر، نقل‌قول می‌کند یا بخشهایی مفصّل از آن را به تلخیص می‌آورد (مثلاً، سپه، ۷۱، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۳۰ و غیر آن). در مقدمهٔ افزوده بر این مثنوی، که اکنون غالباً ابتدانامه خوانده می‌شود، سلطان ولد برای ما حکایت می‌کند که آن را بین اوّل ماه ربیع‌الاول تا جمادی‌الآخر سال ۶۹۰ سروده است. بنابراین، سپهسالار شاید دست‌کم تا چند سال پس از آن زنده بوده، و تا زمانی که سلطان ولد تصنیف ابتدانامه را در بهار سال ۶۹۰ به انجام نیاورده، نمی‌توانسته است بخشهای مربوط به مولانا و شمس را در «رسالهٔ» خود کامل سازد.

از آنجا که سپهسالار به هیچ روی با صراحت مدّعی نیست که شمس را دیده، و چون بسیاری از حکایاتی را که بازگفته مشخص کرده که از دیگران شنیده، می‌توانیم گمان بریم که پس از ناپدید شدن شمس به سال ۶۴۵، به حلقهٔ یاران مولانا پیوسته است. سپهسالار به‌صراحت نمی‌گوید که شخصاً صلاح‌الدین زرکوب، حسام‌الدین چلبی، سلطان ولد، اولوعارف چلبی یا شمس‌الدین عابد چلبی را دیده، اما وقتی از آنان در «رسالهٔ» خود سخن می‌کند عبارت «نقل است» را به‌کار نمی‌برد، یعنی نشان می‌دهد خبرهایی را که دربارهٔ این افراد می‌آورد، خود بدون واسطه کسب کرده است.

سپهسالار (سپه، ۷) برای ما حکایت می‌کند که نوشتن رسالهٔ خود را به تقاضای فردی آغاز کرده از خواص یاران مولانا [«از آن‌جمله که در رازها محرم و در نیازها همدم بود»]؛ نام این شخص را سپهسالار نیاورده است. این مرد به سپهسالار می‌گوید همهٔ کسانی که مولانا جلال‌الدین را به چشم خود دیده‌اند به کهنسالی رسیده‌اند و نزدیک باشد که خاطرات خود را از «آثار و کرامات و اخباری که به عین‌الیقین» از مولانا مشاهده کرده‌اند، با خود به‌گور برند. سپهسالار، نخست، عذر می‌آورد و زبان به مخالفت می‌گشاید که وصف مقام مولانا از حدّ توان ناچیز «این ضعیف» بسیار فراتر است. اما دوستش پافشاری می‌کند و می‌گوید (سپه، ۸):

آب جیحون را اگر نتوان کشید هم به قدر تشنگی بتوان چشید[۲۶۰]

سرانجام، سپهسالار را ترغیب می‌کند که قلم بر کاغذ آورد. مطلبی را که در زیر انتخاب کرده‌ایم (سپه، ۶-۴) سبک و سیاق سخن سپهسالار را در بیان مقاصد خود نشان می‌دهد:

چنین گوید اقل العبید و اصغرهُم فریدون بن احمد، المعروف به سپه‌سالار، که از اول عهد صبا محبت و اخلاص این طایفه در دل و جانِ این ضعیف اثر عظیم داشت، تا عاقبت باد سعادت بوزید و این ضعیف فقیر و حقیر را به بارگاه مقدس خداوندگارم، شیخنا و سیّدنا و سَنَدنا، قطب‌الاولیاء و سلطان الاتقیاء و المحقّقین، برهان‌الموحّدین، کاشف اسرار الازلیّه، شارح رموز الابدیّه، سِرّ الله الاکبر و برهان الله الازهر، محبوبِ جناب ربّ الارباب، قطب الاقطاب، المستغنی عن جمیع الالقاب، مولانا جلال‌الحق و الملة و الدین، وارث الانبیاء و المرسلین، محمد بن الحسین الخطیبی البلخی البکری، عظّم‌الله ذکرهُم و قدّس‌الله ارواحهم بکمالاته و نور ارواح المریدین بکلماته المستعذبات، که هدی و رحمة للمؤمنین عبارت از آن است، باز رسانید تا خلاصهٔ عمر خود را به ملازمت حضرت او مستغرق داشتم و نقش مهر و محبتش را «کالنقش فی الحجر» بر صحیفهٔ دل خویش برنگاشتم. دیدم جمالی که «ما لا عین رات» و شنیدم کلامی که «ما لا اذن سمعت»، چنان‌که بر زبان مبارک خویش از صفت حال خود بیان می‌فرماید:

بس آتشی که فروزد از این‌نفس‌به‌جهان
بسا بقا که بجوشد ز حرف فانی من
به گوشها برسد حرفهای ظاهر من
به هیچ کس نرسد نعره‌های جانی من

چون در ذات مبارک ایشان اوصاف بشری نمانده بود حاشا که به جز وی غیر او را دیده باشد، چنان‌که می‌فرماید:

بدان که پیر سراسر صفات حق باشد
اگرچه پیر نماید به صورت بشری

تا لاجرم از محبت عشق او هزار بار سوختم و از خودی خود محو گشتم، تا عاقبت ظاهر و باطنم از مهر او مرکب گشت؛ مصراع:

رق الزجاج و رقت الخمر

رباعی:

عشق آمد و شد چو خونم اندر رگ و پوست
تا کرد ز خود تهی و پر کرد ز دوست
اجزای وجودم همگی دوست گرفت
نامی است ز من بر من و باقی همه اوست

مدت چهل سال، این ضعیف با دیگر پیشوایان و عاشقان، که هریک سرآمدهٔ عصر و مقتدای دهر بودند و در علوم ظاهر و باطن بی‌نظیرِ جهان و در ورع و تقوا همتا نداشتند و در حضرتش شب را به روز و روز را به شب برمی‌آوردند و پیوسته بنات‌النعش گرد قطب خود بی‌سروپا گردان می‌بودند، بیت:

چون من دو هزار عاشق از غم کشتَش
کز خون کس آلوده نشد انگشتش

تا از حکم «انّا للّٰه و انّا الیه راجعون»، خالق بیچون و پروردگار کن‌فیکن آن آفتاب پرتاب را از دیدهٔ ناقصان در جنّت غیب متواری کرد و آن نور شب دیجور را به اصل و محل خویش باز رسانید و در محل قدس «عند ملیک مقتدر» متمکّن گردانید.

کتاب سپهسالار به ترتیب زمان وقوع حوادث نوشته شده، ضمن بیان اخبار و حکایات اشعاری را می‌آورد که اغلب از خود مولانا جلال‌الدین است، و برای موضوعات زیر سرفصلهای مستقلی دارد:

۱. «اسناد خرقه و تلقین» از محمّد (ص) تا بهاءالدین ولد، شامل علی (ع)، حسن بصری، حبیب عجمی، داوود طایی، معروف کرخی، سری سَقَطی، جنید، شبلی، محمّد زُجّاج، ابوبکر نسّاج، احمد غزّالی و پدر خود بهاءالدین، احمد خطیبی (۱ صفحه).
۲. ذکر مقامات بهاءالدین ولد (۱۱ صفحه).
۳. ولادت مولانا جلال‌الدین (۱ صفحه)، که در «بهترین ساعتی و خرم‌ترین طالعی» به سال ۶۰۴ هجری قمری قدم در عالم وجود نهاد. تاریخ بازگشتن او را «به جوار رحمت حق» در اینجا می‌بینیم: پنجم جمادی‌الآخر سال ۶۷۲.
۴. «اسانید خرقه و تلقین» از محمّد (ص) تا مولانا (۳ صفحه)، که عبارت است از همان اشخاصی که در سلسلهٔ پدرش دیدیم به اضافهٔ سیّد برهان‌الدین محقّق، که معارف و تعالیم بهاءالدین را به مولانا آموخت، و نه خود بهاءالدین. اما توضیحات سپهسالار، با تأکید نهادن بر اهمیّت خضر، از جلوهٔ اهمیّت برهان‌الدین که دیدهٔ ضمیر مولانا را به «حقایق و معارف و علوم لدنی» روشن ساخت، می‌کاهد. سپهسالار مدّعی است هنگامی که مولانا در دمشق، در مدرسهٔ برّانیه، در حجره‌ای مسکن داشت، بارها او را با خضر، راهنمای عارف موسیٰ در قرآن و چهرهٔ محبوب عالم

تصوّف، همنشین دیده‌اند. سپهسالار، در زمانی که «رسالهٔ» خود را می‌نویسد، اشاره می‌کند که حجرهٔ سابق مولانا در آن مدرسه مکان مقدّسی شده است که آنجا «خلایق به زیارت روند و حاجات خواهند، به محلّ اجابت مقرون می‌افتد» (سپه، ۲۴).

البته، مولانا شمس‌الدین، «حضرت سلطان‌اولیاء و الاقطاب، تاج‌المعشوقین، محبوب حضرت رب‌العالمین»، از قلم نمی‌افتد، اما در توصیف او آمده است که مولانا جلال‌الدین «طریقهٔ سَماع» کردن از او آموخت و شیوهٔ دستار پیچیدن از او اقتباس کرد. همچنین، به اجمال («که تقریر آن طولی دارد») از گفت‌وگوی مولانا در دمشق، دربارهٔ حقایق عرفانی، با محی‌الدین بن عربی، سعدالدین حَمویه، عثمان رومی، اوحدالدین کرمانی و صدرالدین قونیوی یاد شده است.

۵. «مناقب حضرت خداوندگار، قدِّسَ سِرِّه العزیز» (۹۲ صفحه)، که ضمن آن به شرح ریاضتها و مجاهدتهای مولانا در ترک نفس گفتن، روزه داشتن، نماز و دعا و پرهیزگاری کردن، می‌پردازد، و از حالات روحانی و بصیرت معنوی او، به سماع خاستن و شعر سرودن، کرامات و وداع او با دنیا سخن می‌گوید.
۶. اصحاب و خلفای مولانا، که با برهان‌الدین محقّق ترمذی آغاز می‌شود (۴ صفحه).
۷. شمس‌الدین تبریزی (۱۳ صفحه).
۸. صلاح‌الدین زرکوب (۷ صفحه).
۹. چلبی حسام‌الدین (۷ صفحه).
۱۰. سلطان ولد (۳ صفحخه).
۱۱. چلبی عارف (۲ صفحه).
۱۲. چلبی شمس‌الدین عابد (۱ صفحه).
۱۳. «اصحاب و رؤسای مریدان» مولانا (۲ صفحه).

سپهسالار به کرامات مولانا اعتقاد دارد، چند کرامت از او نقل می‌کند، و ضمن آن، میان معجزات انبیاء، که از مولانا سر نمی‌زند، و کرامات اولیاء، که از مولانا به ظهور می‌رسد، به دقت تمایز می‌نهد. با آنکه بیشتر نویسندگان صوفی به این تمایز نظری قایلند، و در نتیجه، معجزات عظیم انبیاء را به اولیاء نسبت نمی‌دهند، اغلب وقتها، مثلاً در «کرامات» شیخ احمد جام، تفاوت اندکی به چشم می‌خورد.[1] کراماتی که سپهسالار به مولانا جلال‌الدین نسبت می‌دهد، برخلاف کارهایی چون حرکت اشیاء یا انسان بدون دخالت نیروی جسمانی،

طی‌الارض، تبدیل عناصر به یکدیگر و از این قبیل، که دربارهٔ بسیاری از نخستین اولیاء صوفی نوشته‌اند، متین به نظر می‌آید. کرامات مولانا، چنان‌که سپهسالار روایت می‌کند، غالباً مشتمل است بر ابراز مهربانی خارق‌العاده، نشان دادن قدرت غلبه بر عالم طبیعت، خبر یافتن از اتفاقات آینده و آگاهی بر ضمایر، از قبیل نمونه‌های زیر:

یک نوبت حضرت خداوندگار در کنار غدیری نشسته بود و به معارف و حقایق مشغول؛ وزغان در آب غوغا می‌کردند، چنان‌که از غوغای ایشان استماع معارف نمی‌کردند. حضرت خداوندگار، قدس‌الله سرّه العزیز، بر وزغان بانگ زد و به هیبت تمام فرمود که: «اگر شما بهتر می‌گویید، بگویید، تا ما خاموش باشیم والّا مستمع باشید.» در حال ساکت شدند و تا مدت بسیار در آن حوالی کس آواز وزغان نشنید (سپه، ۸۳).

ملکهٔ سعیده کوماچ خاتون، که در نکاح سلطان رکن‌الدین بود، نقل کرد که:

روزی در سرایهایی که قدیم از آنِ سلاطین بود با جمعی از خوانین به هم نشسته بودیم. ناگاه حضرت خداوندگار، عظم‌الله ذکره، از در درآمد و فرمود: «زود زود از خانه برون آیید.» در حال پای برهنه از خانه بیرون دویدیم. چون تمامت بیرون آمدند، طاق صفّه فرو نشست. در پای مبارکش افتادیم و شکر حق به جا آوردیم و صدقات به ارباب حاجات دادیم (سپه، ۹۱).

هر نوبت که حضرت خداوندگار جهت حلق موی به حمام رفتی اکثر اصحاب حاضر شدندی و به تبرّک آثار ایشان را بر همدگر قسمت کردندی. درویشی ضعیف در گوشهٔ حمام نشسته بود و مجال حرکت نداشت. در خاطرش بگذشت که چه بودی اگر اصحاب به من نیز از آن تبرّک می‌دادند. در حال خداوندگار مقداری بستد و بدان شخص فرستاد و آن عزیز از حُسن کرامت در سجده آمد و از مریدان آن حضرت شد (سپه، ۱۰۴).

نویسندگان حکایات کرامات صوفیان اغلب شعبده‌های خارق‌العادهٔ افسانه‌مانند و باورنکردنی، ذهن‌خوانی و تبدیل عناصر به یکدیگر را برای ما نقل می‌کنند؛ برخلاف آنها، سپهسالار، در گزارشهایی که در بالا آوردیم، ظاهراً از این کار بسیار پرهیز می‌کند. سپهسالار در شرح خود از زندگانی مولانا سرگذشتی متین‌تر را عرضه می‌دارد تا افلاکیِ همروزگارِ او که پیوسته حوادث ماوراءالطبیعی و دور از باورِ مرتبط با مولانا و شمس را به دیدهٔ اعتقاد می‌نگرد. بنابراین، بر رغم آنکه شمار سالهای همنشینی سپهسالار با مولانا و تاریخ انشای «رسالهٔ» او مسلّم نیست، می‌توانیم به گفته‌های او بیشتر اعتماد کنیم، و برای بازنوشتن حوادث زندگی مولانا، او را به طور کلی، موثّق‌تر از افلاکی به شمار آوریم.

شمس‌الدین احمد افلاکی

مناقب‌العارفین احمد افلاکی (ف ۳۰ رجب، ۷۶۱) بسیار مفصّل‌تر و حتی دارای جزئیات بیشتری است. شمس‌الدین احمد افلاکی العارفی نوشتن مناقب‌العارفین خود را در خانقاه مولویان قونیه، چنان‌که خود در مقدمه می‌گوید (*اف*، ۴) به سال ۷۱۸ آغاز کرد. افلاکی، با آنکه کتابش کمابیش دارای همان ترکیب «رسالهٔ» سپهسالار است و کمابیش همزمان با آن نوشته شده است، از «رسالهٔ» سپهسالار نامی به میان نمی‌آورد. به عبارت دیگر، افلاکی زمانی نوشتن آغاز کرد که سپهسالار در حال اتمام «رسالهٔ» خود بود، حال آنکه افلاکی مناقب خود را پیوسته بازنگری می‌کرد و بر مطالب آن می‌افزود، که چندین نسخه از آن موجود است (مقدمهٔ یازیجی، *اف*، ۱۸-۹). احتمال می‌رود که افلاکی نسخهٔ نهایی مناقب خود را تا سال ۷۵۴ (مقدمهٔ یازیجی، *اف*، ۹-۸)، یعنی تا سالهای سال پس از آنکه سپهسالار باید مرده باشد، به اتمام نرسانده است.

امّا، شگفت آنکه، نه افلاکی هیچ از «رسالهٔ» سپهسالار نام می‌برد و نه سپهسالار از مناقب افلاکی، هرچند که در آثار خود به نقل خبر از برخی افرادی می‌پردازند که مآخذ هر دوی آنها هستند. افلاکی از فردی به نام جلال‌الدین بن سپهسالار و/ یا جمال‌الدین بن سپهسالار، همچنین، از همام‌الدین بن سپهسالار نام می‌برد که باغی در قونیه داشته است. شاید اینان از بستگان فریدون بن احمد سپهسالار، مؤلف رساله، باشند. احتمال نمی‌رود که سکوت متقابل این دو نفر اتّفاقی باشد. افلاکی و سپهسالار، گرچه همزمان به نوشتن مشغول بوده‌اند و حوادث واحدی را به رشتهٔ تحریر کشیده‌اند، نسبت به زندگی مولانا و شیخ بودن او دو نگرش متفاوت، و حتی دو مکتب و مسلک متغایر را در میان مولویان دو نسل پس از مردن مولانا، نمایش می‌دهند.

افلاکی نوشتن مناقب را به اشارت اولوعارف چلبی آغاز می‌کند (*اف*، ۴)، خبرها را از افرادی گرد می‌آورد که هنوز زنده‌اند و مولانا را دیده‌اند و در مورد آن خبرهایی که به واسطهٔ سوم چهارم به او می‌رسد سلسلهٔ راویان را می‌نویسد. چنین پیداست که افلاکی معارف بهاء ولد و مقالات شمس و افزون بر آن، ابتدانامه سلطان ولد، و البته، دیوان شمس و مثنوی مولانا جلال‌الدین را بررسیده است. امّا، به نظر می‌رسد که بخش عمدهٔ مطالبش را از گزارشهای شفاهی گرفته و آنها را بدون التفات به زدودن خبرهای واقعی و محتمل از نادرست و نامحتمل بر ورق آورده است.

لقب شمس‌الدین، افلاکی، احتمالاً آشنایی او را با آداب مکتب عرفان نشان می‌دهد، نه علاقهٔ او را به احکام علم افلاک و نجوم. امّا، شاید هم اشارت باشد به ملازمت او با بدرالدین تبریزی که در «کیمیا و سیمیا» ممارست داشت و آن را به برخی از مریدان مولانا می‌آموخت (سپه، ۴۰-۳۹). افلاکی (*اف*، ۲۷۲) همچنین از سِراج‌الدین مثنوی‌خوان آموزگار خود، و از علاءالدین آماسیّه، یکی از همشاگردیهای خود، یاد می‌کند (*اف*، ۸۸۰). افلاکی می‌گوید که شاعری به نام حسام‌الدین ولدِ آینه‌دار قونوی او را تهدید به کشتن کرده بود (*اف*، ۹۳۰).

افلاکی معتقد است که اولوعارف چلبی یک بار او را شفا داده (*گلم*، ۱۷۲) و در نقل خبرهایی که خود شاهد بوده است، مکرّر نسبت به او ابراز ارادت می‌کند. افلاکی برای ما حکایت می‌کند که پدرش در سرای ازبک‌خان، در شهر سَرایْ، از دنیا رفت؛ مال و اسباب بسیار، از جمله چند کتاب، برای او بر جای گذاشت. افلاکی هنگامی خبر مرگ پدرش را می‌شنود که در بین راه بوده و از قیصریه به سیواس می‌رفته؛ و این سفر او در روزگار خلافت اولوعارف چلبی اتفاق افتاده است، یعنی بین سالهای ۷۱۲ و ۷۲۰. افلاکی بسیار سوکوار می‌شود و تصمیم می‌گیرد که «به طلب آن خواسته و کتب پدر روانه» گردد، امّا اولوعارف او را از انجام این کار بازمی‌دارد و می‌گوید که بایَد توجه خود را به شیخ خود معطوف دارد نه بر مال دنیا (*اف*، ۲-۹۳۱). البته، این سخن نشانَ می‌دهد که افلاکی از مریدان اولوعارف چلبی بوده و چنان‌که پیداست عارف چلبی او را از راه تکریم «شیخ عارفی» می‌خوانَد (*اف*، ۹۳۲). لقب «عارفی» که به افلاکی اضافه شده، بر گمان نزدیک به یقین، اصلش از آن است که وی مرید اولوعارف بوده است.

ثاقب دَدِه داستانی غریب و غلوآمیز می‌بافد و می‌گوید که افلاکی چهل روز پس از اولوعارف چلبی از غصّه جان داد و او را در کنار سپهسالار به خاک سپردند (*گلم*، ۷۱-۷۰). اما، افلاکی تا آخرین روز ماه رجب سال ۷۶۱، که برابر است با شامگاه دوشنبه ۱۵ ماه ژوئن سال ۱۳۶۰ م، یعنی تا حدود نود سال پس از مولانا جلال‌الدین، زنده بود. منشاء این خبر کتیبهٔ سنگ گور اوست، واقع در زمینی در قونیه، مجاور آرامگاه مولانا، درون حیاط خانهٔ فردی به‌نام خواجه توپ‌باش. هنگامی که خانهٔ خواجه توپ‌باش در سال ۱۹۲۹ م خراب شد، موزهٔ مولانا آن سنگ را خرید (*گلم*، ۱۷۳). و امّا از تاریخ تولد او هیچ اطلاع نداریم، امّا پیداست که همسر سلطان ولد، دختر صلاح‌الدین، و بسیاری افراد دیگر راکه با مولانا ارتباط شخصی داشتند، دیده است.

افلاکی، برخلاف سپهسالار، مولانا را به چشم خود نمی‌شناخت، زیرا پس از مردن او تولد یافت، و شاید همین سبب شده باشد که از منابع بیشتری استفاده کند و جزئیات مربوط به سرگذشت مولانا را پردامنه‌تر از افلاکی بیان نماید. اما شرح افلاکی دربارهٔ زندگی مولانا به تنگنای خاطراتی که از جلال‌الدینِ دارای صفات بشری در یادها مانده است، مقیّد نیست، و شاید این امر تا اندازه‌ای بیانگر اعتبار دادن او به حکایتهای خارق‌العادهٔ غریب و مبالغت‌آمیزتری باشد که دربارهٔ فرد مورد ستایش او دهان به دهان می‌گشت. افلاکی، در کنار نکاتِ این‌جهانیِ زندگیِ خاندان مولانا که کاملاً موثق به نظر می‌رسد، دربارهٔ آنان، بی‌آنکه شگفتش آید، به نقل حوادث ماوراءالطبیعی می‌پردازد، و، با آنکه بعدها دست به نوشتن برده، دربارهٔ زندگی اولوعارف چلبی و مولویان پس از او اطلاعات بسیار بیشتری را ارائه داده است. اگر دانشمندان تمایل نداشته‌اند که مناقب افلاکی را با نگاهی انتقادی‌تر بنگرند، از آن است که بیشتر نکات مندرج در این سرگذشت‌نامه را در هیچ منبع دیگری نتوان یافت.

بخشهایی از مناقب‌العارفین افلاکی را، نخستین بار، سِر جی. دبلیو. رِدهَوْس (Sir J.W. Redhouse) به زبان انگلیسی ترجمه کرد و آن را به نام "Acts of the Adepts" جزو مقدمهٔ خود قرار داد برای بخشهایی از مثنوی که در سال ۱۸۸۱ م به انگلیسی ترجمه کرده بود (بن: فصل ۱۴، صب)؛ این ترجمهٔ ملخص، جداگانه با جلد نرم به نام افسانه‌های صوفیان *(Legends of the Sufis)* انتشار یافت:

(Surrey, England: Coombes Spring Press, 1965; revised edition, Wheaton, Illinois: Theological Publishing House, 1976).

ترجمه‌ای به زبان فرانسه نیز، اثر کلمان هُوار (۱۹۲۶-۱۸۵۴؛ Clement Huart) از مناقب‌العارفین موجود است به نام اولیاء درویشان چرخان:

Les Saints des derviches tourneurs (Paris: E. Leroux, 1988-22; reprinted Paris: Sindbad, 1978).

امّا اغلب آن قابل اعتماد نیست. کتاب افلاکی در دورهٔ میانه نزد همگان معروف بوده و چندین بار در طول قرنها، ارادتمندان مولانا و مولویان آن را به زبان ترکی ترجمه کرده‌اند، از آن جمله است زاهد بن عارف (۱۴۰۱ م)، گِوْرک زاده حسن (۱۷۹۵ م) و عبدالباقی شیخ سیّد ابوبکر دِدِه افندی (۱۷۹۷ م). افزون بر این ترجمه‌های کامل، در طی سالها، ترجمه‌های ملخّص نیز از آن به زبان ترکی صورت گرفته، که از آن جمله است ترجمهٔ کمال احمد دده (ف. ۱۶۱۷ م)، ترجمهٔ درویش خلیل سنایی (ف. ۱۵۴۴ م) و ترجمهٔ درویش محمود مثنوی‌خوان (ف. ۱۵۷۴ م). این ترجمه‌های ترکی از مناقب‌العارفین افلاکی که اغلب مصوّر

است، در میان خود مریدان طریقت مولویان دست به دست می‌گشته و در انتقال و حفظ حکایت و روایت زندگی مولانا تا روزگار ما نقش مهمی بازی کرده است.

تازه‌تر از همهٔ اینها، تحسین یازیجی است که ترجمهٔ عالمانه‌ای از مناقب‌العارفین به زبان ترکی به عمل آورد:

Àriflerin menkibeleri (Ankara: Milli Eğitim, 1953-4; reprinted Istanbul: Hürriyet, 1973).

یازیجی، پس از آن، نخستین متن انتقادی فارسی مناقب‌العارفین را، بر اساس مقایسه با چند نسخهٔ خطی کهن‌تر در دو مجلّد منتشر ساخت:

(Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1959 and 1961; 2nd ed., 1976-80).

این نسخهٔ چاپی، همراه مقدمهٔ بسیار پرمطلب یازیجی به زبان ترکی، در ایران به طریقهٔ افست، باز هم در دو مجلّد به نام مناقب‌العارفین به چاپ رسید (تهران: دنیای کتاب، ۱۳۶۲ ش). ترجمهٔ انگلیسی ارزنده‌ای را همراه با توضیحات جان اوکین (John O'Kane) از مناقب‌العارفین به ثمر رسانده و منتشر ساخته است، کرامات عارفان خدا:

Feats of Knowers of God (Leiden: Brill, 2002)

مناقب‌العارفین افلاکی، مانند «رسالهٔ» سپهسالار حکایات و داستانهایی را از زندگی مولانا جلال‌الدین و حلقهٔ یاران او روایت می‌کند، با این استثنا که کتاب افلاکی اندازه‌اش به شش هفت برابر آن می‌رسد. مجموعهٔ افلاکی موافق مقاصد نوع ادبی «تذکرهٔ اولیای صوفی» نوشته شده است، که مانند نظایر اروپایی خود در قرون میانه، «زندگی قدیسین»، اوصاف عارفان مورد نظر خود را به زبانی ادیبانه، بیانی منشیانه و آمیخته به مناقب آنان بیان می‌کند. کتابهای شرح احوال اولیاء صوفی پیش از آن، عبارت‌اند از سیرت ابن‌حفیف شیرازی، اسرارالتوحید محمد بن منوّر، مقامات شیخ ژنده‌پیل، در احوال شیخ احمد جام، اثر محمد غزنوی، و تذکرة‌الاولیای عطّار، که جملگی آنها کرامات و تسلط بر ماوراءالطبیعه را به اولیاء صوفی مورد بحث خود نسبت می‌دهند. بنابراین، نمی‌توان از مؤلف چنین سرگذشت‌نامه‌ای انتظار داشت که اولیاء بنیان‌گذار سلسلهٔ اخوت و طریقت خود را آدمیان عادیِ فانی نمایش دهد، و از افلاکی نیز جز این انتظار نیست.

حکایاتی که افلاکی نقل می‌کند به نثر است و به آیین سخنوری و به کیفیت منقبت‌پردازی و شرح کرامت، و در میانهٔ آنها ابیاتی آمده که سرودهٔ خود افلاکی است. افلاکی اغلب شرایطی را به وجود می‌آورد تا اشعار گوناگون مولانا جلال‌الدین را ترکیب کند، اما همیشه

نمی‌توان به صحّت آنها اعتقاد آورد. مخاطبانی که افلاکی برای اثر خود در نظر داشته مبتدیان راه و سالکان طریق بوده‌اند؛ وگرنه، همچنان که خود در پرده می‌گوید، اسرارِ حقایق را بیش از این نیز در کتاب خود می آورد (*اف*، ۵):

گر مجـالِ گفت بودی، گفتنیـها گفتـمی
حق ز من خوشتر بگوید: تو مهِل فتراک دین

افلاکی در مقدمهٔ کتاب (*اف*، ۴) برای ما حکایت می‌کند که شیخش، سلطان عارفین، چلبی جلال‌الحقّ والدّین عارف او را اشارت داد تا کرامات آباء و اجداد عُظام و خلفای هُمام طریقت مولویان را به رشتهٔ نگارش کشد. افلاکی از راه فرمانبرداری این مهمّ را به سال ۷۱۸ آغاز کرد، و هرآنچه را «از قبیل روایات و عدیلِ حکایت» دربارهٔ مناقب بنیان‌گذاران طریقت مولویان توانست جمع آوری کند، بر صورت «تذکره» بنوشت.

افلاکی تألیف مفصّل خود از این حکایات را (بالغ بر ۱۰۰۰ صفحه در دو مجلّدِ چاپ انتقادی آن) در ده فصل منظم ساخت. در اینجا با استفاده از کلمات خود او، فهرست مطالب مناقب‌العارفین (*اف*، ۶-۵) و صفحات مختصّ به هر موضوع را در داخل قلاب می‌آوریم، تا اهمیّت نسبی این موضوعات را از نگاه افلاکی نشان دهد، یا شاید دامنهٔ مطالب مربوط به شخصیّتهای مختلف بنیان‌گذار این طریقت را که، نیم قرن پس از مردن مولانا، هنوز در میان مولویان متداول بوده است، نمایش دهد.

فصل ۱: فی ذکرِ مناقبِ حضرتِ سلطان العلماء فی العالم، العالِم الرّبانی بهاءالحقّ والدّین الولد، رضی‌الله عنه [۵۵-۷].

فصل ۲: فی ذکرِ مناقبِ فخرِ آلِ یاسین، برهان‌الحقِ والدّین، المحقّق المدقق الترمذی، رضی‌الله عنه [۷۲-۵۶].

فصل ۳: فی شرحِ مناقبِ حضرتِ مولانا، سرُّه الله الاعظم، قدّسنا الله بِسرّه المعظّم [۶۱۳-۷۳].

فصل ۴: فی بیانِ مناقبِ سلطان الفقراء، رحمة اللهِ بَیْنَ اَلوَریَ، شمس‌الحق و الدّین التبریزی، قدّس الله سِرّه [۷۰۳-۶۱۴].

فصل ۵: فی ذکرِ مناقبِ شیخِ مشایخ العالم، صلاح الحقِ والدّین، المعروف به زرکوب، رَوَّح اللهُ روحه العزیز [۳۶-۷۰۴].

فصل ۶: فی ذکرِ مناقبِ خلیفة الله بین خلیقتهِ، حسام الحقّ والدّین، المعروف به ابن اخی تُرک، قدّس الله لطیفتَه [۸۳-۷۳۷].

فصل ۷: فی ذکرِ مناقبِ حضرت مولانا ابن مولانا، بهاءالحقّ والدّین الولد، أَیَّدَنَا اللهُ بِنُورِهِ المُؤَیَّد [۸۲۴-۷۸۴].

فصل ۸: فی ذکرِ مناقبِ حضرتِ سلطان العارفین، جلال‌الحقّ والدّین، چلبی امیر عارف، اَعلَی اللهُ محلَّه و لابلغ هَدیُ عُمْرِه محلّه [۹۷۴-۸۲۵].

فصل ۹: فی ذکرِ مناقبِ حضرت ملک‌الملوک المحقّقین، شمس‌الملّة والدّین چلبی امیر عابد، عَظَّم اللهُ ذکرَه [۹۳-۹۷۵].

فصل ۱۰: فی ذکرِ اسماء الاولاد و الاخلاف منهم و شرح سلسلة الذکر، اَرْجو مِن فضلِ الله تعالی که شرحِ اصلِ هر فصلی علی التمام به اتمام رسد؛ والله الهادی و علیه التُکْلان [۹۹۴-۱۰۰۰].

بهاءالدین در آیینهٔ روایات

از جمله روایتهایی که افلاکی دربارهٔ خاندان مولانا برای ما نقل می‌کند، و تا زمان تحقیقات فروزانفر، گلپینارلی و مایر (Meier) کمابیش قبول عام یافته بود، روایت ازدواج حسین خطیبی، پدربزرگ مولانا است با دختر علاءالدین محمّد خوارزمشاه (*اف*، ۸-۷).

پادشاهِ ملکِ خراسان، علاءالدین محمّد خوارزمشاه، که عمّ جلال‌الدین محمّد خوارزمشاه بود، مردی عظیم بزرگ و بمهابت بود... و او را نازنین دختری بود که در اقالیم رُبعِ مسکون به ملاحت و موزونی و کمال و جمال نظیر خود نداشت و لایق همّت پادشاهانهٔ او کُفْوی یافته نمی‌شد تا دختر را به وی دهد و از قید او برهد؛ و همانا که آن دختر نیک‌اختر مُراهِق گشته بود، مگر شبی پادشاه با وزیر خود در آن باب مشورت کرد که: «چون ملکهٔ ما را در کلِّ وجود کُفْوی موجود نمی‌شود، چه می‌باید کردن و تدبیرِ آن چیست؟»

وزیر او مردی بود عالم و عاقل؛ گفت: «کُفْوِ پادشاهان اسلام، عظامِ علمای کرام باشند که: "الملوکُ حُکّامٌ عَلی النّاس و العُلَماء حُکّامٌ عَلی المُلوک."»

پادشاه گفت: «آنچنان عالِم عامِل کجاست؟»

گفت: «آنکه در تختگاه بلخ خدمت جلال‌الدین حسین خطیبی که از فرزندانِ صدّیق اکبر است و دارالاسلام شدنِ خراسان و مِناوّل‌الحال، به برکت جهاد و فتح کردنِ اجداد

اوست؛ و او در جمیعِ فنون انگشت‌نمای علمای عالم و کبرای بنی‌آدم گشته و هنوز جوان است، در سنِّ سی‌سالگی، و بسی ریاضات و مجاهدات کرده و گوی تقوا را از فرشتگانِ مَلاء اعلیٰ می‌رباید.»

افلاکی توضیح می‌دهد که حسین خطیبی چنان عالم عامل متبحّری بود که در اوان جوانی «دو سه هزار شاگرد مفتی و زاهد صاحب کرامت داشت»، و چند تن ایشان از مشهوران زمانه بودند (*اف*، ۹). این داستان چنین ادامه می‌یابد که در یک شب، حسین خطیبی، و افزون بر او، پادشاهی که هم‌اکنون یادش گذشت، دخترش و وزیرش، همه جداگانه پیمبر (ص) را به خواب دیدند که فرمود این دختر را «به حسین خطیبی نکاح کردم». این خواب حیرت‌آور، طبیعتاً، منتهی به عروسی آن دو شد و نُه ماه بعد، از اثر وصلت آنان، بهاءالدین ولد پا به دنیا نهاد.

این داستان افسانهٔ محض و از نوع همیشگی وصلت روحانیت با سلطنت است؛ بر همین شیوه، گفته‌اند که امام سوّم شیعیان، حسین (ع)، با شاهزاده‌ای از دختران آخرین پادشاه ساسانی ازدواج کرد. اما سناریوی داستان بالا به این صورت درمی‌آید: از قرار معلوم، پس از مردن سلطان، یعنی پدر، مادر بهاءالدین ولد، او و خویشان مادری‌اش اتفاق می‌کنند و می‌خواهند که «بهاءالدین را به تخت پادشاهی نشانند.» اما بهاءالدین که به کتاب و دانش متمایل است، آرزوی سلطنت هیچ در سر ندارد و از قبول تاج و تخت خودداری می‌کند (*اف*، ۱۰). افلاکی واقعاً روایت می‌کند سلطان محمّد خوارزمشاه، که پس از علاءالدین بر تخت پادشاهی نشست، روزی قاصدی را، برای آزمایش کردن بهاء ولد، سوی او می‌فرستد که:

> اگر مملکت بلخ را شیخ ما قبول می‌کند تا بعدالیوم پادشاهی و ممالک و عساکر از آنِ او باشد و مرا دستوری دهد تا به اقلیم دیگر رَوَم و آنجا مقام گیرم، که در یک اقلیم دو پادشاه نشاید که باشد (*اف*، ۱۳).

بهاء ولد، در پاسخ این پیشنهاد باورنکردنی، می‌گوید:

> ممالکِ مُلکِ فنا و عساکر و خزاین و دفاین و تخت و بختِ این‌جهانی لایق پادشاهان است؛ ما درویشانیم، مملکت و سلطنت چه مناسبِ حالِ ماست.
>
> کسی که نوبتِ «الفقرُ فَخری» زد جانش [۲۶۱]
> چه التفات نماید به تاج و تخت و لِوا

افلاکی، همچنین از زبان محمّد خوارزمشاه دربارهٔ بهاء ولد می‌گوید:

> لله الحمد که حضرت او را دو گونه سلطنت مسلّم شده است: یکی سلطنتِ این‌جهانی؛ دوم، سلطنتِ آخرت (اف، ۱۳).

بهاء ولد را نه پادشاهی دنیوی که سلطنت بر علمای دینی مقدّر شده است: «در خطهٔ بلخ، سیصد مفتی متّقی» هریک جداگانه، به یک شب، خواب دیدند که همهٔ «علماء و مفتیانِ دین به دو زانوی ادب» در برابر پیمبر (ص) نشسته بودند، اما بهاء ولد خود در پهلوی راست او نشسته بود؛ و پیمبر آنان را فرمود که از این پس بهاء ولد را سلطان‌العلماء خوانند. تنها مگر به خیالمان بگذرد که این خواب دسته‌جمعی چه نوع احترام و ارادتی را سبب شده است؛ زیرا واقعاً می‌خوانیم که او را «قبول خاص و عام بی‌نهایت شد» (اف، ۱۱) و همچنین موجب گردید تا برهان‌الدین محقق مرید بهاءالدین شود (اف، ۳۴). خوابهای شگفت‌آور، چون این، نیز توانایی تعبیر درست آنها، شاید غالب‌ترین نوع کراماتی باشد که افلاکی در مناقب‌العارفین، به بهاءالدین نسبت می‌دهد.

چه جای شگفت؛ به‌کار بردن لقب سلطان‌العلماء سبب حسادت و دشمنی بسیار گشت. افلاکی تعدادی از «علماء و حکمایی» را نام می‌برد که «رؤسای دهر و اکابر عصر» بودند، از جمله، فخرالدین رازی و قاضی وَخْش؛ اینان خرده گرفتن آغاز کردند و به تنگیدن خاطر او می‌کوشیدند «چنان‌که عادتِ علمای زمان است، تابَ اللهُ عَلَیْهِم». افلاکی تاریخ این مخالفت را سال ۶۰۵ نوشته است (اف، ۱۱). اما بسیاری از دشمنان بهاءالدین، مانند مخالفان دیگر پارسایانِ افسانه‌ها، به سبب تبهکاری گرفتار مکافات الهی می‌شوند. مثلاً، قاضی وَخْش که می‌خواست «از دیباچهٔ کتب معارف و استفتاها لقب سلطان‌العلمایی بهاء ولد را محو کنند»، پنج روز بعد نامش خود «از دفتر عالم وجود محو» شد (اف، ۳۳). یکی به نام قاضی طبری نزد سلطان از بهاءالدین بدگفته بود. بهاءالدین روزی در محفل سلطان با او روبه‌رو می‌شود، و پیش‌گویی می‌کند که قاضی و خانواده‌اش همه به حکم الهی هلاک می‌یابند، اما خویشان و فرزندان و یاران ولد «تا قیامت دایم و قایم خواهند ماند؛» چند روز بعد وبا نازل می‌شود و قاضی بهاءالدین طبری و «تمامت قوم» او را از دنیا می‌برد (اف، ۳۱). باری دیگر، پای مداخله خداوند در میان نیست، بلکه خود بهاءالدین دست به کیفر فردی تبهکار می‌زند:

روزی عَوانی[۲۶۲] مقابل بهاء ولد افتاده، دیدکه مظلومی را می‌رنجانید. بر مقتضای «فَوَکَزَهُ موسیٰ فَقَضَی عَلَیْه»[۲۶۳] (سورهٔ ۲۸، آیهٔ ۱۵)، به عصای خود آن عوان را بزد؛ فی‌الحال جان به جهنّم سپرد. برداشتند و به گورش بردند. سلطان اسلام در این قضیّه متردّد خاطر شد که «بی‌موجب آن شخص را چون کشت؟ و سبب چه بوده باشد؟» مولانا فرمودکه: «تا ملک در تردّد نباشد که بی‌امرِ حق برگی از درخت جدا نمی‌شود:

هیچ برگی می‌نیفتد از درخت
بی قضا و حکمِ آن سلطانِ بخت

و من به حقیقت، سگی را کشتم و مظلومی را از ظلم او رهانیدم». سلطان فرمود که گور آن عَوان را گشادند؛ همانا که سیاه سگی را خفته یافتند (*اف*، ۶-۳۵).

با این حال، بیشتر منکران بهاءالدین، بعد از مشاهدهٔ کرامات به اقرار تمام... می‌آمدند و مرید می‌شدند (*اف*، ۳۳).

و اما دربارهٔ مشهورترین هماورد بهاءالدین، یعنی فخرالدین رازی باید گفت که نمی‌توانیم دشمنی با او را به حسادت محض نسبت دهیم؛ بهاءالدین دلیل کافی برای دشمنی کردن به دست او داد. افلاکی خاطرنشان می‌سازد که بهاء ولد «دائماً از سرِ منبر، در اثنای تذکیر، فخرالدین رازی و محمد خوارزمشاه را مبتدع خطاب» می‌کرد - این کلمه بر کسی اشارت دارد که عقیدهٔ تازه و انحراف در دین مردم پدید آورد. این خبر را سخنان خود بهاءالدین، که در معارف هم نوشته شده، تأیید می‌کند. بهاءالدین در جمع مردم می‌گفت که رازی و خوارزمشاه به سبب غلبهٔ نفس به «تاریکی گریخته‌اند» و گرفتار خیال باطل شده‌اند و در نتیجه در بدی‌کردن می‌کوشند (*بها*، ۸۲؛ *اف*، ۱۱). به گفتهٔ افلاکی، سخن‌چینان که در مجالس وعظ بهاءالدین حضور می‌یافتند، به خوارزمشاه گزارش دادند که او قصد دارد پیروان خود را به مخالفت با حکومت تحریک کند. نتیجهٔ این‌گونه گزارشها آن شد که خوارزمشاه، چنان‌که در بالا گفتیم، نیات بهاءالدین را به بوتهٔ آزمایش بگذارد. از قراری که افلاکی نقل می‌کند، بهاءالدین در اثناء این گفت‌وشنفت با سلطان، تصمیم گرفت که با پیروان و یاران خود دیار بلخ را ترک گوید تا بدین وسیله خاطر سلطان را مطمئن سازد که آنان نقشه‌ای برای قدرت سیاسی در سر ندارند (*اف*، ۱۳).

همچنان که پیمبر (ص) شهر مکّه را، به سبب حسادت منافقان و منکران، ترک گفت، بهاءالدین نیز بار سفر بست. «قریب سیصد اشتر بار کتب نفیس و اثاث خانهٔ اصحاب و زاد و

زواد راحلهٔ ایشان» و «چهل مفتی کامل و زاهدان عامل در رکابش عازم شدند.» فریاد و غریو و غوغا در میان مریدان و دوستداران بهاءالدین در بلخ چنان به‌پا خاست که سلطان و وزیر، پس از نماز خفتن، به دیدار بهاءالدین رفتند و التماس کردند که «فسخ عزیمت کند.» اما موفق نشدند او را از سفر بازدارند. بنابراین سلطان و وزیرش از او خواستند که به‌کلی از دیار بلخ بیرون رود، زیرا اگر قرار بود که در یکی از مناطق مجاور اقامت گزینند، طرفدارانش به‌طور قطع باخبر می‌شدند، آشوب برپا می‌کردند و دیار بلخ را به خرابی و ویرانی می‌کشیدند. بهاءالدین احتمالاً با تقاضای آنان موافقت می‌کند، اما آخرین بار که در این ناحیه به موعظه می‌ایستد، سلطان را هشدار می‌دهد که مُلک تو فانی است، و دیری نپاید که لشکر تاتار «اهل بلخ را شربت تلخ مرگ» نوشانند، و خود نیز «عاقبت در دستِ سلطان روم هلاک» شوی. در ضمن این موعظه، ناگاه نعره‌ای بزد که «اغلب جماعت بی‌هوش افتادند» و منبر از کنارِ محراب تا میانهٔ مسجد روان شد. بسا مردم که از هیبت خدایی جان دادند.» (*اف*، ۱۵-۱۴).

افلاکی برای ما حکایت می‌کند که از بلخ تا بغداد، مردم شهرهای کوچک و بزرگ که برسر راه آنان قرار داشت پیمبر (ص) را شب پیشین به خواب می‌بینند و به آنان می‌گوید که سلطان‌العلماء بهاء ولد بلخی از راه می‌رسد؛ باید به اعتقاد تمام به خوش‌آمدگویی او بیرون روند. مردم از خانه‌های خود به اندازه یک روز راه می‌آمدند تا او را ببینند و به افتخار او میهمانیها می‌کردند. در واقع، چون بهاءالدین و همراهان به نزدیکی بغداد می‌رسند، خلیفه نگهبانان را می‌فرستد تا ببیند ایشان چه قومند و از کجا می‌آیند. آنگاه شیخ شهاب‌الدین سهروردی مشهور را به دارالخلافه فرا می‌خواند تا وضع و حال این میهمانان را جویا شود. سهروردی از رفتار و سخنانی که به این مسافر نسبت می‌یابد حدس می‌زند که او کسی جز بهاءالدین ولد نیست. سهروردی، همراه همهٔ بزرگان بغداد، به خوش‌آمدگویی بهاء ولد بیرون می‌رود. به نشانهٔ ادب زانویش را می‌بوسد و او را و همراهانش را به خانقاه خود می‌خواند. اما بهاء ولد بهتر می‌بیند که در مدرسهٔ مستنصریّه فرود آید و می‌گوید که آموزگاران دین «ائمه»، را مدرسه مناسب‌تر از خانقاه است (*اف*، ۱۸-۱۷).

خلیفه آنگاه به نشانهٔ احترام، «سه هزار دینار مصری در طَبَق زرین» می‌نهد و سوی بهاءالدین می‌فرستد. اما بهاءالدین بدین سبب آن را نمی‌پذیرد که مال او از راههای مشکوک به دست آمده و بنابراین از نظر شرعی حرام است، و می‌گوید نمی‌خواهم روی

مردی را ببینم که مدام مست است و آواز و نغمهٔ ساز گوش می‌کند. شیخ سهروردی، ضمن پوزش‌خواهی، برای خلیفه توضیح می‌دهد که بهاء ولد رضا نمی‌دهد در برابر او حاضر شود؛ و خلیفه پافشاری می‌کند که «ناچار تدبیری باید کردن تا روی مبارک او را توانم دیدن.» سهروردی پیشنهاد می‌کند که خلیفه مگر بهاء ولد را روز جمعه در مسجد تواند دید. آنگاه، بی‌درنگ نزد بهاء ولد می‌آید و از او تمنّا می‌کند که چون «کافّهٔ اهالی بغداد از سرِ اخلاص و نیازِ عاشقانه مشتاق و تشنهٔ مجلس» اویند، برای آنان به موعظه و تذکیر پردازد (*اف*، ۱۸). بهاءالدین راضی می‌شود و آن جمعه همهٔ مردم بغداد برای دیدن-خطیب نامور بلخ در مسجد جامع جمع می‌آیند. بهترین حافظان قرآن آیات قرآن را تلاوت می‌کنند و بهاءالدین چنان موعظه‌ای می‌راند که «حاضران مجلس سراسر مست و بی‌خود» می‌شوند و خلیفه، بی‌اختیار، چندان می‌گرید که به وصف نیاید. بهاءالدین در پایان مجلس، دستار از سر برمی‌گیرد، رو سوی خلیفه می‌کند، و او را فاسدالاخلاق و بدترین خلیفهٔ آل‌عباس می‌خواند (*اف*، ۱۹):

> زندگانی چنین می‌باید کردن؟ و در دینِ شریعت بی‌شریعتی ورزیدن؟ عجبا! این دلیل را در کتاب الله خواندی؟ و این فتوا را در اخبار نبوی یافتی؟ و یا در اقوالِ خلفاء راشدین و افعال ائمّهٔ دین این حجّت را مطالعه کردی؟ و در مذهبِ مشایخ طریقت برهانی مشاهده کردی؟ آخر بنگویی که به چه وجه این حرکات را روا می‌داری؟ و بر خود مباح می‌دانی؟ و قدم از جادهٔ شارع بیرون می‌نهی؟ از نکالِ خداوندِ متعال نمی‌ترسی؟ و از حضرت مصطفی، علیه‌السّلام، شرمسار نمی‌شوی؟

بهاءالدین به سخنرانی خود ادامه می‌دهد و خلیفه را هشدار می‌گوید که در حملهٔ مغولان، که خداوند آنان را وسیلهٔ مکافات قرار داده است، به هلاکت خواهد رسید. اما، خلیفه، بر رغم این تحقیرِ بسیار آشکار، احساس پشیمانی می‌کند و می‌کوشد بهاءالدین را به اسباب و اسبان و نقدینه پاداش دهد، که، البته، بهاءالدین قبول نمی‌کند (*اف*، ۲۰). افلاکی این بخش را پس از شرح قتل و غارت بلخ بر دست سپاهیان مغول به پایان می‌آورد، و در ضمن، این ویرانی و قتل‌عام مردم بلخ را اثبات‌کنندهٔ هشداری بیان می‌کند که بهاءالدین دربارهٔ مکافات الهی داده بود. افلاکی ضمن بیان تاریخ کشته شدن خوارزمشاه (که به غلط آن را ۶۱۶ نوشته) در این اندیشه است که زبان مولویان همچنان به سبب مهاجرت خاندان ولد از خراسان و ویرانی آن منطقه به دست مغولان، و بی‌دینی خوارزمشاه، به ملامت گشوده است؛ و ابراز شادمانی می‌کند که (*اف*، ۲۳):

کشته شد ظالم، جهانی زنده شد　　هر یکی از نو خدا را بنده شد

گذشته از بعید بودن وقوع وقایعی که شرح آن در مناقب افلاکی آمده، خبرهای فوق را باید بدان سبب نادرست دانست که نه منابع دیگر از آوازهٔ بهاءالدین ولد سخن گفته‌اند، نه مواعظ او در میان هیچ گروهی جز مولویان، که خود به نظر می‌رسد رفته رفته آنها را فراموش کردند، محفوظ داشته می‌شد. افلاکی در یک‌جا از آنها به نام یاد می‌کند (*اف*، ۱۲) و عباراتی ملخص از موعظه‌ای را که بهاء ولد گفته (*اف*، ۱۲-۱۱) و یکی از نامه‌های او را نقل می‌کند (*اف*، ۴۳)، که با تعبیراتی که در متن معارف او می‌بینیم بسیار نزدیک است. اما، افلاکی اغلب بر حکایتهایی اعتماد می‌کند که در میان مولویان چند نسل پس از مردن مولانا رایج بوده است. با این حال، چنان‌که از ابتدانامه پیداست، حتی سلطان ولد هم از سرگذشت پدربزرگش آگاهی بسیار زیاد ندارد، و برخی وقایعی را که او خبر می‌دهد، پیش‌تر شکل افسانه به خود گرفته است.

با این وصف، هستهٔ اصلی بخشهایی از مناقب‌العارفین افلاکی واقعی است. مثلاً، این سخن درست است که علمای دین وقتی به شهرهای دیگر می‌رفتند اغلب به گرمی از آنان استقبال می‌شد، آنان را خوش‌آمد می‌گفتند و از آنان می‌خواستند که مجلس درس برگزار کنند یا موعظه و تذکیر گویند. از بهاءالدین و همراهانش باید که به گرمی استقبال کرده باشند و آنان را که میهمانانی دانشمند و بزرگانی پارسا بودند، به‌خصوص پیروان مذهب حنفی، به‌گرمی خوش‌آمد گفته باشند. همچنین، ایجاد نوعی دوستی توأم با ستایش بین بهاءالدین و صوفی شهیر شیخ شهاب‌الدین سهروردی را اغلب پذیرفته و واقعیتی تاریخی دانسته‌اند؛ به نظر افلاکی آن که بهاءالدین را به سلطان علاءالدین در قونیه معرفی کرد، سهروردی بود. در هر صورت، این تصویر خطیبی سرسخت و نترس را نشان می‌دهد که سخنان بی‌پرده‌اش شاید واقعاً منجر به بروز مشکلات سیاسی برای او در بلخ شده باشد. گرچه با مردی روبه‌رو می‌شویم که سرنوشتش را دست حق‌تعالی رقم می‌زند، افلاکی هیچ اشاره‌ای به مشاهدات، مکاشفات و تمایلات عارفانهٔ او نمی‌کند، و بنابراین ما را به این نتیجه می‌رساند که افلاکی یا بخش اعظم معارف بهاءالدین را نمی‌شناخته، یا به چشمش کم‌اهمیّت جلوه کرده است.

خاندان ولد از بغداد تا قونیه به روایت افلاکی

افلاکی دربارهٔ سفر خاندان ولد از بغداد به کوفه، به مکّه و مدینه برای زیارت، و از آنجا به دمشق، سخن می‌گوید. با آنکه مردم سوریه (شام) از بهاءالدین تمنّا می‌کنند که آنجا بماند، او را از حق‌تعالی اشارت رسیده است که منزلگاهش به قونیه خواهد بود. افلاکی می‌گوید که

خاندان ولد در سال‌مرگ چنگیزخان به شهر ملاطیه وارد شدند، اما تاریخ آن را به اشتباه ده سال جلوتر، یعنی ۶۱۴ نوشته است. در ارزنجان بانویی پارسا، به نام عصمت‌خاتون، از «عالم غیب» خبر یافت که «قطبی عالِم از حوالی شهر گذر می‌کند». پس، بر اسپ نشست و برای خوش‌آمدگویی‌اش به بیرون شهر رفت. آنگاه دستور داد در نزدیک آق‌شهرِ ارزنجان مدرسه‌ای برای بهاءالدین ساختند تا در آنجا به تدریس بپردازد؛ بهاءالدین به ترغیب او «چهار سال تمام در آن مدرسه درسِ عام می‌فرمود.»

پس از مرگ عصمت خاتون، خاندان بهاءالدین به لارنده رفتند، و حاکم آنجا، امیر موسیٰ مرید بهاءالدین شد و دستور داد مدرسه‌ای برای او ساختند (*اف*، ۶-۲۴). در اثنای اقامت هفت‌سالهٔ آنان در این شهر بود که مولانا جلال‌الدین، در هجده سالگی، با دختر لطیف‌اندام و زیباروی خواجه شرف‌الدین لالای سمرقندی، گوهرخاتون، ازدواج کرد. افلاکی می‌گوید سلطان ولد و علاءالدین ثمرهٔ این ازدواج بودند که [هر دو؟] در سال ۶۲۳ به دنیا آمدند. مولانا، این پدر جوان‌سال، در هر مجمعی که می‌نشست سلطان ولد را در کنار خود می‌نشاند، و اغلب مردم «ایشان را برادران پنداشتندی» (*اف*، ۲۶).

برای حاکمی چون امیرموسیٰ، که به دستور سلطان آن سرزمین، علاءالدین کیقباد، انجام وظیفه می‌کرد، شاید خلاف عادت بود که میزبان چنین میهمانی نامدار باشد و فزونی گرفتن پیروی از او را در میان مردم آن محل مشاهده کند و موضوع را به سلطان خبر ندهد. با این حال، هر بار که امیرموسیٰ از بهاءالدین می‌خواست تا نسبت به سلطان ادای احترام کند، بهاءالدین می‌گفت که نمی‌خواهد روی کسی را ببیند که باده می‌نوشد و آواز چنگ می‌شنود. هنگامی که سرانجام سلطان از حضور بهاءالدین در لارنده خبر یافت، بر امیرموسیٰ خشم بسیار گرفت که این موضوع را از سلطان پنهان داشته است. امیرموسیٰ نزد سلطان رفت و هرآنچه را که بهاءالدین گفته بود به سلطان بازگفت؛ سلطان پس از آن بسیار گریست و عهد کرد که اگر بهاءالدین رضا دهد با پسرانش به شهر قونیه آید و زندگی کند، مرید او شود و «در همهٔ عمر خود دیگر آواز اغانی و چنگ» نشنود (*اف*، ۲۸) (توجه کنید که سوگند نمی‌خورد باده ننوشد!).

بهاءالدین می‌پذیرد و سلطان به گرمی از او استقبال می‌کند، و در برابر این آموزگار بزرگ فروتنی نشان می‌دهد. با آنکه سلطان به او پیشنهاد می‌کند که در قصر اقامت گزینند، بهاءالدین باز اظهار می‌دارد که پیشوایان دین، «ائمه»، را مدرسه و شیخان را خانقاه منزل باشد؛ اما امیران را سرای، و تاجران را خان مناسب است و الی آخر. بهاء ولد و خاندانش،

بنابراین، در مدرسه التونپا فرود می‌آیند. بهاءالدین، مانند گذشته، هیچ یک از هدیه‌های سلطان را قبول نمی‌کند، و توضیح می‌دهد که منشاء ثروت امیران مشکوک است، و خاندان ولد به همان میراث که از اجدادشان یافته‌اند، قائم‌اند. بار دیگر تخت پادشاهی را به او پیشنهاد می‌کنند؛ و این‌بار سلطان علاءالدین، در جمعی که همهٔ علمای دین نیز حاضر بودند، از بهاءالدین درخواست می‌کند که بر تخت سلطنت بنشیند. بهاءالدین، به سبب این پیشکش، علاءالدین را به عنایت می‌نوازد و او را می‌گوید «یقینت باد» که به سبب اخلاص خود «مُلک دنیا و آخرت را از آنِ خود کردی.» آنگاه سلطان مرید او می‌شود (*اف*، ۳۰-۲۹).

هنگامی که سلطان‌العلماء، به روز ۱۸ ربیع‌الآخر، سال ۶۲۸، از دنیا رفت (*اف*، ۳۲)، در هشتادوپنج سالگی، او را «چند دندان معدود بیش در دهان نمانده بود» (*اف*، ۴۱). در این هنگام، فرزندش جلال‌الدین بیست‌وچهار ساله و نوه‌اش سلطان ولد، شش‌ساله بود (*اف*، ۴۸). سلطانِ این‌جهانی، علاءالدین، سخت اندوهگین شد و به نشانهٔ سوکواری، «هفت روز تمام از سرا بیرون نیامد، چهل روز سوار نشد و از سرِ سریر بر حصیر» نشست. تا چهل روز فقیران را بر خوانها خواندند و صدقات دادند، و به دستور سلطان، گرداگرد قبر او «حرمی برکشیدند و بر سنگی مرمرین تاریخ وفات [او] را ثبت» کردند (*اف*، ۳-۳۲). افلاکی، بار دیگر، به پیروی از نوع تذکره‌های اولیاء، تعدادی از کرامات مربوط به مقبرهٔ بهاءالدین را برمی‌شمارد.

کرامات مولانا از زبان افلاکی

هنگامی که خاندان ولد در مدرسهٔ مستنصریّه بغداد زندگی می‌کردند، هر نیم‌شبی که تشنگی بر بهاء ولد مستولی می‌شد، از فرزندش، جلال‌الدین، می‌خواست که برود و آب بیاورد. جلال‌الدین جوان از جامهٔ خواب برمی‌خاست و از درِ بستهٔ مدرسه، بی‌آنکه از کلید استفاده کند، بیرون می‌رفت تا آب بیاورد (*اف*، ۲۴).

خبر فوت بهاءالدین، در همان روز که اتفاق افتاد، بر ضمیر سیّد برهان‌الدین گذشت و به‌شتاب از ترمذ به قونیه آمد تا در خدمت مولانا ملازم باشد. مولانا به لارنده رفته، چند ماهی در آنجا مانده بود. سیّد برهان‌الدین در این هنگام چند ماه در مسجد سَنْجاری قونیه اقامت کرد؛ نامه‌ای «متضمن به انواع حِکَمْ» همراه رسولی برای مولانا فرستاد، و از او خواست تا به مزار پدر بازآید و برهان‌الدین را آنجا دریابد. مولانا از خواندن این نامه شادمان

می‌شود و به شتاب برای دیدن سیّد برهان به قونیه بازمی‌آید (*اف*، ۷-۵۶). افلاکی دربارهٔ مریدی کردن مولانا جلال‌الدین نزد سیّد برهان دو گزارش متناقض آورده است: در گزارش نخستین، برهان‌الدین پس از گفت‌وگویی چند با مولانا به او اظهار می‌دارد که مولانا «در جمیع علوم دینی و یقینی از پدر به صد درجه گذشته»، اما از علم حالِ پدر، «که آن را علم لَدُنی خوانند»، بی‌بهره است؛ و پیشنهاد می‌کند آن علم را به مولانا جلال‌الدین بیاموزاند. مولانا اطاعت می‌کند و نُه سال تمام برهان‌الدین را مرّبی روحانی خود قرار می‌دهد. افلاکی در گزارش دوم، می‌گوید که بهاءالدین پرورش روحانی جلال‌الدین را، پیش از ترک بلخ، به دست برهان‌الدین سپرده بود. بنا بر این گزارش، جلال‌الدین وقتی که هنوز خردسال بود، مرید برهان‌الدین شد و برهان‌الدین دم به دم او را «بر دوش برمی‌گرفت و می‌گردانید» (*اف*، ۵۸).

افلاکی در گزارشی با استناد به قول «کرامِ اصحابِ عظام» روایت می‌کند (*اف*، ۲۶۶) که ملک شمس‌الدین هندی (بن:فب، ۱۳۱) [۲۶۴] از سعدی شیرازی، معاصر مولانا جلال‌الدین و یکی از شاعران ایران که مانند مولانا مشهور است، خواست تا غزلی نغز برای او بنویسد. از قرار معلوم، سعدی غزلی از مولانا را برمی‌گزینـد و مولانا را «پادشاهی مبارک‌قدم» می‌خواند که در اقلیم روم... ظهور کرده است» و اظهار می‌دارد که: «از این بهتر سخنی نه‌گفته‌اند و نه خواهند گفتن.» سعدی را این غزل چنان می‌رباید که حتی می‌گوید: «مرا هوسِ آن است که به زیارت او به دیار روم» به قونیه رَوَم. ظاهراً سعدی در این حکایت به برتری مولانا و تسلط او در فنّ شاعری اذعان می‌آورد، حال آنکه، سعدی، به‌واقع در سراسر دنیای فارسی‌زبان و در زمان حیات خود شاعری بسیار مشهور بود، و مولانا شاید نبود (امّا باید توجه داشت که سعدی شاعری حرفه‌ای بود و برخوردار از حمایت رسمی دربار، حال آنکه مولانا از سر شور و حال برای مخاطبانی شعر می‌سرود که صاحب قدرت نبودند). واقعاً هیچ شاهدی در دست نداریم که نشان دهد هریک از این دو شاعر دیگری را می‌شناخته است.[۲۶۵]

کرامتِ شگفت‌تر از آن حکایت زیر است که افلاکی بی‌هیچ تأملی روایت می‌کند. به گفتهٔ «کبار اصحابِ» مولانا، خِضر، این پیغمبر اسرارآمیز که معانی حکمت الهی را به موسیٰ می‌آموزد، پیوسته با مولانا «صحبتها کردی و رموز کنوزِ حقایق غیبی» را که از چشم خلق پنهان بود، از مولانا «پرسیدی و جوابهای لطیف شنیدی» (*اف*، ۳۴۸)!

نیم‌تاج مناقب

در سال ۹۴۵، اثر افلاکی به صورت فشرده درآمد و به نام *ثواقب‌المناقب* در قالب نظم فارسیِ جای گرفت. پس از آن، محمود دده، درویش و مثنوی‌خوان مولویان این صورت منظوم را در سال ۱۰۰۰ در قونیه به ترکی ترجمه کرد. اما، نزدیک به یک سال پیش از اتمام آن به استانبول رفت و دو فصلش را به سلطان مراد سوم نشان داد و سلطان مراد او را مأمور کرد که ترجمه‌اش را به پایان رساند و بی‌تردید وسایل مصوّر ساختن آن را نیز فراهم ساخت. نسخه‌های خطی مذهّب و متعددی از این اثر بر جای مانده است (کتابخانهٔ مورگان نیویورک (Morgan Library)؛ موزهٔ قصر توپکاپی استانبول (Topkapi Palace Museum) و غیر آن). این نسخ خطی چندین مینیاتور زیبا را پیش چشم ما قرار می‌دهد، که صحنه‌های گوناگون را نمودار می‌سازند، و بسیاری از آنها نمایش کرامات است، مانند دو جسدی که به هنگام موعظه راندن بهاءالدین از خاک برخاسته‌اند؛ مولانا کشتی‌ای را از گرداب رهایی می‌بخشد؛ قونیه را به هنگام جنگ محافظت می‌کند؛ با هیولایی که سر از آب برون آورده سخن می‌گوید؛ و یکی از آنها هم صحنهٔ کشتن شمس‌الدین است. بعضی از این صحنه‌ها واقعی‌ترند، مانند آن یکی که مولانا لباس گرانبهایی را به گدایی می‌بخشد؛ وزیری را منتظر نگاه داشته؛ کشیشی را فروتنانه پذیرفته است؛ سلطان ولد را اندرز می‌گوید، و غیر آن.[۲]

نفحات‌الانس عبدالرحمن جامی

جامی (۹۸-۸۱۷) افزون بر کتابی که در شرح احوال اولیاء صوفیه نوشته و دمی دیگر به سراغش خواهیم رفت، آثار دیگری نیز تألیف کرده است در شرح و تفسیر معارف عرفایی چون ابن‌عربی، عراقی، و ابن‌فارض. همچنین، منظومه‌ای روایی سروده، به نام «سلامان و اَبسال» (و همان فیتزجرالدی که نام عمر خیام را در انگلستان و آمریکا مشهور ساخت، آن را به انگلیسی برگرداند). «سلامان و اَبسال» بر وزن مثنوی مولانا و منطق‌الطیر عطار است.

جامی در سال ۸۱۷ در خاور ایران متولد شد، به مدرسهٔ نظامیه هرات رفت و برای کسب کمالات علمی در علوم ظاهری متداول آن زمان، همراه پدر خود، به سمرقند سفر کرد. بر اثر خوابی که دید، به اهمیت کسب معرفت از راه سیر و سلوک عارفانه پی برد و قدم در طریقت نقشبندیه نهاد؛ سرانجام پس از آنکه پیرش، سعدالدین محمّد

کاشغری از دنیا رفت، خود به‌جای او نشست و شیخ شد. جامی در سال ۸۷۷ عازم زیارت خانهٔ خدا گردید، چندی در بغداد بماند و در سر راه خود به نجف رسید و مرقد پاک علی(ع) را زیارت کرد [و در مدینه نیز به زیارت تربت مطهر رسول خدا(ص) شتافت]. در روز ششم ذی‌الحجّهٔ سال ۸۷۷ به مکّه رسید و پس از اتمام مراسم حجّ راهی حلب شد. در آنجا او را به تبریز دعوت کردند و یک‌ماه در آن شهر میهمان امیرحسن‌بیگ آق‌قویونلو، حاکم آذربایجان، بماند. سلطان عثمانی، محمّد فاتح، می‌خواست که او را به روم (ترکیه) نیز ببرد، اما جامی به هرات بازگشت و در سیزدهم شعبان سال ۸۷۸ وارد هرات شد و تا مردن خود، به سال ۸۹۸، در این شهر بزیست (*جنا*، مقدمهٔ توحیدی‌پور، ۸-۱۵۵).

جامی که مردی بود آشنای با دربار امیران و محافل عارفان، و شاید بنابرَاین، مانند وقایع‌نویسان دربارها، به ذکر تاریخ و جزئیات وقایع خاص تمایل بیشتری داشت، ظاهراً، به سرعت افلاکی گفته‌های دیگران را باور نمی‌کرد. تألیف نفحات‌الانس جامی در سال ۸۸۰ آغاز شد و چهار سال پس از بازگشتش به هرات، به سال ۸۸۲ پایان پذیرفت. این کتاب یادداشتهایی را در شرح حال بیش از ششصد تن از مشایخ و عارفان فراهم آورده است و اساس اطلاعاتش دربارهٔ صوفیان کهن، طبقات‌الصوفیه سُلَمی و روایت مجدد خواجه عبدالله انصاری از آن به زبان هروی و افزوده‌های اوست، که جامی نیز اطلاعاتی را دربارهٔ چهار قرن بعد از آن تا روزگار خودش «از کتب معتبرهٔ دیگر سخنانِ چیده و معارف سنجیده» بر آن اضافه کرده است (*جنا*، ۴-۳). جامی مقاله‌های جداگانه‌ای را دربارهٔ بهاءالدین ولد، برهان‌الدین محقق، مولانا جلال‌الدین محمّد، شمس‌الدین، صلاح‌الدین، حسام‌الدین و سلطان ولد نوشته و به این ترتیب نزدیک به ۱۵ صفحه از ۶۴۰ صفحهٔ کتاب خود را به بنیانگذاران سلسلهٔ مولویان اختصاص داده است. بیشتر اطلاعات او دربارهٔ اینان ناگزیر از افلاکی و سپهسالار سرچشمه گرفته، و بسیار محتمل می‌نماید که جامی، دست‌کم، با مناقب‌العارفین افلاکی مستقیماً آشنا بوده است.[۲۶۶]

جامی خبری را نقل می‌کند (شاید از حمدالله مستوفی گرفته باشد) که در آن بهاءالدین ولد را از خلفای نجم‌الدین کبریٰ می‌نامد، اما بر این نظر مهر تأیید نمی‌زند. این موضوع، همچنان‌که در صفحات پیش استدلال کردیم (بن: «مولانا جلال‌الدین کُبروی است؟» درآمد، صب)، از دیدگاه واقعیّت بعید به نظر می‌رسد. جامی، همچنین، نسبت بردن افسانه‌ای بهاءالدین، از جانب پدر، از ابوبکر را، احتمالاً بر اساس سخن افلاکی، بازمی‌گوید و ادعا

می‌کند که مادرش «دختر پادشاه خراسان، علاءالدین محمد»، پسر خوارزمشاه بوده است (*جنا*، ۴۵۸).

پدر بهاء ولد وقتی از دنیا رفت او دوساله بود (که در *اف*، ۲ نیز این را می‌یابیم). جامی از حکایاتی که بهاءالدین را صاحب آوازهٔ عظیم می‌داند به زبان تصدیق سخن می‌کند، اما مانند افلاکی (*اف*، ۱۰) می‌نویسد که لقب سلطان‌العلماء را پیمبر (ص) در خواب بر او نهاد (یعنی که این لقب از سرِ احترام ظاهری‌ای که علمای دیگر برای بهاءالدین قائل بودند، به او ارزانی نشده بود). بهاءالدین، به سبب اتهامی که برخی علماء، چون فخرالدین رازی، بر او زدند، مجبور شد از بلخ برود، و مولانا جلال‌الدین در آن هنگام هنوز خردسال بود. آنان از راه بغداد به مکّه رفتند، و سه روز در مدرسهٔ مستنصریّه منزل کردند و در این مدّت شهاب‌الدین سهروردی از او تجلیل بسیار کرد (*جنا*، ۴۵۸، به گمان نزدیک به یقین مأخذش *اف*، ۱۸-۷ است).

جامی خاندان ولد را، پس از بازگشتن از سفر حج، چهار سال در آذربایجان و هفت سال در لارنده مقیم می‌سازد و می‌گوید که مولانا جلال‌الدین را در لارنده، به سنّ هجده سالگی، داماد و سرپرست خانواده، «کدخدا»، کردند. همسر مولانا در این شهر سلطان ولد را حامله شد، که در سال ۶۲۳ پا به دنیا نهاد، و چون بزرگتر شد، چنان به مولانا جلال‌الدین مانند بود که هرکه بدیدی آنان را برادران پنداشتی. سرانجام، سلطان خاندان ولد را به قونیه دعوت کرد و «بهاءالدین آنجا به جوار رحمت حق پیوست» (*جنا*، ۴۵۸). باز هم جامی هیچ نکته‌ای را اضافه نکرده است که ما قبلاً در مناقب افلاکی ندیده باشیم؛ و وقتی به برهان‌الدین می‌رسد، در اصل چهار تا از چندین حکایتی را که افلاکی برای ما نقل می‌کند، بازمی‌گوید (*جنا*، ۹-۴۵۸).

جامی اطلاعاتی را که از مولانا جلال‌الدین به ما می‌دهد نیز بر اساس گفته‌های افلاکی است، اما حکایتی را هم می‌افزاید که از منبع دیگری دربارهٔ دیدار او با فریدالدین عطّار گرفته است. جامی این حکایت را با عبارت «گویند که» آغاز می‌کند؛ و این عبارت گرچه همیشه بیانگر بی‌اعتمادی نسبت به مطلب بعد از خود نیست، واقعاً نشان می‌دهد که شاید جامی نسبت به این حکایات تردید داشته است. بر اساس این گزارش، خاندان ولد در راه خراسان به مکّه در شهر نیشابور توقف کردند؛ «به صحبت شیخ فریدالدین عطّار» رسیدند که کتاب اسرارنامهٔ خود را به هدیه به جلال‌الدین خردسال داد، و جلال‌الدین از آن پس، این کتاب را «پیوسته با خود می‌داشت» (*جنا*، ۴۶۰).

گرچه عطّار به هنگام گذشتن خاندان ولد از نیشابور (و اگر گذشته باشند) هنوز در قید حیات بود، دانشمندان روزگار ما در صحّت این ملاقات به دیدهٔ تردید می‌نگرند (*فب*، ۱۸-۱۷؛ *فا*، ۷۰-۶۸؛ و *Mei*, 41). مولانا جلال‌الدین برای عطّار احترام بسیار قائل است، اما هنگام گذشتن از شهر نیشابور بسیار کم‌سن‌وسال بوده است، و تمایل بهاءالدین به دیدار با یک نفر شاعر نیز به طور کامل روشن نیست. مولانا جلال‌الدین، خودش، با آنکه اغلب به سخنان عطّار استناد [و حکایاتی را از او اقتباس] می‌کند، هیچ ذکری از چنین دیداری به میان نمی‌آورد. از آنجاکه این داستان دلنشین در ابتدانامهٔ سلطان ولد و کتابهای سپهسالار و افلاکی دیده نمی‌شود، می‌توانیم نتیجه بگیریم که نخستین گروه مولویان منشاء آن نیستند، و بنابراین بسیار بعید است که مولانا نیز هرگز به زبان خود از این دیدار یاد کرده باشد. اما، شاید این داستان خبر از روایتی متواتر دهد که در خراسان نقل می‌شده است، چون جامی هراتی[۲۶۷] و دولتشاه سمرقندی، هر دو، آن را نوشته‌اند. با توجه به اینکه حکایت بالا دویست سال پس از مردن مولانا نقل می‌شود، و برای اتصال زنجیرهٔ انتقال معارف معنوی (و رموز شاعری) از یک نسل به نسل بعد از همان قاعدهٔ رایج در نوع تذکره‌های مشایخ صوفی پیروی می‌کند، می‌توانیم آن را دور از واقعیّت تاریخی بدانیم و بگذریم. در برخی از آثار متأخرین، مانند رَوْضاتُ الجَنّات، این داستان ابعاد وسیع‌تری هم می‌یابد، یعنی مولانا در شمار شاگردان عطّار و حتی سنایی قرار می‌گیرد، حال آنکه پنجاه‌ونه سال پیش از آنکه مولانا به دنیا آید، سنایی از دنیا رفته بود (*فب*، ۱۸).

جامی به نقل چند حکایت دربارهٔ مولانا جلال‌الدین و شمس ادامه می‌دهد، که برخی از آنها را تقریباً کلمه به کلمه از افلاکی می‌گیرد، اما بقیه‌اش باید از مأخذ دیگری باشد. صورت اصلی سخنانی را که جامی از زبان مولانا آورده، می‌توان در مثنوی یا شاید هم در مقالات شمس یافت. و اما دربارهٔ شمس، جامی ظاهراً در اصل از افلاکی پیروی می‌کند، اما خبرهایی را هم نقل می‌کند که به چشم افلاکی نامربوط می‌آمده، مانند آنکه «گویند... شمس‌الدین در صحبت باباکمال جُندی» بوده است (*جنا*، ۴۶۵).

پیش از این، دربارهٔ گزارشهایی که جامی از نخستین دیدار شمس و مولانا جلال‌الدین می‌آورد، سخن گفتیم. اما، اکنون باید بگوییم که جامی ابتدا روایت افلاکی از این حکایت را (*اف*، ۶۱۹) تقریباً کلمه به کلمه و با حذف دو سه جمله از اواخر آن، نقل می‌کند (*جنا*، ۶-۴۶۵). سپس در ادامهٔ سخن (*جنا*، ۴۶۶) دو حکایت دیگر از افلاکی (۲-۶۲۱ و ۶۷۵) را می‌نویسد و بعد به نقل خبرِ نخستین ملاقات شمس و مولانا از منبعی دیگر می‌پردازد.

جامی نامی از مأخذ خود نمی‌برد، و تنها به ما خبر می‌دهد که «بعضی گفته‌اند...» (*جنا*، ۴۶۶)، اما صورت اصل حکایتی را که پس از آن می‌آورد (*جنا*، ۴۶۷) می‌توان در جواهرالمضیئه دید که زمانی پیش از سال ۷۷۵ نوشته شده است. جامی، آنگاه، به سراغ افلاکی می‌رود و خبر کارد راندن بر شمس را از او نقل می‌کند، که پیش از این آن را دیدیم، و چنان‌که پیداست، علاءالدین پسر مولانا را سرزنش می‌گوید که یکی از هفت نفر توطئه‌گر علیه شمس بوده است. جامی نیز موضوع محلّ قبر شمس‌الدین را مبهم می‌گذارد (*جنا*، ۴۶۷).

جامی گزارش خود راجع به صلاح‌الدین و حسام‌الدین (*جنا*، ۹-۴۶۸) را به پیروی از افلاکی می‌نویسد (از جمله، *اف*، ۷۰۵، ۷۱۰ به بعد، ۷۴۰ به بعد) و گزارش مربوط به سلطان ولد را با خبری آغاز می‌کند که از افلاکی برگرفته است، اما پس از آن، خاصه یادآور می‌شود که سلطان ولد را «مثنوی است بر وزن حدیقهٔ حکیم سنایی [که] بسی از معارف و اسرار در آنجا درج کرده است.» (*جنا*، ۴۷۰). مراد جامی از این مثنوی، بی‌تردید، ابتدانامه است، اما با آنکه جامی این کتاب را شاید یک‌زمانی دیده بوده، چنان‌که پیداست، به هنگام نوشتن سرگذشت بنیان‌گذاران طریقت مولویان، نسخهٔ آن را در اختیار نداشته است. اگر کتاب سلطان ولد را پیش روی خود می‌داشت، به طور مسلّم همان روایتی را نقل می‌کرد که سلطان ولد خودش دربارهٔ رسالتش به بازآوردن شمس از دمشق نوشته است. جامی، به جای این‌کار (*جنا*، ۷۱-۴۷۰) برای نوشتن شرح سفر سلطان ولد به دمشق و بازگردانیدن شمس به قونیه، مناقب افلاکی (۶-۶۹۵) را مأخذ خود قرار می‌دهد و ابتدا کلمه به کلمهٔ آن را بازمی‌نویسد، اما چند جا را هم حذف می‌کند. به همین شیوه، جامی گفت‌وگوی حسام‌الدین و سلطان ولد دربارهٔ مسئلهٔ خلافت را مطابق روایت افلاکی بازمی‌گوید (*جنا*، ۲-۴۷۱؛ *اف*، ۷۸۶، ۸۰۲، ۳-۸۲۲).

بنابراین، جامی اغلب از افلاکی پیروی می‌کند. البته از چند منبع دیگر هم خبرهایی را می‌آورد، اما نه از ابتدانامهٔ سلطان ولد. شاید با تحقیقات بیشتر این توفیق به دست آید که منابع جامی را دقیق‌تر بشناسیم و بتوانیم اعتبار خبرهایی را که جامی اضافه کرده است ارزیابی کنیم. اما، اگر بپذیریم که منابع دیگر جامی متأخرند و کمتر می‌توان به آنها اعتماد کرد، خطا نرفته‌ایم. سلطان ولد، سپهسالار و افلاکی همه در قونیه مستقر بوده‌اند و نخستین «سرگذشت‌نامه‌ها»ی مولانا را نوشته‌اند، و بنابراین، حتماً به خبرهای بی‌واسطه بسیار بیشتر از منابع دیگر دسترسی داشته‌اند.

تذکرةالشعرای دولتشاه

نخستین محققان اروپا کوشیده‌اند تا تاریخ ادبیات ایران را بیشتر بر اساس تذکرةالشعرای دولتشاه سمرقندی بازبنویسند. این کتاب یکی ازچند اثر جامع متعلق به دورهٔ میانه است که اطلاعات مربوط به شاعران ایران را فراهم آورده است. دولتشاه این کتاب را روز ۲۸ شوال سال ۸۹۲، یعنی ده دوازده سال پس از نفحات جامی به اتمام رسانده است. دولتشاه برای ما حکایت می‌کند که در این زمان حدود پنجاه سال سنّ داشته (*دولت*، ۱۵ و ۱۴) و خود می‌گوید که در جوانی به کسب علم نپرداخته است، و اکنون که به روزگار گذشته «از روی محاسبه و تأمل» می‌نگرد، می‌بیند که عمر خود را در دربار پادشهان تلف کرده و درمی‌یابد که اگرچه در علم «طفل درگاه» است عمرش «قرین پنجاه» است و در این سنّ پای در راه طلب علم نهادن دشوار. اما، با الهام گرفتن از رباعی جامی و «ندای هاتف غیبی»، بر آن می‌شود که در تواریخ معتبر و دواوین شاعران متقدّم و متأخّر به مداقه پردازد (*دولت*، ۱۷-۱۴).

متأسفانه، دست‌کم از یک نظر، دولتشاه محقق بسیار دقیقی نبوده، و به گردآوری افسانه‌های سرگرم‌کننده و عبرت‌آموز به اندازهٔ یا بیش از جمع‌آوری اطلاعات واقعی علاقه‌مند بوده است. ملک‌الشعراء بهار در سبک‌شناسی خود جملهٔ تندی نسبت به دولتشاه اظهار داشته است.[۳] حتی آنان که نقایص کار دولتشاه را به دیدهٔ اغماض می‌نگرند تشخیص می‌دهند مطالبی را که در تذکرةالشعرای خود راجع به مولانا جلال‌الدین آورده نمی‌توان معتبر دانست، مخصوصاً از این جهت که آنها را بیش از دویست سال پس از مردن مولانا نوشته است.

در هر صورت، دولتشاه نکتهٔ حائز اهمیتی بر حکایت ما نمی‌افزاید. او همین ادعا را بازمی‌گوید که نسب مولانا جلال‌الدین به ابوبکر می‌رسد، اصل او از بلخ، و پدرش سرخیل علمای روزگار سلطان محمّد خوارزمشاه بوده است (*دولت*، ۲۱۳). دشمنی خوارزمشاه او را رنجانید، و وادار به ترک خراسان کرد و سوگند خورد که «تا سلطان محمّد خوارزمشاه پادشاه باشد، به بلخ و خراسان درنیاید» (*دولت*، ۲۱۴).

دولتشاه، البته، حکایت دیدار مولانا جلال‌الدین با فریدالدین عطّار نیشابوری را نقل می‌کند، و می‌گوید که در نیشابور عطّار به دیدن بهاءالدین آمد و کتاب اسرارنامهٔ خود را به هدیه به جلال‌الدین خردسال داد. عطّار به بهاءالدین می‌گوید: «زود باشد که این پسر تو آتش در سوختگان عالم زند.» دولتشاه بر اثر اتکای به حافظهٔ ضعیف یا منابع نادرست

خود، مطالب را مغشوش می‌کند و می‌نویسد که «مولانا جلال‌الدین و پدرش مرید سید برهان‌الدین محقق ترمذی بوده‌اند» و برهان‌الدین «در سفر شام و حجاز با مولانا بهاءالدین مصاحب بوده»، و سرانجام در شام از دنیا رفته است (*دولت*، ۲۱۴). اما این سخن درست متناقض قول افلاکی و سپهسالار است، که خبرهای خود را بر اساس تاریخ شفاهی مولویان قدیم‌تر نوشته‌اند. به نوشتهٔ افلاکی، برهان‌الدین به «مولانا» (یعنی به بهاءالدین) پیش از مرگ وصیّت می‌کند که در آناطولی (روم) اقامت گزینند. بهاءالدین نیز قونیه را برمی‌گزینند و در آنجا با برخورداری از حمایت سلطان علاءالدین به وعظ و تذکیر و خطابت اشتغال می‌ورزد، و مولانا جلال‌الدین «به طریق ارث و وصیّت پیشوای اصحاب و جانشین پدر» خود می‌شود (*دولت*، ۱۵-۲۱۴).

دولتشاه از «رسالهٔ نظم» سلطان ولد (*دولت*، ۱۵-۲۱۴) که منظورش همان ابتدانامه است، به صورت یکی از منابع خود نام می‌برد. دولتشاه برای ما حکایت می‌کند که ابتدانامهٔ سلطان ولد در روزگار وی مشهور بوده است (*دولت*، ۲۲۱)، و چند بار به نقل ابیاتی از آن می‌پردازد، اما، از آنجا که دولتشاه برخی مطالبی را می‌نویسد که با گزارش سلطان ولد اختلاف دارد، باید مسلّم بدانیم که دولتشاه یا نسخهٔ خطی کاملی از آن را در دست نداشته، یا اینکه گزارشهای مآخذ دیگری را معتبر می‌دانسته که از آنها نام نبرده است. در هر صورت، دولتشاه سال مردن بهاءالدین را ۶۳۱ ثبت کرده، یعنی سه سال دیرتر از تاریخی که افلاکی نوشته است. دولتشاه برای ما حکایت می‌کند که مولانا جلال‌الدین در این زمان چهارصد شاگرد داشته و علاءالدین، «سلطان روم»، را «اعتقادی بلیغ در حق» او بوده است (*دولت*، ۲۱۵).

به گفتهٔ دولتشاه، مولانا برای رهایی یافتن از «قید صورت» و رسیدن به «سرحدّ معنی» نزد صلاح‌الدین زرکوب می‌رود که از مشایخ بزرگ طریقت سهروردیان بود. نیز «دست ارادت در دامن تربیت» ابن‌ابی‌ترک می‌زند و سرانجام مرید حسام‌الدین قونیوی می‌شود. باز هم، دولتشاه دقیقاً به ما نمی‌گوید که این‌همه را از کجا می‌داند، اما منشاء این حرفها سلطان ولد نیست. ظاهراً، دولتشاه بر اساس عباراتی که در مثنوی آمده و یکی از آنها را هم نقل کرده، گمان برده که مولانا مرید حسام‌الدین بوده است (*دولت*، ۲۱۶).

اما موضوع وقتی مغشوش‌تر می‌شود که دولتشاه چند حکایت دربارهٔ شمس برای ما نقل می‌کند. این حکایتها بسیار به افسانه مانند است، از جمله اینکه شمس پسر خاوند جلال‌الدین نومسلمان و او داعی اسماعیلیان بوده، که تمامی «دفترها و رسایل» بدعت‌آور

پدران خود را سوزانده و پسر خود، شمس‌الدین، را «به خواندن علم و ادب نهانی به تبریز» فرستاده است. اما، دولتشاه، چند سطر بعد، می‌نویسد که جامی این خبر را غلط دانسته و گفته است شمس «پسر بزازی است از شهر تبریز» (که با آنچه افلاکی می‌گوید شبیه‌تر است). دولتشاه، آنگاه، سخن را ادامه می‌دهد و مطالبی را باز هم از منابعی بی‌نام و نشان می‌آورد که «بعضی گفته‌اند» اصل پدر شمس از خراسان است و «به تجارت به تبریز افتاد.» دولتشاه گرفتار بی‌اعتنایی می‌شود و می‌گوید: «از هر کجا که باشد گو باش» (*دولت*، ۲۱۶). اما، بدیهی است که دولتشاه به مناقب افلاکی و رسالهٔ سپهسالار و مقالات خود شمس مراجعه نکرده، و نمی‌تواند به سهولت معین کند که کدام‌یک از منابع او معتبر است، زیرا هیچ‌یک از آنها مرجع کهن و مستند این موضوع به شمار نمی‌رود.

به گفتهٔ دولتشاه، شمس در کودکی چنان زیبا بود که او را در میان زنان خانواده نگاه می‌داشتند تا چشم مردان نااهل و نامحرم از روی امردبازی بر وی نیفتد (*دولت*، ۲۱۶). می‌توان گفت که ادعای برخی از نویسندگان و مترجمان [غربی] همجنس‌باز روزگار ما دربارهٔ روابط مولانا و شمس شاید از اینجا سرچشمه گرفته باشد؛ اما دولتشاه به صراحت نمی‌گوید که آنان روابط جسمی باهم داشته‌اند، بلکه از این عبارت تداعی می‌شود. به یاد آورید که شمس‌الدین خود در مقالات، اوحدالدین کرمانی را به سبب ماهیّت جسمانی رابطه‌ای که با پسران جوان مرید خود داشت، عیب می‌گفت.

دولتشاه، در عبارتی دیگر که پیش از این موجب تداعی وجود تمایلات زنانه در شمس‌الدین می‌شود، برای ما حکایت می‌کند که شمس از زنانی که به روزگار کودکی در میان آنان می‌زیست «زردوزی آموخت و به زردوز از آن سبب مشهور است.» اما این لقبی نیست که فراوان دربارهٔ شمس به‌کار رفته باشد. با این حال، این خبر دولتشاه درست است که شمس «در علم ظاهر ماهر شد» (*دولت*، ۲۱۶)، و به درستی متناقض است با افسانه‌هایی که او را عارفی درس‌ناخوانده و حتی امّی (بی‌سواد) می‌دانند.

حکایتی که دولتشاه نقل می‌کند شمس‌الدین را در سلوک مراحل طریقت در حلقهٔ ارشاد شیخ رکن‌الدین سنجابی درمی‌آورد (که سنجابی احتمالاً خطای دولتشاه یا یکی از کاتبان نسخ خطی است، چون از نفحات جامی پیداست که منظور رکن‌الدین سَجّاسی است). این «سنجابی» نیز سر در پای ارادت ابونجیب سهروردی می‌داشته است. دولتشاه از طریق سهروردی، نسب عرفانی شمس را به احمد غزّالی، ابوبکر نسّاج، و سرانجام به جنید بازمی‌رساند. و از طریق جنید، نسب عرفانی شمس، از قرار معلوم، به معروف کرخی

می‌رسد، و این تسلسل عرفانی از او به دو شعبه تقسیم می‌شود: یکی از طریق امام هشتم شیعیان (ع) به حضرت محمّد (ص)، و دیگری از طریق حسن بصری به امیرالمؤمنین علی (ع) منتهی می‌شود.

این رکن‌الدین سنجابی از قراری که دولتشاه می‌گوید شمس را به جست‌وجوی «دلسوخته‌ای... که آتش در نهاد او می‌باید زد» به آناطولی (روم) می‌فرستد و بعدها شمس درمی‌یابد که این «دلسوخته» کسی جز مولانا نیست. پیش از این، روایت دولتشاه را از نخستین ملاقات آنان بازگفته‌ایم، اما اکنون آن را دوباره می‌آوریم: مولانا سوار بر استر و جمع یاران در رکاب او روان، از مدرسه به خانه می‌رود که شمس او را می‌بیند، و سؤال می‌کند که «غرض از مجاهدت و ریاضت و تکرار و دانستن علم چیست؟» مولانا پاسخ می‌دهد: «روش سنّت و آداب شریعت.» پس از آنکه شمس می‌گوید «اینها همه از روی ظاهر است»، مولانا می‌پرسد: «ورای این چیست؟» (دولت، ۲۱۷). شمس پاسخ می‌دهد: «علم آن است که به معلوم رسی»، و بیتی از [illegible] می‌خواند به این مضمون که علم باید تو را از تو بستاند و به ورای عالم بشری بر

مولانا از این سخن متحیّر می‌شود و به پای شمس می‌افتد. از درس گفتن دست می‌کشد و همهٔ اوقات خود را با شمس سپری می‌سازد، [illegible] شمس به صحبت می‌نشیند. این همه، البته، سبب «شور و غوغای» یاران مولانا می‌شود که نمی‌توانستند باور کنند [illegible] برهنهٔ مبتدعی... پیشوای مسلمانان را از راه» به در برد. این تشنیع زدنها موجب شد که شمس به تبریز بگریزد و شعلهٔ اشتیاق را در دل مولانا فروزان سازد. مولانا در جست‌وجوی شمس به تبریز می‌رود، او را می‌یابد و آنگاه، به آناطولی (روم) بازش می‌برد، و «مدت دیگر، روزگار در صحبت او» می‌گذراند؛ که باز دشمنیهای مریدان به دوری کردن شمس از مولانا می‌انجامد. شمس، این‌بار، به سوریه (شام) می‌رود و دو سال در آن نواحی می‌ماند. به اختلاف گفتهٔ دولتشاه، که می‌نویسد شمس ابتدا به تبریز رفت و بعد به شام، با سخن افلاکی و سپهسالار توجه کنید، که از بازگشتن شمس به تبریز هیچ نامی به میان نیاورده‌اند (دولت، ۲۱۸).

و اما دربارهٔ مرگ شمس‌الدین، دولتشاه ما را آگاه می‌سازد که خبرها مختلف است و سه روایت جداگانه را بازمی‌گوید. در گزارش نخستین، بر اثر تحریک مریدان حسود مولانا، «فرزندی از فرزندان مولانا... دیواری را بر سر شمس‌الدین» می‌اندازد و او را هلاک می‌کند. دولتشاه این سخن را از مسافران و درویشان شنیده، اما هیچ به آن اعتماد نمی‌کند، و در ضمن

توضیح می‌دهد که چنین قولی را در هیچ نسخه و کتاب معتبری ندیده است. دولتشاه، همچنین، حکایتی را که جامی آورده و منشاء اصلی آن افلاکی است بازمی‌گوید، یعنی همان که مریدانِ مولانا شمس را از خانه برون خواندند و کشتند. اما، دولتشاه گزارش دیگری را ترجیح می‌دهد که می‌گوید شمس بعد از مولانا از دنیا رفته است؛ سندش را هم آشکار نمی‌کند (*دولت*، ۲۲۲).

مولانا که در آرزوی شمس می‌سوخت «قوّالان را می‌فرمود تا سرود عاشقانه می‌گفتند، و شب و روز به سَماع مشغول بود.» همچنان‌که دولتشاه به درستی معتقد است، «اکثر غزلیات که در دیوان مولانا مسطور است در فراق شمس گفته شده است.» دولتشاه، همچنین، توضیح می‌دهد که: «در خانهٔ مولانا ستونی بود، چون غرق بحر محبت شدی، دست در آن ستون زدی، و به چرخ آمدی، و اشعار پرشور گفتی و مردم آن اشعار می‌نوشتند.» اما دولتشاه به ما سفارش می‌کند که چون «این کتاب»، یعنی تذکرة‌الشعرای خودش، نمی‌تواند اسرار حالات عارفانهٔ مولانا را بازگوید، خوانندگان علاقه‌مند باید به رسالهٔ ولدنامه (یعنی ابتدانامهٔ سلطان ولد) رجوع کنند. افزون بر این، دولتشاه تعداد دقیق ابیات مجموعهٔ مفصل اشعار مولانا را نمی‌داند؛ دولتشاه خوانده یا شنیده است که دیوان شمس ۳۰,۰۰۰ بیت و مثنوی ۴۸,۰۰۰ بیت دارد، و می‌افزاید که «بعضی زیاده و بعضی کم گفته‌اند» (*دولت*، ۲۱۸).

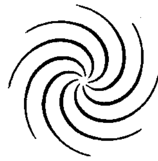
از آنجا که دولتشاه دربارهٔ تعداد ابیاتی که مولانا سروده به این گفته‌ها و شنیده‌ها اشاره کرده، معلوم می‌شود که نسخهٔ کاملی از دیوان شمس و مثنوی را در دست نداشته است. بنابراین می‌توانیم نتیجه بگیریم که دولتشاه اشعار مولانا را تنها به صورت گزیده و منتخبات خوانده و شاید حتی از وجود فیه مافیه هم بی‌خبر بوده است. به راستی، یگانه غزلی که دولتشاه از آثار مولانا نقل کرده (*دولت*، ۱۹-۲۱۸)، با آنکه غزلی زیباست، در دیوان کبیر تصحیح فروزانفر، از شمار غزلهای موثّق مولانا به حساب نیامده است.[۲۶۸]

دولتشاه، اما، از ابتدانامهٔ سلطان ولد یاد می‌کند و شعر می‌آورد، با این‌حال به چند منبع دیگر هم اشاره می‌کند که برخی ظاهراً مکتوب است و برخی ملفوظ. یکی از این مآخذ جامی است که از سلسلة‌الذهب (*دولت*، ۲۱۶) و نفحات‌الانس او (*دولت*، ۲۲۲) دولتشاه به نام یاد می‌کند. دولتشاه نام افلاکی را در شمار منابع خود نمی‌آورد، و در واقع داستان کشتن شمس را، که منشاء آن افلاکی است، بر اساس واگویی جامی نقل می‌کند. بنابراین، می‌توانیم نتیجه بگیریم که دولتشاه به مناقب‌العارفین افلاکی دسترسی نداشته، یا دست‌کم بهتر دیده است که از آن استفاده نکند. چنین به نظر می‌رسد که دولتشاه اطلاعات خود را از منابع

مرتبهٔ دوم، جُنگها و منتخبات ادبی، و حتی از منابع مرتبهٔ سوم و گزارشهای شفاهی جمع‌آوری کرده است. دولتشاه به ما نمی‌گوید از کجا خبر شده که مولانا جلال‌الدین در سال ۶۶۱ از دنیا رفته (*دولت*، ۲۲۱)، حال آنکه، این تاریخ، برابر با سال ۱۲۶۳ م، به یقین غلط است. با این حال، دولتشاه حساب کرده که مولانا به هنگام مردن شصت‌ونه ساله بوده، که اندکی اشتباه است: موافق تقویم قمری، مولانا وقتی از دنیا رفت شصت‌وهشت سال و سه ماه عمر داشت.

دولتشاه به اندازهٔ افلاکی زودباور نیست و همهٔ حواس خود را به کرامات معطوف نمی‌دارد؛ همیشه به منابع اصلی مکتوب خود، سلطان ولد و جامی، پای‌بند نمی‌ماند، که تا اندازه‌ای حاکی از استقلال او در ارزیابی اطلاعات است. همچنین، شاید دولتشاه برخی از نتیجه‌گیریهایش را بر اساس گفت‌وگوهای شخص خود با مولویان مطّلع یا بر اساس نسخه‌های خطی‌ای کرده باشد که ما از آنها بی‌خبریم. منظور این نیست که دولتشاه شواهد مستند درجهٔ یک را، از هر نوع، دیده یا منابعی را که در اختیار داشته بر مبنای اصول متن‌خوانی و تاریخ سنجیده است. بسیاری از آنچه که او آنها را واقعی می‌داند حتماً از منابع متأخر از سلطان ولد، یعنی از سپهسالار و افلاکی، سرچشمه گرفته است. چون اینان، ظاهراً، از آثار خود مولانا استفاده نکرده‌اند، بعید است که همهٔ سخنانشان درست باشد. نکتهٔ آخر اینکه، دولتشاه هیچ خبر تازه‌ای را نمی‌افزاید که بتوانیم بر آن اعتماد کنیم. گزارش دولتشاه، گرچه متین‌تر از افلاکی است، ثمره‌ای بسیار بیش از تداوم روایتهایی که تا یکی دو قرن پس از مردن مولانا رواج داشت، و نوشتن چند خبر مشکوک دیگر، ندارد.

بخش سوم



متون و معارف



دربارهٔ شرح‌حال مولانا

نوشتن سرگذشت‌نامه‌ای نو برای مولانا نیازمند شواهد مستند بسیار بیشتری است. تحلیل دقیق نامه‌های او، توأم با بررسی کتب تراجم احوال و متون تاریخی دورهٔ میانه، شاید کمک کند تا دقایق برخی از حوادث زندگی او را بشکافیم. نیز، شاید به اسناد وقفها یا آثار خطی دیگری دست یابیم که جنبه‌های ظاهری زندگی او را روشن‌تر سازد. از مقایسه و تحلیل دقیق نکاتی که در ابتدانامهٔ سلطان ولد، «رسالهٔ» سپهسالار و مناقب‌العارفین افلاکی آمده، و با زندگی علما و عرفای دمشق و بغداد در آن روزگار ارتباط دارد، نیز، بی‌تردید، نکته‌های تازه‌ای به‌دست می‌آید.

شالودهٔ استوار برای نوشتن چنین سرگذشت‌نامه‌ای دربارهٔ مولانا جلال‌الدین عمدتاً فراهم شده است. شِبلی نُعمانی نخستین گام را به زبان اردو برداشت. در سال ۱۳۱۵ ش، رساله فروزانفر در شرح‌حال مولانا و مقدمهٔ همایی بر نسخهٔ چاپی ابتدانامهٔ سلطان ولد حدود مبانی این کار را نشان دادند. رسالهٔ فروزانفر در شرح‌حال مولانا که در سال ۱۳۳۳ ش با تجدید نظر انتشار یافت، اثری بااهمیّت است؛ سرگذشت‌نامه‌ای که گلپینارلی در سال ۱۹۵۱ م به زبان ترکی نوشت اطلاعات بیشتری افزوده دارد و نظرات مختلف و متعددی را مطرح می‌سازد. افضل اقبال با نوشتن شرح زندگانی مولانا به زبان انگلیسی، در سال ۱۹۵۶ م، کوشید «فضای روزگار مولانا را از نظر سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و ادبی بازآفریند»

(IqL xi).[۲٦۹] هِلموت ریتر (Hellmut Ritter)، طی مقالهٔ خود در دائرةالمعارف اسلام *(Encyclopaedia of Islam)*، تاریخهای اصلی زندگانی مولانا را دقیق‌تر ثبت کرد.

پس از آن، آنه‌ماری شیمل (Annemarie Schimmel)، با اقتباس گفته‌های افلاکی و نقل اشعاری از مولانا به روشنی نشان داد که مولانا در زندگی چگونه زیست و چه در سر داشت *(شکوه شمس)*؛ رادی‌فیش (Radii Fish) نیز همین کار را به زبان روسی کرده است. عبدالحسین زرین‌کوب روایتی از زندگی مولانا را بر اساس تاریخ نوشته که زندگی او را به تمام معنی بیان کرده و نظریات فراوانی را دربارهٔ ذهن و زندگانی مولانا ارائه کرده است *(زرین‌پ)*.

هم زرّین‌کوب، در مقدمهٔ خود بر سِرّنی، و هم استعلامی، در مقدمه بر نسخه‌ای که از مثنوی تصحیح کرده است، گزارشهای محققانه‌ای دربارهٔ زندگی مولانا نوشته‌اند. سُبحانی اطلاعات تاریخی فراوان دربارهٔ چهره‌های سیاسی که مولانا برایشان نامه نوشته در اختیار ما قرار داده است. (برای آگاهی از جزئیات بیشتر، بن: فصل ۱۳، صب).

امّا، هیچ یک از اینها سرگذشت مسلّم و نهایی مولانا نیست. به فهرست کامل موضوعات مربوط به زندگی مولانا که سلطان ولد، سپهسالار و افلاکی آنها را بیان کرده‌اند، نیازمندیم. این مناقب‌نامه‌ها را، همچنین، باید اندکی بیشتر با تیزبینی، نکته‌سنجی و نگاهی انتقادی‌تر مورد بررسی قرار دهیم؛ آنها را با توجه به قواعد مرسوم در این آثار و از نظر واقعیتهای تاریخی مطرح سازیم و به تحلیل آنها بپردازیم. دقایق تاریخ سیاسی این دوره را باید بدانیم تا بتوانیم منابع تاریخی و حوادث سیاسی را با واقعیّتهایی که از سرگذشت مولانا می‌دانیم مرتبط سازیم. مآخذی را که مولانا برای دست یافتن به اندیشه‌های خود از آنها استفاده کرده و الفاظ و اصطلاحات و تعبیراتی که اندیشه‌هایش را با آنها بیان کرده است، کامل‌تر بررسی کنیم. این همه شاید سبب شود که تصویری تمامتر از مولانا نقش زنیم، و امیدوارم که کتاب حاضر زمینهٔ این کارها را فراهم سازد.

با این وصف، بسیاری از دقایق زندگانی مولانا احتمالاً همیشه بر ما پوشیده خواهد ماند. مجموعهٔ اسناد و مدارک سلجوقیان برجای‌نمانده است و کتب تاریخ دورهٔ میانه دربارهٔ آن روزگار نکاتی بسیار کمتر از آنچه ما می‌خواهیم نوشته‌اند. بیشتر مطالبی که دربارهٔ مولانا می‌دانیم پوشیده در پردهٔ ابهام اسطوره و افسانه به دست ما رسیده است. بدین سبب، اگر نگاه خود را به افرادی بدوزیم که شخصیّت مولانا بر اثر نفوذ آنها به وجود آمد – بهاءالدین، برهان‌الدین و شمس‌الدین – و نظر خود را بر آنچه آنان بواقع نوشته‌اند متمرکز سازیم، این

امکان را پیدا می‌کنیم که تصویر مولانا را بسی تمام‌تر و باابهام کمتر به اجمال بنگریم. منظور اصلی در بخش اوّل این کتاب بازآفریدن فضایی بود که اندیشه و زندگانی مولانا در آن فضا ظهور پیدا کرد، امّا بدیهی است که این مرد را از روی سخنان خودش دقیق‌تر خواهیم شناخت. از این رو، اکنون در بخش سوم به بررسی نکات بیشتری از آثار مولانا می‌پردازیم، و پس از آن گزیده‌ای از اشعار و خلاصه‌ای از تعالیم و معارف او را می‌آوریم.

نگاهی دیگر بر زندگانی مولانا

در اینجا، سودمند آن است که آنچه را از زندگانی مولانا تا زمان رسیدن او به بلوغ عقلی و انقلاب حال می‌دانیم باز بررسیم. مولانا که در ششم ربیع‌الاوّل سال ۶۰۴ به دنیا آمد، نخستین سالهای کودکی را در وَخش در کنار پدر خود بگذراند. پدرش، بهاءالدین، از عالمان خُردِ وَخش بود و پیشه‌اش خطابت. مکاشفات روحانی و ریاضت‌ورزیهایش همراه با خوابی که برخی پیروانش دیدند موجب شد که در زندگی دینی قوم خود نقشی مهم‌تر را بر خود مقدّر بداند. این آرزوهای بلند منتهی به مناظرات ناخوشایند او با قاضی و دیگر عالمان وخش گردید، و اینان مقام و منزلتی را که بهاءالدین در طلبش بود بر او روا نمی‌دیدند. زمانی بین سالهای ۶۰۵ و ۶۰۹، بهاءالدین به همراه مولانا جلال‌الدین و شاید هم با گروه کوچک مریدانی که بر گرد بهاءالدین جمع شده بودند، در سمرقند خانه گزید.

چند سال بعد، شاید در سال ۶۱۲ / ۱۲۱۶ (گرچه برخی ۶۱۷ / ۱۲۲۰ گفته‌اند)، خاندان ولد از خاور ایران مهاجرت کردند و نخست برای زیارت خانهٔ خدا رهسپار مکّه شدند. به احتمال قوی، آنان از اوّل قصد داشتند که در یکی از ولایات فارسی‌زبان آناطولی (روم) سکونت گزینند که سلجوقیان یا منگوچکیان بر آن حکومت می‌کردند. بهاءالدین چند سال در شهری از قلمرو بهرام شاه منگوچک بماند و همسر بهرامشاه مدرسه یا خانقاه و مستمری وقف او کرد. پس از آن، سرانجام، بهاءالدین به قونیه نقل مکان کرد و در حمایت سلطان علاءالدین کیقباد قرار گرفت. در آنجا، دو سال در آموزشگاهی به تدریس پرداخت که احتمالاً نقشی بینابین مدرسهٔ مرسوم و خانقاه صوفیان داشت. بهاءالدین تا زمانی که مرد، ربیع‌الآخر سال ۶۲۸، در آنجا بماند.

امّا، این خانواده، پیش از آنکه در قونیه استقرار یابند، چند سال در لارنده / قرامان سپری ساختند و از حمایت امیرموسیٰ، حاکم آن شهر، برخوردار بودند. در ایام اقامتشان در

لارنده، جلال‌الدین هفده ساله باگوهرخاتون عروسی کرد و پدر دو پسر شد. مادر خودش از دنیا رفت و در این شهر به خاکش سپردند. از قرار معلوم، بهاءالدین قصد داشت که پسرش، جلال‌الدین، به جای او بنشیند و خطیب شود یا مفتی. او را به جمع یاران و شاگردان خویش معرفی کرد و این فرصت را برایش فراهم ساخت تا به وعظ و خطابت پردازد و اعتماد مردم قونیه را به خود جلب کند. مولانا جلال‌الدین، وقتی پدرش از دنیا رفت، احتمالاً از نظر سنّ و فضایل علمی هنوز به پایه‌ای نرسیده بود که از احترامی در حدّ پدر خود برخوردار شود. بنابراین، از برهان‌الدین تقاضا کرد تا به قونیه بیاید و جای مربّی او، بهاءالدین، را بگیرد.

سیدبرهان‌الدین این قرار را موقتاً پذیرفت، امّا چنان که پیداست در قونیه این مقام را حق مسلّم مولانا دید. بنابراین، در قیصریه مستقر شد و در حمایت صاحبِ اصفهانی، وزیر سلجوقیان، قرار گرفت. منصب پیشین بهاءالدین در قونیه، در این ایام، یا منقطع بوده، یا به دست یکی از شاگردانش افتاده، یا برای مولانا جلال‌الدین به امانت نگاه داشته شده است، به این شرط که تحصیلات رسمی خود را در علوم اسلامی ادامه دهد و از یکی از مدرسه‌های مشهور سوریه (شام) گواهی صلاحیّت صدور فتوا (اجازه) کسب کند.

برهان‌الدین، اندکی بعد، جلال‌الدین جوان را فرستاد تا نزد فقیهان مسلّم و عالمان مبرّز آن روزگار در حلب و دمشق تعلیم بیند. مولانا جلال‌الدین، در آنجا دورهٔ مرسوم تحصیلات دینی، شامل فقه حنفی، قرآن، حدیث و کلام، را گذرانید؛ و ضمن ادامهٔ دورهٔ تحصیلات خود، شاید به مجالس عمومی درس حکما و نظریه‌پردازان تصوّف مانند ابن‌عربی نیز حاضر می‌شد و سخنان آنان را می‌شنید. با این حال، گرچه از سخن شیمل (شکوه، ۳۲) چنین برمی‌آید که مولانا احتمالاً در کودکی نزد پدر خود با «اشتغالات صوفیانه» آشنایی یافته، امّا تربیت و استکمال او در طریق عرفان، و شاید قدم نهادن رسمی او در طریق تصوّف، پس از بازگشتن از سوریه به قیصریه، با ارشاد و نظارت برهان‌الدین محقق، احتمالاً زمانی حدود سال ۶۳۴ (همان سالی که غیاث‌الدین کیخسرو ثانی بر جای علاءالدین کیقباد بر تخت سلطنت نشست) صورت بسته باشد. مولانا دوره‌ای را به چله‌نشینی و ریاضت‌کشی سپری ساخت. همچنین، دفاتر حاوی نوشته‌های روحانی و آمیخته به مشاهدات گونه‌گون عارفانهٔ پدرش و افزون بر آن، دفاتر دارای مطالب روحانی و تفسیر آیات قرآنی برهان‌الدین را خواند و به تأمل در آنها پرداخت. سرانجام، تسلّط مولانا بر نفس و پیشرفت مولانا در طریق معرفت موجب شد تا برهان‌الدین و مولانا بپذیرند که دیگر جلال‌الدین نیاز به مربّی ندارد؛ پس آن یک تدریس را در قیصریه از سر گرفت و این یک وعظ و خطابت را در قونیه.

در قونیه، مولانا از قرار معلوم بر مسند قدیم پدر نشست یا منصب تازه‌ای، شاید منصب استاد و مدرس فقه، را به او دادند. امّا احتمال بیشتر آن است که مقام مربّی روحانی و واعظ جماعتی از مریدان زهداندیش و عرفان‌پسند را یافته باشد. منابع ما، چنان‌که می‌توان البته پیش‌بینی کرد، برای ما حکایت می‌کنند که مولانا در این ایّام شهرتی عظیم به‌دست آورد، در فقه اسلامی تبحّر و اعتبار فراوان یافت، و همگان خواستار آراء فقهی و فتاوی او بودند. البته، آنچه محتمل‌تر به‌نظر می‌رسد آن است که مولانا از آن جهت معروفیّت و محبوبیّت خاصی پیدا کرد که سخنگو و نمایندهٔ طریقت معنوی و اسلامی دست‌یافتنی و اصیلی بود، و مریدان بسیار زیادی را از طبقهٔ بازرگانان و افزارمندان، نیز، از طبقهٔ فرمانروایان، به سوی خود جذب کرد. در مجالس درس او زن و مرد حاضر می‌شدند، و شماری از زنان خود را مرید او می‌خواندند. پیش از آمدن شمس به قونیه، چنان‌که نوشته‌اند مولانا تدریس علوم دینی را پیشه کرده بود و در چهار مدرسه منصب مدرّس داشت (*اف*، ۶۱۸).

امّا مولانا، به گفتهٔ سلطان ولد، می‌خواست از اولیاء حق یکی چون خضر را بیابد تا راهنمایش باشد. مولانا، با آنکه بزرگی مقام شمس از چشم بیشتر افراد و حتی از دیدهٔ اولیاء مقرب حق نیز پنهان بود، شمس‌الدین را یافت که خضر راهش شود. خداوند به سبب صدق و صفای مولانا و برای رهایی او از همهٔ دلبستگیهای دیگر دنیا دیدن عظمت مقام شمس را به او عطا فرمود (*سوا*، ۲-۴۱).

پس از آنکه شمس‌الدین تبریزی روز ۲۶ جمادی‌الآخر سال ۶۴۲ (برابر با ۲۹ نوامبر سال ۱۲۴۴ م) به قونیه وارد شد، در شیوهٔ ظاهری دینداری مولانا تحوّلی پدید آمد. مولانا با شور و حال بیشتری به عبادت می‌پرداخت؛ یعنی که عشق خود به حق‌تعالی را نه تنها از راه ترک نفس و کفّ نفس، بلکه از طریق شادی شعر و موسیقی و رقصِ توأم با تفکر (*سَماع*، بن: صب) ابراز می‌داشت.

عشق جز دولت و عنایت نیست — جز گشادِ دل و هدایت نیست
عشق را بوحنیفه درس نکرد — شافعی را در او روایت نیست[۲۷۰]
لایَجُوز و یَجُوز تا اجل است — علم عشاق را نهایت نیست

* * *

هر که را پرغم و تُرش دیدی — نیست عاشق و زآن ولایت نیست

(د، ۴۹۹)

گرچه بسیاری از صوفیان ممارست در این کارها را ترویج می‌کردند، همهٔ علما شیوهٔ عبادت توأم با سرور و حرکات بدنی را مشروع نمی‌دانستند. برخی از اصحاب خود مولانا، هم از خانواده و هم از مریدان، با این روش مخالف بودند، و آن را دون شأن هر خطیب و فقیه می‌دیدند، چه برسد به استاد و مدرّس مدرسهٔ فقه. بی‌تردید، آنان نیز رفتار سلطه‌جوی شمس را ناپسند می‌شمردند، و تصور می‌کردند که دلبستگی شدید و تسلیم مولانا به خواسته‌های شمس از نام و مقام مولانا می‌کاهد. گاهی، برخی پیروان مولانا به سبب سَماع شکایت نزد قاضی می‌بردند، و ظاهراً این کار مربوط به دورهٔ بعد از آخرین غیبت شمس می‌شود.

اندکی پس از یک سال بعد، در روز ۲۱ شوّال سال ۶۴۳ (برابر با ۱۱ مارس ۱۲۴۶ م) شمس، بر اثر دشمنی برخی از مریدان مولانا مجبور شد قونیه را ترک گوید. مولانا از اینکه آن سرچشمهٔ شور و حال و شادی جان از کنارش رفته بود بسیار غمین گشت؛ از شعر گفتن و سماع کردن دست کشید؛ بی‌قرار و پریشان به جست و جوی شمس برآمد و چون خبر شمس از دمشق رسید، پسرش، سلطان ولد، را فرستاد تا شمس را به قونیه باز آرد. مریدان که با شمس دشمنی کرده بودند اکنون دریافتند که بیرون راندن شمس روزگار را به حال عادی باز نمی‌آورد، و از روی اکراه به حضور مجدد او در قونیه، به ذی‌الحجّه سال ۶۴۴ (آوریل ۱۲۴۷)، تن در دادند.

شمس با یکی از مریدان مولانا، کیمیا خاتون، که پروردهٔ حرم مولانا بود، ازدواج کرد؛ امّا کیمیا اندکی پس از آن بمرد. شاید خانواده مولانا و مریدانش شمس را به سبب غفلت در پرستاری از کیمیا سرزنش گفته باشند. در هر صورت، دشمنی یا حسادت آنان با شمس، ظاهراً، او را مجبور کرد تا در اواخر زمستان سال ۶۴۵ (اواخر سال ۱۲۴۷ یا شاید اوایل سال ۱۲۴۸ م)، قونیه را همیشگی ترک گوید. مولانای پریشان‌احوال چند بار به جست و جوی شمس به دمشق رفت، امّا هرگز او را نیافت. از سال ۶۴۴، و حتی پیش از آن، مولانا غزل سرودن را آغاز کرده بود. در ایّام همدمی با شمس، بسیاری از غزلهای خود را خطاب به او سرود. وقتی که شمس، بار اوّل، ناپدید شد، چشمهٔ حال و الهام مولانا در معنی خشکید، امّا شمس که به قونیه برگشت طبع شورانگیز شاعری او باز جوشیدن گرفت. چون شمس بار آخر ناپدید شد، جست‌وجوی پرجوش و خروش مولانا برای باز رسیدن به دیدار این مرشد روحانی متوجّه کاوش درون گردید و سرانجام اشتیاق سوزان او به آرامش گرایید و از

آن پس شمس را در درون خود یافت. مولانا در لباس جوینده‌ای مشتاقِ هدایت به شعر سرودن ادامه داد، امّا غزلهای خود را نیز بیانگر سخن شمس ساخت. مولانا در بسیاری از این غزلیّات، فردی به چشم می‌آید رسته از دوران شوریدگی و انقلاب حال، و مرشدی دلیل راه سوی ساحل صفای باطن و روشنی ضمیر، که تنها با تحمّل رنج بسیار و هلاک نفس بتوان به آن رسید.

در سالهای ۶۴۷ به بعد، مولانا برای صلاح‌الدین زرکوب، که او را جانشین شمس می‌دانست، غزل می‌سرود. رفته‌رفته، سیل غزل سرودن فروکش کرد، و مولانا، همراه مرید گزیدهٔ خود، حسام‌الدین، در سالهای بعد از ۶۵۸، به نظم اشعار روایی، آموزشی و حکایت‌وار مثنوی روی آورد. با این حال، سپهسالار و افلاکی، هر دو، خبر از آن می‌دهند که مولانا غزل سرودن را در مجالس سَماع و به مناسبتهای دیگر همچنان ادامه می‌داد.

جدول زمان‌بندی رویدادهای خاندان ولد تا درگذشت مولانا

حـ ۵۴۷ / ۱۱۵۲	تولد بهاءالدین ولد
حـ ۵۹۷ / ۱۲۰۰	بهاءالدین در وَخش تدریس می‌کند و تا حدود سال ۱۲۱۰/۶۰۷ بخشی از معارف خود را می‌نویسد.
حـ ۶۰۱ / ۱۲۰۵	علاءالدین از مؤمنه‌خاتون و بهاءالدین به‌دنیا می‌آید.
۶۰۴ / ۱۲۰۷	مولانا جلال‌الدین از مؤمنه‌خاتون و بهاءالدین به‌دنیا می‌آید.
حـ ۶۰۵ / ۱۲۰۸	مناظرهٔ با قاضی وخش.
حـ ۶۰۹ / ۱۲۱۲	خاندان ولد در سمرقند زندگی می‌کنند؛ خوارزمشاه بر این شهر دست می‌یابد.
حـ ۶۱۲ / ۱۲۱۶	خاندان ولد خراسان را به قصد بغداد و مکّه ترک می‌کنند (ذی‌حجّه).
حـ ۶۱۴ / ۱۲۱۷	اقامت کوتاه در دمشق و ملاطیه (تابستان).
حـ ۶۱۴ / ۱۲۱۸	خاندان ولد در آق شهر نزدیک ارزنجان به مدت دو سال.
حـ ۶۱۸ / ۱۲۲۱	مغولان بلخ را می‌گیرند.
حـ ۶۱۹ / ۱۲۲۲	خاندان ولد در لارنده (قرامان) به مدت هفت سال.
	فوت مؤمنه‌خاتون، مادر مولانا بین سالهای ۱۲۲۲/۶۱۹ و ۱۲۲۹/۶۲۷.
۶۲۱ / ۱۲۲۴	ازدواج مولانا با گوهرخاتون.
۶۲۳ / ۱۲۲۶	تولد سلطان ولد (۲۵ ربیع‌الثانی).

ح ۶۲۷ / ۱۲۲۹ سکونت همیشگی خاندان ولد در قونیه (شاید ابتدا در سال ۱۹-۶۱۸/ ۲-۱۲۲۱ به این شهر آمده باشند).

۶۲۸ / ۱۲۳۱ درگذشت بهاءالدین (ربیع‌الآخر).

ح ۶۲۹ / ۱۲۳۲ آمدن برهان‌الدین به قونیه

برهان‌الدین در قونیه و قیصریه به تصنیف معارف اشتغال دارد؟ مولانا جلال‌الدین در حلب و دمشق تحصیل می‌کند (ح ۶۳۴-۶۲۹/۷-۱۲۳۲).

۶۳۸ / ۱۲۴۱ درگذشت برهان‌الدین محقق

۶۴۲ / ۱۲۴۴ آمدن شمس به قونیه (۲۶ جمادی‌الآخر).

مولانا در این ایّام به سَماع و غزل سرودن آغاز می‌کند.

۶۴۳ / ۱۲۴۶ شمس قونیه را به قصد شام (سوریه) ترک می‌گوید (۲۱ شوال). مولانا از شعر گفتن باز می‌ایستد. پس از رسیدن خبر شمس پنج شش غزل می‌سراید.

۶۴۴ / ۱۲۴۷ بازگشت شمس به قونیه (ذی‌الحجه). ضیافتهای شادمانه برپا می‌شود. مولانا غزلهای نو می‌سراید.

۶۴۴ / ۱۲۴۷ شمس با کیمیا ازدواج می‌کند (روزی بین جمادی‌الآخر و شعبان).

۶۴۵ / ۸-۱۲۴۷ شمس قونیه را همیشگی ترک می‌گوید (شعبان).

مولانا، دست‌کم دوباره به شام (سوریه) یا دمشق در جست‌وجوی شمس سفر می‌کند.

مولانا جلال‌الدین صلاح‌الدین زرکوب را به جانشینی شمس برمی‌گزینند. توطئه برای برکناری صلاح‌الدین به شکست می‌انجامد.

مولانا برای صلاح‌الدین غزل می‌گوید.

۶۵۷ / ۱۲۵۸ درگذشت صلاح‌الدین زرکوب (اوّل محرّم).

خلافت عباسیان به دست مغولان می‌افتد.

ح ۶۶۰ / ۱۲۶۲ علاءالدین، پسر بزرگ مولانا، از دنیا می‌رود (ذی‌قعده یا ذی‌حجّه).

سرودن مثنوی آغاز می‌شود.

۶۶۲ / ۱۲۶۴ سرودن دفتر دوم مثنوی (روزی بین ماه محرم سال ۶۶۲ و ماه محرم سال ۶۶۳) آغاز می‌شود.

۶۷۰ / ۱۲۷۲ تولد اولو عارف چلبی، پسر سلطان‌ولد از فاطمه‌خاتون، دختر صلاح‌الدین زرکوب.

۶۷۲ / ۱۲۷۳ درگذشت مولانا جلال‌الدین (یکشنبه، پنجم جمادی‌الآخر).

روابط مولانا با حکومت سلجوقیان

مولانا، در بقیهٔ ایامِ اشتغال به پیشهٔ خود، و حتی قبل از آن، گزیدگان حکومت سلجوقیان را اغلب ملاقات می‌کرد و از حمایت آنان برخوردار بود. مولانا، در فیه‌مافیه و ضمن نامه‌های خود، فرصت نگاهی کوتاه به این روابط را به ما می‌دهد. افلاکی، برای تکمیل آن، اطلاعات فراوانی دربارهٔ ملاقاتهای مولانا با این مقامات ارائه می‌کند، امّا اغلب داستان کرامات و دیگر حکایتهای نامحتمل را باز می‌گوید. سپهسالار اطلاعات بیشتری می‌آورد امّا، توجه خود را بر جزئیات این جنبه از زندگانی مولانا معطوف نمی‌دارد. سلطان ولد هیچ به ویژگیهای سیاسی نمی‌پردازد. فروزانفر، گلپینارلی، سبحانی و چند نفر دیگر شرح‌حال مختصر بیشتر افراد مهمّی راکه نامشان در این منابع آمده است، نوشته‌اند. افضل اقبال و، تازه‌تر از او، ارکان تورکمن (Erkan Türkmen) این اطلاعات را تا اندازه‌ای نظام‌مندتر ارائه داشته‌اند. آیدین تانِری (Aydin Taneri) نویسندهٔ تاریخ سیاسی سلسله‌های مسلمان آسیای میانه، روابط مولانا با حکومت سلجوقیان را به تفصیل شرح داده است. کتاب او به نام:

Mevlâna ailesinde Türk milleti ve devleti fikri (Ankara: Ocak, 1977; 1st ed. 1987)

گامی است سودمند در جهت درست؛ امّا تا حدّی از روی خوش‌باوری بسیار بر سخنان افلاکی اعتمادکرده است و عاری از اشتباه نیست. بررسی و مقایسهٔ دقیق این منابع موجب خواهد شدکه دربارهٔ شرایط اجتماعی، سیاسی و اقتصادی حاکم بر فعالیتهای مولانا به نتایج دقیق‌تری دست یابیم.

روزگار فعالیت مولانا زمانی آغاز شدکه سلسلهٔ سلجوقیان از نظر فرهنگی و اقتصادی در نهایت رونق بود. به گفته حمدالله مستوفی در نزهت‌القلوب، علاءالدین کیقباد سالی ۳,۳۰۰,۰۰۰ دینار طلا درآمد داشت. پنجاه سال بعد، به سبب دست‌اندازی مغولان، منازعات اعضای این سلسله و وزیرانش بر سر قدرت وکاهش قلمرو سلجوقیان، این درآمد به ۱۳۵,۰۰۰ دینار تقلیل یافت (IqL ۴۸-۹).

مولانا روابط بسیار نزدیکی با عزّالدین کیکاووس دوم (حک ۶۴۳ / ۱۲۴۶ یا ۶۵۷-۶۴۶ / ۶۰-۱۲۴۸) داشت که شاید خود را به نوعی از مریدان مولانا می‌دانست (*اف*، ۷۹)؛ نیز، بن: («کار و مقام مولانا در قونیه پیش از شمس»، فصل ۳، صپ). مولانا و این سلطان وقتی یکدیگر را می‌دیدندکه سلطان در قونیه بود؛ پس از آنکه از قونیه رفت، مولانا از طریق نامه ارتباط خود را با او حفظ کرد. متن نه نامهٔ مولاناکه ظاهراً خطاب به اوست، برجای مانده و از قرار معلوم در جواب نامه‌های سلطان نوشته شده است (مک، ۶۱-۵۹؛ ۹-۱۰۷؛

۱۱-۱۰۹؛ ۴-۱۳۳؛ ۳-۱۶۲؛ ۱۷۷؛ ۹-۱۷۸؛ و ۹۲-۱۸۹). مولانا در این نامه‌ها سلطان عزّالدین را «فرزند» خطاب می‌کند و خود را «پدر» می‌خواند، و داستان جدایی یوسف از یعقوب را به تفصیل باز می‌گوید، و به تشابه وضع یعقوب و یوسف با وضع خود و سلطان اشاره می‌کند (مک، ۸-۱۰۷). مولانا همچنین آرزو می‌کند که زودا زود عزّالدین را دوباره ببیند (مک، ۱۷۸).

نامه‌های مولانا دارای ابیاتی است، که شاخصه و تقریباً لازمهٔ نامه‌های منشیانهٔ دورهٔ میانهٔ ایران است. دست کم، یکی از نامه‌های مولانا به عزّالدین مربوط به سالهای ۶۵۵ / ۱۲۵۷ تا ۶۵۹ / ۱۲۶۱ است و نامه را حسام‌الدین چلبی تحریر کرده که سمت منشی مولانا را داشته است (مک، ۲۷۴). نامه‌ای دیگر سلطان را مطمئن می‌سازد که همهٔ مریدان مولانا به دعاگویی او مشغول‌اند (مک، ۱۸۸)، و مولانا دربارهٔ بی‌وفایی دنیا و ناپایداری جاه و مقام سیاسی سلطان را پند می‌گوید. مولانا، همچنین، می‌نویسد: «تعیین نمی‌کنم» که بندهٔ خاص خدا «در این دور ما کیست»؛ و به سلطان اطمینان می‌دهد که از دست دادن قدرت سیاسی هرگز به معنای محروم ماندن از لطف پروردگار نیست (مک، ۱۰۸). مولانا، در نامه‌ای دیگر، سلطانی، ظاهراً عزّالدین، را به سبب ازدواجش شادباش می‌گوید (مک، ۱۷۸). مولانا، از عزّالدین می‌خواهد از آنجا که «درویش‌نوازی و کهترپروری» او بر همگان روشن است با صدرالدین، پسر حسام‌الدین، مساعدت و مرحمت روا دارد.

پس از سال ۶۴۷ / ۱۲۴۹ عزّالدین مجبور شد قلمرو پادشاهی خود را با برادرانش رکن‌الدین قلیج ارسلان و علاءالدین کیقباد سوم تقسیم کند. مولانا او را به سبب شکستهایش دلداری می‌دهد و آنها را دلیل بی‌وفایی و ناپایداری دنیای مادی می‌خواند. یک بار، عزّالدین مجبور شد به بیزانس بگریزد، امّا به کمک مردم بیزانس، موفق شد تاج و تخت خود را به سال ۶۵۵ / ۱۲۵۷ باز ستاند. با این حال، رکن‌الدین، در کنار وزیر خود، معین‌الدین پروانه، تهدیدی پرقدرت به شمار می‌رفت. زمانی به سال ۶۵۶ یا ۶۵۷ / ۱۲۵۸ یا ۱۲۵۹، عزّالدین به قصد دیدن هلاکو، فرماندهٔ مغولان، و کمک خواستن از او، به بغداد رفت، که نتیجه‌ای جز تقسیم آناطولی میان رکن‌الدین در خاور و شمال و عزّالدین در قونیه و باختر نداشت. در این زمان، عزّالدین از قونیه به انطالیه نقل‌مکان کرد (مک، ۲۷۲).

دیدیم که (فصل ۳) مولانا چگونه از رفتن به انطالیه خودداری کرد (فیه، ۹۷)، حال آنکه شاید سلطان عزّالدین، حدود سال ۶۵۷ / ۱۲۵۹، او را به آنجا دعوت کرده بود (اف، ۱۰۲۰). مغولان، در آن زمان، دوباره به سوی آناطولی حرکت کردند، و عزّالدین، پس از

مذاکرات سیاسی بی‌حاصل، در سال ۶۵۹ / ۱۲۶۰ یا ۱۲۶۱، باز سوی یاران بیزانسی خود گریخت و مغولان از رکن‌الدین حمایت کردند. عزّالدین که از تخت پادشاهی سلجوقیان به زیر افتاده بود، تلاش کرد در عوض پادشاهی بیزانس را به چنگ آورد، امّا در سال ۶۶۲ / ۱۲۶۳ یا ۱۲۶۴ به سبب این گستاخی به زندان افتاد (یعنی در زمانی که مولانا مشغول سرودن مثنوی بود). بنابراین، تاریخ دیدارهای این سلطان با مولانا باید به سالهای ۶۴۴ و ۶۴۸ / ۱۲۴۶ و ۱۲۵۰، یا شاید به سالهای ۶۵۷ تا ۶۵۹ / ۱۲۵۷ تا ۱۲۵۹، برسد. حکایتی که افلاکی دربارهٔ شماتت گفتن مولانا به عزّالدین آورده است (*اف*، ۴-۴۴۳؛ بن: «مقام و کار مولانا در قونیه پیش از شمس»، فصل ۳، صپ)، اگر پایهٔ درستی داشته باشد، نیز باید به یکی از همین دو دوره مربوط شود. در هر حال، برخی از نامه‌هایی که مولانا خطاب به عزّالدین نگاشته، به احتمال بسیار بین سالهای ۶۶۸-۶۵۹ / دههٔ ۱۲۶۰ نوشته شده است.

مولانا به **قاضی عزّالدین قونیوی** نیز نامه نوشته است (مک، ۵۲-۱۵۰). قاضی عزّالدین در سال ۶۵۴ یا ۶۵۵ / ۱۲۵۶ یا ۱۲۵۷ به وزارت سلطان عزّالدین رسید، امّا یکی دو سال بعد، به سبب آنکه سلطان سلجوقی را به مقابلهٔ با مغولان تشویق کرده بود، به قتل رسید (مک، ۲-۲۷۱). افلاکی می‌گوید این شخص مولانا را بدین سبب می‌ستود که استنباطش از حقیقت دین برون از حدّ علومی است که در مدرسه آموخته بود و در قونیه برای مولانا مسجد جامع بنا کرد (*اف*، ۴-۱۰۳).

جلال‌الدین قره‌طای (یا قره‌طایی، ف ۶۵۴ / ۱۲۵۶) از سال ۶۴۶ تا ۶۵۴ / ۱۲۴۹ تا ۱۲۵۶ سمت اتابک داشت، یونانی بود و اسلام آورد، از غلامان آزادی‌یافتهٔ علاءالدین کیقباد اوّل بود، و غیاث‌الدین کیخسرو دوم او را به مقام خزانه‌داری خاص و خدمت در طشت‌خانه[۲۷۱] تعیین کرد، و بعد از آن نیابت سلطنت عزّالدین کیکاووس دوم بیافت. قره‌طای زیر فرمانهای خود را «ولی‌الله فی‌الارض» امضاء می‌کرد (مک، ۲۵۷)، که به معنای نایب یا دوست خدا در زمین است. افلاکی (*اف*، ۲۱۸) در روایتی از زبان چلبی شمس‌الدین ولدِ مدرّس او را مردی «ولی‌سیرت» توصیف می‌کند. چنین که پیداست دو تا از نامه‌های مولانا خطاب به همین جلال‌الدین است (البته، مولانا به امیرجلال‌الدین مستوفی هم نامه نوشته، بنابراین تا حدی در این خصوص جای تردید باقی است). مولانا او را «ملکی‌الاخلاق، کرّوبی‌الاوصاف، معدن‌الخیر و الانصاف،... ملجاء الضعفا، مونس‌الفقراء، مغیث‌المظلومین» می‌خواند، و از او خواهش می‌کند که با پرداخت پانصد دینار قرض به ورثهٔ صلاح‌الدین زرکوب کمک کند تا قسط باغی را که خریده‌اند، بپردازند. این قسط ده پانزده روز به تأخیر افتاده بود و صاحب

باغ به آنان مهلت نمی‌داد. مولانا می‌گوید که هیچ کس را برای کمک به ادای قرض ورثهٔ شیخ صلاح‌الدین سزاوارتر از قره‌طای ندیده است.

جلال‌الدین قره‌طای در سال ۶۴۹ / ۱۲۵۱ مدرسه‌ای ساخت، بر روی تپه‌ای در مرکز شهر قونیه نزدیک مسجد علاءالدین، که مولانا به مناسبتهای مختلف به آنجا می‌رفت (*اف*، ۵۵۹)؛ امّا می‌توان پی برد که این مدرسه خاص تحصیلات رسمی فقه اسلامی بوده است، بر خلاف مدرسهٔ مولانا (*اف*، ۵۱۰)، و گاهی مدرّسان یا فقهایی که در آنجا به مطالعه و پژوهش مشغول بودند، سعی داشتند با استفاده از علم ظاهری خود توجه دیگران را از مولانا به خود جلب کنند (*اف*، ۲-۲۹۱). این موضوع شاید با انقلاب احوال مولانا بر اثر نفوذ شمس ارتباط داشته باشد؛ یکی از حکایتهایی که افلاکی نقل می‌کند (بن: *اف*، ۲-۱۲۱)، نشان می‌دهد که شمس مورد نظر آنان بوده است؛ امّا گزارشی که افلاکی بازگفته است شمس را، خلاف ترتیب زمانی، پس از ساختن مسجد قره‌طای در قونیه قرار می‌دهد. سَماع کردن مولانا شاید این علما را به تعصب و مخالفت با مولانا وا داشته باشد، امّا چنان‌که پیداست، حامی آنان، قره‌طای، برخلاف پندار ایشان، مقام معنوی مولانا را برتر از آنان می‌دانست. در گزارشی آمده است که قره‌طای، در پشت در می‌ایستد و نمازگزاردن مولانا را دزدیده تماشا می‌کند (*اف*، ۲۲۸)، و مولانا بی‌دلیل چشم امید به حمایت قره‌طای ندوخته بود. پس از مرگ قره‌طای، مولانا و یارانش روزی از درِ مدرسهٔ او گذر می‌کردند؛ مولانا گفت که قره‌طای از آن جهان بانگ می‌زند که «مشتاق حضور اصحاب» مولانا شده‌ام. پس آنان ساعتی در مدرسهٔ او نشستند، «حُفّاظ قرآن خواندند و یاران غزلیّات و مثنوی خواندند» (*اف*، ۲۱۸). مدرسه قره‌طای، که آرامگاه جلال‌الدین قره‌طای هم هست، هنوز برجاست، و بعضی از کاشی‌کاریهای گنبدش همچنان سالم مانده است (بن: مک، ۷-۲۵۶؛ EI^2).

مولانا بیست و پنج نامه برای معین‌الدین پروانه نوشته است، که یکی از مقتدرترین افراد آناطولی در دهه‌های میانی قرن هفتم/ سیزدهم بود. پدرش، مهذّب‌الدین (ف ۶۴۱/ ۱۲۴۴) اهل شمال ایران و وزیر غیاث‌الدین کیخسرو دوم بود. مولانا یک بار به او نامه نوشت (مک، ۴-۲۰۳) و از او خواست تا شغلی برای یکی از خویشاوندانش بیابد. معین‌الدین پس از شکست سلجوقیان از مغولان در کوسه‌طاغ، با انعقاد معاهده‌ای که قلمرو حکومت سلجوقیان را تحت‌الحمایه مسلّم مغولان ساخت، به شهرت رسید. معین‌الدین دورهٔ اشتغال خود به کارهای دولتی را با مقام امیری در توقات آغاز کرد، امّا در سال ۶۵۴ / ۱۲۵۶ بایجو رئیس مغولان دستور داد تا معین‌الدین امیرْ حاجب و پروانه شود[۲۷۲]، که عبارت بود از نوعی

معاون برای سلطان و مسئول رسمی تقسیم آبادیها به سران لشکر و دیگران. چون سلطان رکن‌الدین قلیچ ارسلان چهارم صغیر بود، پروانه از جانب او حکمرانی مطلق قلمرو سلجوقیان را بر عهده داشت. امّا، در ماه رمضان سال ۶۵۹ / اوت ۱۲۶۱، سپاهیان رکن‌الدین به فرمان پروانه، سلطان عزّالدین را از قونیه بیرون راندند. پروانه «امرای طرفدار وی را نزد حکام مغول فرستاد و به کشتن داد» (مک، ۲۹۰)؛ بدرالدین گهرتاش که برای مولانا و شاید برای بهاءالدین ولد نیز مدرسه‌ای ساخت و «اوقافی برای آن تعیین کرد»، در شمار افرادی بود که پروانه آنان را نزد مغولان روانه کرد تا کشته شدند. (بن: «نه سلاح، نه جسد، نه قتل» در فصل ۴، صب). پس از آن، پروانه حکمران مسلّم قلمرو حکومت سلجوقیان در آناطولی شد، از اعتماد مغولان برخوردار گردید و تنها در برابر ایشان پاسخگو بود. وقتی که سلطان رکن‌الدین بزرگ شد و کوشید تا پروانه را در سال ۶۶۳ / ۱۲۶۴ از کار برکنار کند، معین‌الدین او را هم به دست مغولان، در آق‌سرای، به قتل رساند و پسر خردسالش، غیاث‌الدین کیخسرو سوم، را بر تخت نشاند. کیخسرو سوم تا سال ۶۸۳ / ۱۲۸۴ سلطان بود، امّا همهٔ قدرت در دست پروانه باقی ماند. پروانه دختر خود را به زنی سلطان درآورد تا روابط دوستانه‌ای به بار آرد.

سرانجام، پروانه در سیاست خشنود داشتنِ مغولان دچار تردید شد و از بَیْبَرس، مملوک مصر، خواست تا به آناطولی حمله کند. بَیْبَرس تا قونیه پیش آمد، و پس از فوت مولانا، در سال ۶۷۶ / ۱۲۷۷ بمرد. ضمن اوضاع نابسامان ناشی از این حمله، سرکردهٔ یکی از قبایل ترکمن قونیه را به تصرف خود درآورد و زبان ترکی را زبان رسمی حکومت قرار داد. مغولان دوباره حمله کردند و مملوکها را از آن ناحیه بیرون راندند، و در این وقت پروانه را به سبب خیانت، در ربیع‌الاوّل سال ۶۷۶ / اوت سال ۱۲۷۷، بکشتند.[1]

پروانه بر رغم اشتغال به امور ناپسند سیاسی، مخارج مدرسهٔ علاءالدین را در سینوپ (۶۶۱ / ۱۲۶۳) و مدرسه‌ای دیگر را در مرزیفون (Merzifon؛ ۶۶۳ / ۱۲۶۵) تأمین کرد؛ پسرش تا چندی پس از مرگ پدر این ناحیه را در دست داشت. پروانه خانقاهی برای فخرالدین عراقی در توقات ساخت و در مجالس سَماع مولانا نیز حضور می‌یافت. گزارشهای بسیاری را که افلاکی از آمدن پروانه به دیدار مولانا (از جمله، *اف*، ۶-۲۵۵؛ ۳۱۰؛ ۴۱۷ و غیر آن) و از حضور او در مراسم سماع (*اف*، ۲-۱۸۱؛ ۱۶-۲۱۵) می‌دهد، سپهسالار تأیید می‌کند. مقالات فیه‌مافیه و نامه‌های مولانا نیز مؤید ارتباط پیوسته این دو با یکدیگر است. در مقالهٔ دهم فیه‌مافیه آمده است که چگونه سلطان ولد (مولانا بهاءالدین)

فرزند مولانا، وقتی که پدرش (خداوندگار) یک بار پروانه را برای دیدار خود مدتی منتظر گذاشت، از او پوزش می‌خواهد. چنان‌که سلطان ولد بیان می‌دارد، مولانا جلال‌الدین گفته بود که پروانه نباید خود را رنجه دارد و به دیدار من آید، زیرا:

ما را حالتهاست: حالتی سخن گوییم؛ حالتی نگوییم؛ حالتی پروای خلقان باشد، حالتی عزلت و خلوت، حالتی استغراق و حیرت. مباداکه امیر در حالتی آید که نتوانیم دلجویی او کردن؛ و فراغت آن نباشد که با وی به موعظت و مکالمت پردازیم. پس آن بهتر که چون ما را فراغت باشد که توانیم به دوستان پرداختن و به ایشان منفعت رسانیدن، ما برویم و دوستان را زیارت کنیم (فیه، ۳۷).

پروانه پاسخ می‌دهد که مولانا می‌خواست مرا درس آموزد تا بدانم که اگر دادخواهان را چون به دربار سلجوقیان آیند، برای پاسخ شنیدن «منتظرشان بگذارم چنین صعب است و دشوار... و با دیگران چنین نکنم». آنگاه، وقتی که مولانا وارد شد، با این سخن از پروانه پوزش خواست که اگر «شما را منتظر رها کردیم از عین عنایت بود»، چون حق تعالی گاهی اجابت دعای بندگان خود را از آن جهت به تأخیر می‌افکند که حلاوت نالهٔ پراخلاص آنان را دوست می‌دارد (فیه، ۳۷). در حقیقت، افلاکی حکایتی را از زبان سلطان ولد باز می‌گوید که همین واقعه را با نکته‌ای افزوده شرح می‌دهد، حاکی از اینکه پروانه بر مولانا سجده می‌برد و می‌گوید که:

مقصود بنده بر درِ خداوندگار آمدن آن است که تا عالمیان بدانند که من نیز از جملهٔ بندگان این حضرتم و از چاکران آستانه‌ام.

چون معین‌الدین در این هنگام از نزد مولانا بیرون می‌آید، شش هزار عدد سکّه سلطانی به مریدان مولانا می‌بخشد که به خانهٔ حسام‌الدین می‌برند تا به یاران قسمت کند (*اف*، ۳۰۰-۲۹۹).

این واقعه شاید به اواخر دههٔ ۶۵۰ / اواخر دههٔ ۱۲۵۰ یا اوایل دههٔ ۱۲۶۰ مربوط شود. سپهسالار، واقعه‌ای را به یاد می‌آورد که باید یکی از نخستین ملاقاتهای معین‌الدین با مولانا باشد. معین‌الدین جمعیتی بسیار از بزرگان قونیه و مولانا را دعوت کرده بود. مولانا پس از آنکه سماع گزارد و سماع‌گزاران متفرق شدند «از محمّدِ خادم ابریق طلب کرد تا به وضوخانه برد» (سپه، ۸۳). «پروانه سه هزار درهم به خادم داد، که از مریدان مولانا بود، و ابریق را خود ستاند و با فروتنی به مولانا رسانید» (سپه، ۸۴). وقتی دیگر، پروانه به سلطان

رکن‌الدین توضیح می‌دهد که مولانا به هیچ چیز جز سَماع اعتنا ندارد (شاید منظورش آن بود که مولانا برای درس و وعظ گفتن پول و هدیه طلب نمی‌کند)؛ بنابراین هر گاه حضور او را آرزو کنند، باید که تنها خوانندگان و نوازندگان را بخوانند، بساط سماع بگسترند و از مولانا دعوت کنند که حضور یابد (سپه، ۸۵). همهٔ علماء و امرایی که در این مجالس حضور می‌یافتند با مولانا دوستی نداشتند. سپهسالار نقل می‌کند که در یکی از مجالس سماع، «سیّد شرف درگوشه‌ای به امیر پروانه کلمه‌ای چند انکارآمیز» نسبت به مولانا گفت. مولانا، ناگهان، بر بداهه، در جواب او ابیاتی انشاء کرد. پروانه بدان سبب که سخنان سیّد شرف را گوش کرده بود، توبه کرد (سپه، ۸۷).

مولانا به سبب اتفاق معین‌الدین با مغولان کافر (فیه، ۵) و به سبب آنکه از روی ظاهرنگری خود را «طالب عمل» می‌بیند (فیه ۷۴) بر او خرده می‌گیرد. در مقالهٔ ۶۱، مولانا با استفاده از لقب معین‌الدین (به معنی یاری‌دهندهٔ دین) تلمیحی در کار می‌آورد، و تذکّر می‌دهد که اگر نام او را بدون میم اوّل آن بخوانیم، عین‌الدین می‌شود، «عینِ دین» (به معنای اصل و حقیقت دین)؛ پس این میم زیادت بر کمال است؛ و معین‌الدین را سرزنش می‌کند که زیادتی این حرف نشانهٔ نقصان است. افلاکی به استناد سلطان ولد نقل می‌کند که پروانه روزی نزد مولانا آمد و از او خواهش کرد تا «وی را پند دهد و نصیحت فرماید.» مولانا زمانی ساکت ماند و سپس گفت که چون قرآن را یادگرفته‌ای، و چون نزد شیخ صدرالدین جامع اصول حدیث را استماع کرده‌ای، و با این حال اندرز خدا و رسول را به‌کار نمی‌بندی، «از من کجا خواهی شنیدن و متابعت نمودن؟» (*اف*، ۱۶۵).

این گونه انتقادها را باید گفت و گویی دانست روا بین مرد خدای صاحب مقام و سلطان، زیرا روابط مولانا با پروانه بی‌شک دوستانه بوده است. مولانا اغلب به او نامه می‌نوشت، و از او تقاضای بذل لطف و مساعدت به این و آن می‌کرد و پروانه چنان‌که پیداست مشتاق محضر مولانا در مجالس گوناگون بود. سلطان ولد حتی یک قصیده و دو رباعی در مدح معین‌الدین سروده که زمان آنها یا مربوط به همین دوره‌ای است که مولانا این انتقادها را از او می‌کرده، یا شاید پس از مردن مولانا سروده شده است، یعنی در زمانی بین سال ۶۷۲ / ۱۲۷۳ و کشته شدن پروانه در ۶۷۶ / ۱۲۷۷.

شگفت نیست اگر برخی از خدمتگزاران پروانه را در مجالس درس و وعظ مولانا حاضر ببینیم. در مقالهٔ ۴۰ (فیه، ۱۵۰)، با جوهر نامی از خادمان سلطان روبه‌رو می‌شویم که در مجلس درس مولانا نشسته است و با آسودگی کامل سؤالات خود را از او می‌پرسد. شاید از

طریق همین خادم، همسر سلطان رکن‌الدین قلیج ارسلان چهارم، و حتی خود سلطان، به مولانا علاقه پیدا کرده باشند. به گفتهٔ سپهسالار (سپه، ۸۶)، یک بار سلطان رکن‌الدین مولانا را در سرای خویش دعوت کرد، که احتمال می‌رود نخستین دیدار آنها باشد و شاید پروانه مقدمات آن را فراهم ساخته است. چندی بعد، سلطان رکن‌الدین به دیدن شیخی دیگر می‌رود که سپهسالار نام او را بُزاغو و افلاکی شیخ بابای مرندی نوشته است. مولانا گفت که اگر سلطان را «پدری و شیخی دیگر ظاهر گشت، ما نیز فرزند دیگر اختیار کنیم.» رکن‌الدین برای دلجویی از مولانا او را به میهمانی دعوت می‌کند، امّا مولانا وقتی خوان می‌گسترند و کاسه‌های سیمین و زرین را بر آن می‌بیند، آغاز سَماع می‌کند (فقه اسلامی غذا خوردن در ظروف زرین را نیکو نمی‌داند یا نهی می‌کند). سلطان را این کار خوش نمی‌آید و مولانا ضمن غزلی که به همین مناسبت بر بدیهه می‌سراید به آن نکته اشاره می‌کند. مولانا و حسام‌الدین سماع‌کنان یکراست از آن مجلس بیرون می‌آیند و به مدرسه مولانا می‌روند (سپه، ۵-۸۴؛ قس: *اف*، ۹-۱۴۶).

وقتی دیگر، سلطان رکن‌الدین و پروانه از مولانا درخواست کردند تا در روز جمعه وعظ راند و مولانا پذیرفت. امّا در روز موعد، به گوشه‌ای از شهر به خرابات رفت، تا از غوغای خلق که پیوسته بر او ازدحام می‌کردند، بگریزد، و به «استغراق جمال بیچون» پردازد (سپه، ۹۵). امیران و مریدان بر جای هر خرابه‌ای که مولانا در آن قدم نهاده بود، مسجد می‌ساختند (سپه، ۹۶)، امّا مسلمانان پارسا پا در این‌گونه جاها نمی‌نهند (بن: «تمثیل باده در غزلهای مولانا»، صب). سلطان و همهٔ بزرگان در مسجد جمع شده و منتظر مولانا بودند تا پس از نماز وعظ گوید. مریدان مولانا، سراسیمه در پی او برخاستند و چون خبر رسید که در گوشه خرابات است، حسام‌الدین برخاست تا او را بیاورد. حسام نمی‌خواست که قدم در خرابات گذارد، خاصه به روز جمعه؛ پس چشم خود ببست تا آن‌قدر نزدیک شد که به جز چهرهٔ مولانا چیز دیگر ندید. به یاد مولانا آورد که علماء و بزرگان شهر چشم به راهش نشسته‌اند؛ بنابراین سوی مسجد روان شدند. مولانا بر سر منبر رفت و چنان موعظه‌ای راند که «تمامت خلایق در گریه افتادند... و تا دیرگه در آن گریه بماندند». (سپه، ۹۷). منظور از قسمتهای افسانه‌وار این حکایت بیان این نکته است که مولانا را نه پروای نامداری یا قدرتمندی بود و نه غم شهرت دینداری، و همان اندازه نسبت به فرودستان و گنهکاران احساس وابستگی می‌کرد که با بلندپایگان و قدرتمندان.

داماد پروانه **مجدالدین اتابک** (ف ۶۷۶ / ۱۲۷۷) وزیر مالیهٔ رکن‌الدین بود و از مریدان

مولانا. سپهسالار (سپه، ۱۰۱-۱۰۰) حکایت می‌کند مولانا او را به چلّه بنشاند. مجدالدین چند روزی تاب آورد تا آنکه گرسنگی بر او چیره آمد. دزدانه از مدرسه بیرون رفت و در خانهٔ یکی از دوستانش غذا خورد. چند تا از نامه‌های مولانا خطاب به این شخص نوشته شده، از آن جمله است نامهٔ تقاضای کمک مالی به نظام‌الدین، داماد شیخ صلاح‌الدین، که تاریخش به دو سال آخر زندگانی مولانا می‌رسد (مک، ۶-۷۵؛ ۲۸۸).

پروانه با **گرجی‌خاتون**، از شاهزادگان گرجستان، ازدواج کرد، که پیش از آن، همسر غیاث‌الدین کیخسرو دوم بود. افلاکی او را از مریدان مولانا می‌خواند (از جمله، *اف*، ۲۶۳، ۴۲۵ و غیر آن)؛ وقتی گرجی‌خاتون از پروانه طلاق خواسته بود؛ پروانه برای چاره‌جویی دربارهٔ مناقشهٔ زناشویی خود نزد مولانا آمد؛ مولانا مانع مناقشه آنان شد و پیغام داد که گرجی‌خاتون در خانهٔ شوهرش بماند و سخن از طلاق نگوید (*اف*، ۳-۴۳۲). به گفتهٔ افلاکی، هنگامی که گرجی‌خاتون مجبور بود همراه سلطان به قیصریه رود، چون تاب دوری مولانا را نداشت، دستور داد تا عین‌الدولهٔ رومی نقاش صورت مولانا را بر ورق نقش کرد و نه یکی بلکه چند تصویر از صورت او برکشید. گرجی‌خاتون همهٔ آن تصویرها را با خود برد (*اف*، ۶-۴۲۵). وی همچنین مبلغی گزاف، ۱۳۰۰۰۰ درهم سلطانی، برای ساختن آرامگاه مولانا پرداخت (*اف*، ۷۹۲). یکی از نامه‌های مولانا خطاب به «فخرالخواتین» است (مک، ۱۹-۱۱۸) و مولانا او را شادباش می‌گوید که بیماری‌اش بهبود یافته است. این نامه ظاهراً یا خطاب به گرجی‌خاتون، همسر معین‌الدین پروانه است یا به **گوماج‌خاتون** توقاتی، همسر رکن‌الدین قلیچ ارسلان چهارم. مولانا، گاهی برای زنان مجلس سماع برپا می‌داشت؛ دختر سلطان ولد و دیگر زنان از مولویان قدیم نیز این رسم را ادامه دادند (مک، ۲۷۹).

همچنین، همسر **امین‌الدین میکائیل** که مولانا او را شیخ خواتین می‌خواند مجلسی زنانه آراست و مولانا در آن مجلس حضور یافت. بانوان بر او برگهای گل افشاندند. آنگاه «کنیزکان گوینده و دفّافان نادر و نای‌زنان از زنان سرآغاز کردندی و حضرت مولانا به سماع شروع فرمودندی.» و در این حال شوهرانشان در بیرون سرا از روی موافقت به نگهبانی و محافظت ایستاده بودند (*اف*، ۹۱-۴۹۰). امین‌الدّین مقام خزانه‌داری سلطان عزّالدین و پس از آن نیابت سلطنت او را در قونیه از سال ۶۵۷ / ۱۲۵۹ تا ۶۷۶ / ۱۲۷۷ بر عهده داشت، و در سال ۶۷۷ / ۱۲۷۸ که قونیه به تصرف مهاجمان درآمد، شکنجه کشید و به قتل رسید. امین‌الدین در مجالس درس مولانا که در مدرسه‌اش برگزار می‌شد، شرکت می‌کرد (*اف*، ۱۳۳) و شمس‌الدین تبریزی را نیز ملاقات کرده بود (*اف*، ۷۸۲). او، چنان‌که در مقالهٔ ۱۷ فیه‌مافیه

(فیه، ۷۷) آمده است، تأسف می‌خورد از اینکه سلجوقیان فرمان مغولان کافر را گردن می‌نهند؛ بحث مقالهٔ ۱۱ فیه‌مافیه (فیه، ۴۳) را نیز او آغاز می‌کند. مولانا سه نامه به او نوشته است (مک، ۳-۲۵۲).

مولانا چندین نامه به تاج‌الدین مُعْتَزّ (ف ۶۷۰/ ۱۲۷۲)، قاضی‌القضات جلال‌الدین خوارزمشاه نوشته، و از او تقاضا کرده است تا صدرالدین پسر حسام‌الدین و دامادش نظام‌الدین را یاری رساند. بنابراین، وی ظاهراً حامی حسام‌الدین بوده است، و افلاکی برای ما حکایت می‌کند که چون مقرر شد حسام‌الدین شیخ خانقاه ضیاء وزیر شود، تاج‌الدین مراسم نشاندن حسام‌الدین بر این مسند را برپا داشت (*اف*، ۵۵-۷۵۴). تاج‌الدین برای جمع کردن خراج از سلجوقیان به آناطولی آمده بود، امّا سلطان عزّالدین از پرداخت خراج خودداری کرد و او را گفت که رکن‌الدین را ببیند. چون نزد رکن‌الدین رسید، پروانه را در آنجا ملاقات کرد و با او دوست شد. هنگامی که رکن‌الدین عزّالدین را از قونیه بیرون راند، تاج‌الدین را به ادارهٔ امور مالیات قَسْطَمونیه و آنقره (آنکارا) منصوب کرد (مک، ۶-۲۵۴). افلاکی برای ما حکایت می‌کند که تاج‌الدین همراه پروانه به مجلس مولانا می‌آمد (*اف*، ۱۰۰) و برای مولانا پول می‌فرستاد (*اف*، ۷۵۱). او بر رغم اکراه مولانا، امّا به شفاعت و موافقت سلطان ولد دستور داد تا چند اتاق پهلوی مدرسهٔ عامره که مولانا در آنجا تدریس می‌کرد، بنا کردند (*اف*، ۲-۲۴۱).

عَلَم‌الدّین قیصر یکی از امیران غیاث‌الدین کیخسرو سوم (حک ۸۱-۶۶۳/ ۸۲-۱۲۶۴) و از قرار معلوم، از مریدان صادق مولانا بود، چنان‌که در خانهٔ خود مجلس سَماع برپا می‌داشت، و همهٔ علما و بزرگان و امیران را به این مراسم دعوت می‌کرد (*اف*، ۴۸۹). وی بانی ساختمان آرامگاه مولانا بود (*اف*، ۳۷۸ و ۷۹۲)؛ سلطان ولد چندین شعر در ستایش او ساخته (مک، ۲۷۷) و مولانا دو نامه به او نوشته است (مک، ۲۷۸).

نگرش مولانا نسبت به اهل سیاست نگرشی بود از سر اندیشه و تأمّل. آگاه بود که باید بر حکومت‌مداران تا اندازه‌ای نفوذ داشته باشد، امّا امید بر آنان نمی‌بست. در مقالهٔ ۱۵ از فیه‌مافیه (فیه، ۵-۶۴) می‌گوید که مغولان زمانی «عور و برهنه بودند... خدا ایشان را یاری داد.» امّا سرانجام «حق تعالیٰ با ضعف خلق ایشان را هلاک کند.» در حقیقت، این اعتقاد با متون اخلاقی و عرفانی ایرانیان سخت عجین بود. امّا، مولانا حضور گزیدگان حکومت را در مجالس درس و وعظ خود یا در مراسم سماع خود، چنان‌که در مقالهٔ ۶۲ فیه‌مافیه (فیه، ۲۲۱) بیان می‌دارد، مفید می‌دید. امیران مانند زنبوران‌اند که به باغ مولانا می‌آیند، موم

و عسل جمع می‌کنند. آنگاه می‌پرند و به باغهای دیگر می‌روند و گلهای آنجا را گرده می‌افشانند. این کار دامنهٔ نفوذ مولانا را می‌گستراند و مریدان بیشتری را به سوی او می‌کشاند.

رابطهٔ مولانا با مردم

مولانا، مانند بیشتر ایرانیان که تا پیش از انقلاب تشیّع صفویان به قرن دهم / شانزدهم مذهب تسنّن داشتند، سُنّی بود و و همچنان‌که دیدیم، در مسائل فقهی و عبادی از مذهب حنفی پیروی می‌کرد. با آنکه قاطبهٔ ترکان و مسلمانان آناطولی پیرو آیین حنفی بودند، سلجوقیان مذهب حنفی را فی‌نفسه بر سه مکتب فقهی دیگر ترجیح نمی‌نهادند. در واقع، نظام‌الملک، وزیر بلندآوازهٔ ایرانی که نخستین حکام سلجوقی را شیوهٔ حکومت و فرهنگ ایرانیان آموخت، پیرو آیین شافعی بود، و در مدارس نظامیّه که به نام او بنیاد گرفت، اعتقادات مکتب اشعری تدریس می‌شد، که با برخی از مبانی استدلالی حنفیان تعارض داشت.

مردمان شهرهای بزرگ را مرز دین، یعنی محلّه‌های یهودیان، مسیحیان، زرتشتیان و مسلمانان، از یکدیگر جدا می‌داشت. مردمان مسلمان، افزون بر این، بر پایهٔ مرزهای فرقه‌ای گرد هم می‌آمدند، یعنی هر فرقه مسجدی داشت که در اصل وابسته به مکتبی خاص از مکاتیب چهارگانه بود. با آنکه گاهی اختلاف فرقه‌ای یا حتی خشونت (به‌خصوص بین سنیّان و شیعیان) بروز می‌کرد (و در دورهٔ سلجوقیان مذهب شیعه مذهب رسمی و قانونی شناخته نمی‌شد)، خط مشی حکومت سلجوقیان بر رعایت تعادل میان مذاهب مختلف فقهی و حفظ ثبات و سازگاری میان مردم بود.

مولانا نه تنها با مسلمانان پیرو مذاهب مختلف، و نه تنها با علماء، بلکه با مردم عادی نیز روابط دوستانه داشت. برتر از آن، در میان مسیحیان دوستانی داشت، که نه تنها گرجی‌خاتون بلکه یکی از راهبان نیز از آن جمله بودند. عَلَم‌الدین قیصر در پاسخ سؤال گرجی‌خاتون به همین واقعیت اشارت می‌کند. گرجی‌خاتون از او پرسید: بزرگترین کرامتی که از مولانا دیده‌ای کدام است؟ و قیصر گفت: «هر پیغامبری را ملّتی دوست می‌دارند و هر شیخی را قومی مقلّد گشته‌اند»، امّا بزرگترین کرامت مولانا آن است که اهل همهٔ دینها و همهٔ ملتها او را حرمت می‌نهند و به تعالیمش گوش می‌سپارند (*اف*، ۵۱۹).

روزی پروانه خرده می‌گیرد که مولانا «پادشاه بی‌نظیر است» امّا مردمی که مریدش می‌شوند بسیار «بدأند و فضولْ‌نفس». یکی از مریدان مولانا، اتفاقاً، در آن جمع

حاضر بود و آنچه را پروانه گفت به خداوندگارش رسانید. مولانا به پروانه نامه نوشت و گفت:

> اگر مریدان من نیک‌مردم بودندی، خود من مرید ایشان می‌شدم... به مریدیشان قبول کردم تا تبدل یافته نیکو شوند و در سلکِ نیکان و نیکوکاران درآیند.

این نامه پروانه را هم خشنود می‌سازد و هم شرمنده؛ پوزش می‌خواهد و مبلغی بسیار برای رفع نیاز مریدان نثار می‌کند (*اف*، ۳۰-۱۲۹). بی‌شک، چنان‌که سلطان ولد بیان می‌دارد (بن: «مرگ جلال دین»، فصل ۵، صپ)، بدین سبب است که اهل همهٔ پیشه‌ها و ادیان و مذاهب گوناگون برای ادای احترام نسبت به مولانا به تشییع جنازه‌اش می‌آیند، و نایبان سلطان و امیران تابوت او را بر دوش می‌برند (سپه، ۱۱۶).

متفکران بانفوذ شهر مولانا

مولانا، علاوه بر مردان و زنان اهل حکومت، باید که با دیگر شخصیتهای دینی قونیه نیز ملاقات کرده باشد. همچنان‌که دیدیم، سپهسالار (سپه، ۵-۲۴) بر آن است که مولانا با چند تن از عارفان مشهور در دمشق دیدار کرده، از جمله با صوفی کبروی سعدالدین حَمُّویه (ف ۶۵۰ / ۱۲۵۲)، و با شاعر توانا اوحدالدین کرمانی (ف ۶۳۵)، که ابن‌عربی از او در فتوحات مکّیه نقل قول کرده است. مولانا و **صدرالدین قونوی** (ف ۶۷۳) پسرخوانده و نزدیک‌ترین شاگرد ابن‌عربی، در یک روزگار در قونیه زندگی می‌کردند. افلاکی به شرح ملاقاتهای متعدد آنان با یکدیگر پرداخته است، و صدرالدین در این ملاقاتها از نظر مرتبهٔ اجتماعی و روحانی پائین‌تر از مولانا به چشم می‌آید، و مولانا را به این مضمون می‌ستاید که بزرگ‌تر از جنید و بایزید و در حقیقت بزرگ‌ترین شیخ عارف روزگاران پس از آنان است (*اف*، ۳۶۰-۳۵۹؛ قس: سپه، ۷-۸۶، ۹۲). صدرالدین در ملاطیه پا به دنیا نهاد، امّا در سال ۶۵۲ / ۱۲۵۴ به قونیه آمد؛ در آنجا توفیق با او یار گردید و سرانجام شیخ‌الاسلام شد. بدین سبب است که جامی در نفحات‌الانس خود می‌نویسد که مولانا در نماز به صدرالدین اقتداء کرد و نسبت او احترام بسیار ابراز داشت. از مقام اجتماعی این دو که بگذریم، می‌توانیم دریابیم که مولانا و صدرالدین چندین بار با هم ملاقات کرده‌اند. افلاکی و سپهسالار روایت می‌کنند (*اف*، ۴-۳۵۳؛ سپه ۱۱۶) که صدرالدین بر جنازهٔ مولانا نماز گزارد (برای آگاهی از زندگانی صدرالدین، بن: CBa).

صدرالدین به انتشار آراء ابن‌عربی کمک کرد (CBa, 80). گمان تأثیر مکتب ابن‌عربی بر مولانا دیری است که مطرح شده است. چنان‌که دیدیم، شمس تبریزی با شخصی به نام شیخ محمّد گفت و گو می‌کرد که احتمالاً همین ابن‌عربی بوده است. شمس بسیار به او دل بسته بود، امّا سرانجام بر معتقدات دینی او اعتماد نیاورد و به زبان سرزنش می‌گفت که شیخ محمد در متابعت رسول خدا نیست. ابن‌عربی چندی در قونیه اقامت گزید، امّا سپهسالار و یکی از اولین شارحان مثنوی، کمال‌الدین خوارزمی (جواهرالاسرار، ۱۳۳)، اظهار می‌دارند که مولانا در دمشق ابن‌عربی را ملاقات کرده بود. احتمال این ملاقات بسیار است؛ چون ابن‌عربی بین سالهای ۶۲۶ تا ۶۳۸ که از دنیا رفت، یعنی همان سالهایی که مولانا در دمشق درس می‌خواند، در این شهر سکونت داشت. مولانا، چنان‌که گذشت، در یکی از غزلهای خود (د، ۱۴۹۳) مکانهای دلکش دمشق را بر می‌شمرد، و به ویژگیهای طبیعی این شهر، از جمله به جبلِ صالح اشاره می‌کند. جبل صالح تپه‌ای است که ابن‌عربی و صوفیان دیگر در آنجا مدفون‌اند. در این غزل، مولانا از ابونواس، شاعر دورهٔ عباسیان، نام می‌برد، امّا از ابن‌عربی هیچ یاد نمی‌کند؛ بلکه، همچنان‌که می‌توان گمان برد، بر پیوند این شهر با شمس تبریز نظر می‌دوزد، و وعده می‌کند در جست و جوی شمس، بار سوم، نیز به دمشق رود (بن: فصل ۴، صپ). تردید نیست که مولانا دست کم، ابن‌عربی را می‌شناخته است.

مولانا و ابن‌عربی، ظاهراً، برخی اندیشه‌های مشترک دارند، از جمله نظریهٔ وحدت وجود که به طور کلی با ابن‌عربی نسبت یافته است. همچنین، هر دو ظاهراً به وجود «عالم خیال» برای معانی و صور معتقدند (بن: بحث مستوفای آن در CSP, 248-67). البته، این‌گونه نظریات به احتمال بسیار، بخشی از افکار دراز دامن‌تر رایج در میان مسلمانان عرفان‌اندیش زمانه بوده است، و مولانا شاید آنها را از چند منبع دیگر شنیده باشد. امّا، شهرت یافتن ابن‌عربی شیخ اکبر به چشمهٔ زایندهٔ این سلسله تفکرات در عالم اسلام، و این واقعیت که ابن‌عربی عقاید عرفانی و معتقدات الهی خود را منظم‌تر از مولانا به رشته بیان کشیده، و این واقعیت که مولانا ظاهراً با ابن‌عربی و یا بعضی از شاگردان نزدیک او تماس داشته، نیز این واقعیت که بیشتر شارحان مثنوی، در دوره‌های پیش از روزگار ما، با آگاهی از نظرات مکتب فکری ابن‌عربی به شرح اندیشه‌های مولانا پرداخته‌اند، این تصور را به وجود آورده که ابن‌عربی تأثیر بسیار بر مولانا نهاده است. نیکلسون در کتاب رومی، شاعر و عارف[۲۷۳]

Rumi, Poet and Mystic (London: George Allen & Unwin, 1950)

با احتیاط اظهار عقیده می‌کند که گرچه شارحان متقدم در این زمینه راه اغراق پیموده‌اند،

امّا مولانا «بخشی از اصطلاحات و نظرات خود را از همروزگار مسن‌تر خود» گرفته است.[۲۷۴]

امّا بائوزانی (Bausani) خاطرنشان ساخته (*BPR*, 267-9) که تأثیر ابن‌عربی بر مولانا، اگر هم بوده، احتمالاً تا اندازه‌ای ظاهری بوده و بیشتر جنبهٔ فلسفی داشته است تادینی. چیتیک (Chittick; *CSP* 358 n.14) یادآوری می‌کند که دامنهٔ خیال در چشم مولانا بسیار وسیع‌تر است تا در نظر ابن‌عربی و مولانا هرگز اصطلاح «وحدت وجود» را به‌کار نمی‌برد (*CBa*, 91). چیتیک نتیجه می‌گیرد (*CBa*, 92-4) که ابن‌عربی «به هیچ روی تأثیر مشهود بر مولانا نگذاشته است»، زیرا مولانا هرگز الفاظ و آراء خاص ابن‌عربی را بدان صورت که در آثار صدرالدین، یا در اشعار عراقی، شبستری (ف ۷۲۰ / ۱۳۲۰) و مغربی (ف ۸۰۹ / ۱۴۰۷) مطرح شده است، به‌کار نمی‌برد. هر نکتهٔ مشابهی را هم که پیدا کنیم، باز تفاوت ژرف دیدگاه مولانا با ابن‌عربی بر جای خود باقی است (*CBa*, 95) و روی سخن آنان با مخاطبانی بسیار متفاوت است (*CBa*, 96). موارد خاصی را که نیکلسون تصور کرده تأثیر ابن‌عربی بر مولانا را در آنها یافته چیتیک در ضمایم مقالهٔ خود، که در همین باره نوشته، یک به یک رد کرده است (*CBa*, 97-104).

می‌توان چنین پنداشت که مولانا قصد مطالعهٔ آراء ابن‌عربی یا اقتباس از او را نداشته است. گرچه شاید مولانا برخی آراء ابن‌عربی را غیرمستقیم شنیده و تا اندازه‌ای از آنها تأثیر پذیرفته باشد، که در این صورت، این القائات پژواک عقایدی بوده که از قبل در سر داشته، و از آموزگاران خود و از مکتب عطار و سنایی گرفته است. مولانا نه از ابن‌عربی نامی به میان می‌آورد و نه می‌توان در آثار مولانا سخنی را یافت که از کتابهای ابن‌عربی نقل شده باشد. گرچه شاید مولانا برخی از اندیشه‌های ابن‌عربی را موافق نظر خود یافته باشد، امّا احتمال می‌رود، مانند شمس تبریزی بر شیخ اکبر عیب گرفته باشد که به اندازهٔ کافی ملتزم به متابعت از رسول خدا نیست، زیرا شمس و مولانا متابعت از پیمبر را شرط اصلی برای عمل صحیح به آداب روحانی می‌دانستند. بحث بر این مسئله ادامه یافته است[۲]، اما، بارگران استدلال، و اثبات بر دوش مدعیان است ـ یعنی بر عهدهٔ کسانی که طرفدار نظریهٔ نفوذ ابن‌عربی بر مولانا هستند. می‌گویند که عنوان کتاب فیه‌مافیه یا مقالات مولانا، از فتوحات ابن‌عربی گرفته شده، امّا این نام از هیچ جا گرفته نشده، و به هیچ وجه، مولانا آن را انتخاب نکرده است، بلکه مریدان متأخر او این نام را برگزیده‌اند. مگر مطالبی را به صورت نقلِ به معنی یا نقل قول از نوشته‌های ابن‌عربی در آثار مولانا بیابیم، وگرنه هر گونه تأثیرپذیری او از آراء ابن‌عربی در حدّ نظرات پراکنده بوده و صورت تبعی داشته است.

اغلب گفته شده است که مولانا و فخرالدین عراقی (ف ۶۸۸) با یکدیگر دوست بوده‌اند. امّا شواهد آن از سنخ قرائن ضمنی بوده و مبهم است. عراقی نزدیک همدان می‌زیست، امّا تحت تأثیر برخی قلندران، درویشان سیّاح قرار گرفت، و بر اثر آن راهی هند شد. در مولتان بهاءالدین زکریای مولتانی را ملاقات کرد و چندی او را ترک گفت امّا بازگشت و بیست و پنج سال به مریدی نزد او سپری ساخت (۶۴۱-۶۶۶). حسادت و مخالفت پیروان زکریا سبب شد که عراقی از مولتان برود. او، مانند مولانا، پس از گزاردن حج، به آناطولی آمد و در قونیه سکونت گزید و در آنجا به شاگردی صدرالدین قونوی اشتغال ورزید. معین‌الدین پروانه به او ارادت ورزید و عراقی، پس از آن، به توقات رفت که پروانه، از قرار معلوم، خانقاهی برای او بنیاد نهاد. زمانی پیش از سال ۶۷۲ / ۱۲۷۴، عراقی کتاب معروف خود لمعات را نوشت (که ترجمهٔ انگلیسی آن موجود است)، و در سال ۶۸۸ / ۱۲۸۹ از دنیا رفت (EI^2). اگر مولانا و عراقی واقعاً با یکدیگر دوست بوده‌اند، هیچ یک خود را مرید دیگری نمی‌دانسته است. این واقعیّت که عراقی در توقات به خانقاه نشست نشان می‌دهد که قونیه گنجایش هر دوی آنان را نداشته، یا شاید پروانه مصلحت را در آن دیده که آنان را از یکدیگر دور بدارد.

با آنکه مولانا هرگز از ابن‌عربی یا عراقی نام نمی‌برد، نام چند تن از افرادی را که بر او تأثیر نهاده‌اند به صراحت می‌آورد. اینها، البته، عبارتند از شمس‌الدین، بهاءالدین و برهان‌الدین، که مولانا آنان را از طریق ارتباط شخصی و قلبی، همچنین از راه نوشته‌هایشان، از نزدیک می‌شناخت. مولانا، مانند آموزگاران خود، اغلب از سنایی و عطار نام می‌برد و چنان‌که پیداست خود را ادامه‌دهندهٔ مکتب شعری آموزشی- عرفانی آنان می‌دانست (سلطان ولد این نکته را به صراحت در یکی از شعرهای خود یاد کرده است).

مآخذ داستانهای مولانا

مولانا بسیاری از داستانهای مثنوی را از منابع دیگر گرفته؛ منشأ بخش نسبتاً کوچکی از آنها خود اوست. با این وصف، مولانا داستانها را تنها به قصد بازگفتن آنها نمی‌گیرد. نتیجهٔ داستانها را تغییر می‌دهد یا در هر داستان نکته‌هایی را روشن می‌سازد که در مأخذ اصلی تأکیدی بر آنها نرفته است؛ داستانها را چنان می‌پرورد که نکته‌های اخلاقی را بیان کنند. باید به یاد بیاوریم که مولانا تنها رئوس مطالب داستانهای خود را، بیشتر از میان منابع منثور عربی و فارسی، اختیار می‌کند، و آنگاه به شیوهٔ دلکش خود به نظم می‌آورد. هر چند که جستن نشان منابع و آنچه که بر مولانا اثر گذارده شاید شایان اهمیت باشد، امّا همچنان‌که نیکلسون

درکتاب قصه‌های عارفانه *(Tales of Mystic Meaning)* خاطرنشان می‌سازد، «مولانا بسیار وام می‌ستاند امّا کمتر دینی بر گردن دارد؛ هر چه را به دست آرد از آنِ خود می‌سازد.»

مولانا اغلب نام مآخذ خود را نمی‌برد، امّا چندان شگفت نیست. نویسندگان دورهٔ میانهٔ ایران حکایات، کلمات قصار و ابیات را برای ایجاد حالتی، تأیید سخنی، گریز از موضوعی به موضوع دیگر، و امثال آن، به خدمت می‌گیرند، امّا کمتر نگرانند یا هیچ نگران نیستند که مأخذ آن را بیاورند. در حقیقت، این گونه حکایتها گنجینهٔ سخنان حکیمانه‌ای را به وجود می‌آورند که در میان مردم به صورت مثل درآمده، در قالب وزن و قافیه بیان شده است و آسان به یاد می‌ماند. سعدی، همروزگار مولانا، در گلستان (۶۵۵) و در بوستان (۶۵۶) خود تا حد زیادی از همین روش پیروی کرده است.

در هر حال، مسلّم است که مولانا سعی نداشته مآخذ خود را پنهان دارد. در برخی موارد آنها را به صراحت آشکار می‌سازد و دلیل بازگویی آنها را بیان می‌کند، مثلاً در داستان سه ماهی (م‌ن، ۴، ۲۲۰۲ به بعد). مولانا به یاد خواننده خود می‌آورد که شاید این حکایت را پیش‌تر در کلیله و دمنه خوانده باشد – کلیله و دمنه مجموعه داستانهایی است از زبان حیوانات که بر اساس پَنْچه تَنْتَره، معروف به «افسانه‌های بیدپای» به فارسی ترجمه شده است. امّا، مولانا می‌گوید که تنها «قشر قصه» در کلیله آمده است و وعده می‌دهد که «مغز جان» آن را به ما بنماید.

منشاء داستانهای دیگر لطیفه‌هایی است که هر قوم دربارهٔ ویژگیهای تصوری خود از مردم شهرهای مختلف ایران، یا داد و ستد و محصولاتی که خاصّه به آن مشهورند، رایج ساخته است. مثلاً، مولانا قزوین را با خال‌کوبی، کبودی‌زنی، پیوند می‌دهد (م‌ن، ۱، ۲۹۸۱ به بعد). دربارهٔ نحویها این گمان وجود داشته که فضل‌فروشند و به فضل خود غَرّه (م‌ن، ۱، ۲۸۳۵ به بعد). خصلتهای باغبان، قاضی، صوفی، و سیّد، «شریف» (اولاد پیمبر) در یک داستان برضد یکدیگر عمل می‌کنند (م‌ن، ۲، ۲۱۶۷). برخی از داستانها با روایتها یا حوادث تاریخی ارتباط دارند، مانند «سلطان محمّد الپ اُلُغ خوارزمشاه» و فتح سبزوار (که به‌گفته جوینی در سال ۵۸۲ / ۱۱۸۶ در حکومت علاءالدین تکش [حک ۵۹۶-۵۶۸ / ۱۲۰۰-۱۱۷۲] اتفاق افتاد). در این داستان به‌خصوص، خوارزمشاه، که گفته‌اند بهاءالدین با پسر او محمدبن تکش (حک ۶۱۷-۵۹۶ / ۱۲۲۰-۱۲۰۰) نزاع داشت، به صورت چهره‌ای محبوب، حافظِ مذهب تسنن در برابر شیعیان متعصب (رافضی) پدیدار می‌شود. مولانا ضمن بیان نتیجهٔ اخلاقی این داستان، او را تمثیل «یزدان جلیل» قرار می‌دهد، حال آنکه سبزوار با شیعیان بدعت‌آور

پیوند می‌یابد، که یک تن صالح و سُنّی به‌ندرت می‌توان در آنجا یافت (*من*، ۵، ۸۴۵ به بعد). همچنین، داستانی را می‌بینیم دربارهٔ «غُزانِ ترک خون‌ریز» و یغماگر (*من*، ۲، ۳۰۴۶).

همان‌گونه که شاید انتظار داشته باشیم، بسیاری از حکایات و عبارات مثنوی از قرآن، مجموعهٔ احادیث، سیرهٔ پیمبر (ص)، و از قصه‌های پیمبران پیشین به صورتی که در متون مشهور قصص‌الانبیاء مسلمانان ضبط شده، منشاء یافته است ـ نویسندگان کتابهای قصص‌الانبیاء برای آب و رنگ دادن به گزارشهایی که قرآن و تورات دربارهٔ پیامبران نوشته‌اند مطالبی از متون خاخامها و افسانه‌های یهودیان را بر آنها افزوده‌اند. از این دسته‌اند داستان موسی و مردی که می‌خواست، مانند سلیمان، به زبان مرغان سخن گوید (*من*، ۳، ۳۲۶۶ به بعد)؛ عیسی و احمقان (*من*، ۳، ۲۵۷۰ به بعد) و فرعون و طلب کردن ساحران (*من*، ۳، ۱۱۵۷ به بعد). بسیاری داستانهای دیگر داستان کرامات صوفیان مختلف، مانند بایزید (*من*، ۲، ۲۲۳۱ به بعد؛ *من*، ۴، ۲۱۰۲ به بعد) یا ابراهیم‌بن ادهم (*من*، ۴، ۸۲۹ به بعد) را نقل می‌کنند. مولانا اغلب بیتی از عطار (*من*، ۱، ۱۶۰۳) یا سنایی (*من*، ۱، ۱۷۶۳، ۲۰۳۵) را می‌آورد و به شرح آنها می‌پردازد، و گاهی حتی سخن شاعری عرب مانند مجنون قیس[۲۷۵] را ترجمه و تفسیر می‌کند (*من*، ۱، ۴-۲۶۹۱). مولانا با حکایات و تمثیلات عطار و نکاتی که او مطرح می‌سازد بسیار آشنا به نظر می‌رسد؛ بنا بر آنچه فروزانفر شمرده (*فا*، ۷۱-۷۰) سی و پنج حکایت در مثنوی شریف هست که مولانا آنها را از عطار گرفته یا در تفسیر سخنان منظوم عطار است (زرین‌ج، ۲۷۳، ۴۰۹، ش۳).

این‌گونه داستانها به صورت شفاهی انتشار می‌یافت، امّا مولانا کتابهای بسیاری را خوانده بود و می‌توانیم با نشان گرفتن از منابع داستانهایی که در مثنوی به نظم باز گفته دربارهٔ دامنهٔ وسیع مطالعات او به نتیجه‌ای برسیم. فهرست مختصر زیر از مآخذ داستانهای دفتر اوّل، گردآوردهٔ فروزانفر (فم)، نشان می‌دهد که مولانا برخی یا همهٔ آنها را خوانده است:

عاشق شدن پادشاه بر کنیزک، *من*، ۱، ۳۶ به بعد.
مأخذ: چهارمقالهٔ نظامی عروضی

پادشاه جهود که نصرانیان را می‌کشت، *من*، ۱، ۳۲۴ به بعد
مأخذ: هر یک از تفاسیر قرآن.

استاد و شاگرد احول، *من*، ۱، ۳۴-۳۲۷
مأخذ: الهی‌نامه عطار (که خود آن را از مرزبان‌نامه گرفته).

سؤال کردن خلیفه از لیلی، مث، ۱، ۸-۴۰۷
مأخذ: مصیبت‌نامهٔ عطار (برگرفته از ربیع‌الابرار زمخشری که در شرح نهج‌البلاغه، چاپ مصر، ج۴، ص ۵۴۲ نیز منقول است).

پادشاه جهود دیگر که در هلاک دین عیسی جهد کرد، مث، ۱، ۷۳۹ به بعد
مأخذ: همچنان‌که مولانا اشاره به آیهٔ ۴ سورهٔ ۸۵ کرده، از روایات مفسّران گرفته شده است.

کژ ماندن دهان آن گستاخ که نام پیغمبر به تمسخر برد، مث، ۱، ۱۵-۸۱۲
مأخذ: احیاءالعلوم غزالی.

هلاک کردن باد قوم هود علیه‌السلام را، مث، ۱، ۵-۸۵۴.
مأخذ: قصص‌الانبیاء ثعلبی.

شیبان راعی، مث، ۱، ۹-۸۵۶
مأخذ: حلیة‌الاولیاء حافظ ابونعیم اصفهانی.

نخجیران و شیر، مث، ۱، ۹۰۰ به بعد.
مأخذ: کلیله و دمنه (داستانهای بیدپای).

نگریستن عزرائیل بر مردی، مث، ۱، ۶۸-۹۵۶.
مأخذ: الهی‌نامه عطار؛ امّا چند منبع منثور، همه، همین حکایت را نقل کرده‌اند.

زیافت تأویل رکیک مگس، مث، ۱، ۹-۱۰۸۲.
مأخذ: عیون‌الاخبار ابن قتیبه.

سلیمان و هدهد، مث، ۱، ۱۲۰۲ به بعد.
مأخذ: قصص‌الانبیاء ثعلبی؛ امّا چند منبع دیگر معاصر او نیز روایتی از آن را آورده‌اند.

آمدن رسول قیصر روم به نزد عمر، مث، ۱، ۱۳۹۰ به بعد.
مأخذ: اسرارالتوحید محمدبن منوّر.

بازرگان و طوطی، مث، ۱، ۱۵۴۷ به بعد.
مأخذ: اسرارنامه عطار

پیرچنگی با عمر، مث، ۱، ۱۹۱۳ به بعد.
مأخذ: اسرارالتوحید، یا مصیبت‌نامهٔ عطار.

اعرابی درویش و ماجرای زن او و خلیفه، من، ۱، ۲۲۴۴ به بعد.
مأخذ: مصیبت‌نامهٔ عطار.

رفتن گرگ و روباه در خدمت شیر به شکار، من، ۱، ۳۰۱۳ به بعد
مأخذ: نثرالدّر ابوسعد آبی (ف ۴۲۱ / ۱۰۳۰) یا کتاب الاذکیاء ابوالفرج‌بن جوزی.

آن کس که در یاری بکوفت، و گفت منم، من، ۱، ۳۰۵۶ به بعد.
مأخذ: ظاهراً اصل آن از کتاب الحیوان جاحظ است، امّا احتمالاً مولانا آن را از مصیبت‌نامهٔ عطار، رسالهٔ عقل و عشق عبدالله انصاری، یا از ربیع‌الابرار زمخشری گرفته است.

آمدن میهمان پیش یوسف و تقاضا کردن یوسف از او تحفه و ارمغان، من، ۱، ۳۱۵۷ به بعد
مأخذ: جوامع‌الحکایات محمد عوفی

مری کردن رومیان و چینیان در علم نقاشی، من، ۱، ۳۴۶۷ به بعد
مأخذ: نظامی و انوری هر دو روایاتی از این داستان را به نظم فارسی آورده‌اند. غزالی آن را در احیاء علوم‌الدین به نثر عربی نوشته است.

پرسیدن پیغمبر (ص) مر زید را که امروز چونی...، من، ۱، ۳۵۰۰ به بعد
مأخذ: اللمع ابونصر سرّاج، احیاء علوم‌الدین غزالی، اسدالغابة ابن‌الاثیر، و تفسیر ابوالفتوح روایاتی از این داستان را آورده‌اند، که در هر حال، در این مآخذ دربارهٔ حارثه انصاری خزرجی است، نه زید.

متهم کردن غلامان و خواجه‌تاشان لقمان را، من، ۱، ۳۳۸۴
مأخذ: قصص‌الانبیاء ثعلبی، یا تفسیر ابوالفتوح.

آتش افتادن در شهر در ایّام عمر، من، ۱، ۳۷۰۷ به بعد
مأخذ: نوادر الاصول، محمّدبن علی حکیم ترمذی یا دلائل‌النبوة ابونعیم اصفهانی.

خدو انداختن خصم بر روی علی (ع)، من، ۱، ۳۷۲۱
مأخذ: روایتی مبهم شبیه به این روایت دربارهٔ عمر در احیاء علوم‌الدین غزالی هست، امّا اگر مولانا این حکایت را در آنجا خوانده باشد دخل و تصرف بسیار در آن کرده است.

گفتن پیغمبر به گوش رکابدار امیرالمؤمنین علی (ع) که هر آینه کشتن امیر به دست تو خواهد بود، من، ۱، ۳۸۴۴ به بعد

مأخذ: روایات مختلف کتب احادیث و طبقات صحابه و نهج‌البلاغه که مولانا آنها را به هم آمیخته است.

فتح طلبیدن پیغمبر (ص) در مکّه، م‌ن، ۱، ۳۹۴۸ به بعد
مأخذ: حدیثی که در صحیح مسلم به اجمال آمده و در چند کتاب به تفصیل نقل شده است، از جمله در تفسیر ابوالفتوح، احیاء علوم‌الدین غزالی (که چند بار آن را نوشته)، حلیةالاولیاء، دلائل‌النبوه اصفهانی و فتوحات مکیهٔ ابن‌عربی.

البته، به هیچ صورت نمی‌توانیم یقین پیدا کنیم که مولانا برای هر داستان واقعاً مأخذ یا مآخذ فوق را خوانده باشد؛ حکایتی خاص شاید در چند مأخذ آمده، و مولانا شاید برخی حکایات را از زبان افراد، یا غیر آن، شنیده باشد. امّا می‌توانیم بر اساس این فهرست از دامنهٔ مطالعات و وسعت اندیشه‌های مولانا تصوری کلّی پیدا کنیم. می‌دانیم که مولانا از آثار بهاءالدین، برهان‌الدین، و همچنین از مطالب موجود در مقالات شمس، نیز از اشعار سنایی و عطّار، و در مرتبه‌ای کمتر از آنها، از اشعار متنبّی تأثیر پذیرفته است. تفاسیر کهن قرآن (خاصه طبری و ابوالفتوح) و قصص‌الانبیاء تألیف ثعلبی را نیز خوانده است. افزون بر اینها، آثار محمّد غزّالی، به‌خصوص احیاء علوم‌الدین او بر مولانا تأثیر بسیار نهاده است. حلیةالاولیاء ابونعیم اصفهانی؛ تعدادی از آثار ادب فارسی و عربی حاوی داستان، شعر و غیر آن، از جمله، جوامع‌الحکایات عوفی، ربیع‌الابرار زمخشری، عیون‌الاخبار ابن‌قتیبه؛ نیز آثار گوناگون راجع به اولیاء صوفی و آراء مکتب تصوف، از جمله، اسرارالتوحید، سرگذشت ابوسعید ابی‌الخیر، تألیف محمدبن منوّر؛ کتاب‌اللمع ابونصر سرّاج در آداب و عقاید مکتب تصوف؛ رسالهٔ قشیریه درباب تصوّف؛ و کشف‌المحجوب هُجویری، همه در فهرست آثاری قرار دارند که مولانا خوانده است. چیتیک (LCP, 339) نیز بر تأثیر روْح‌الارواح فی شرح اسماء الملک الفتاح، تألیف احمد سمعانی (ف ۵۳۴ / ۱۱۴۰) بر مولانا پی برده است.

از کلّ حکایات و تمثیلات مثنوی، «آنهایی که در سرفصلها ذکر شده است، مجموعاً ۲۷۵ حکایت است» که فروزانفر مأخذ ۲۶۴ حکایت از آنها را یافته و در کتاب مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی آورده است. اندکی تأمل در این فهرست به ما کمک می‌کند دریابیم که مولانا با چه سهولتی از منابع گوناگون بسیار، شاید هم اغلب از حافظه، استفاده می‌کند تا نکته‌های مورد نظر خود را بپرورد و به زبان تمثیل بیان کند. البته مأخذ و محور اصلی تفکرات مولانا قرآن و حدیث است. چنان‌که فروزانفر ضمن سخنرانی خود در جشن یونسکو[۲۷۶] می‌گوید:

مثنوی شریف در حقیقت یک کتاب حکمت و فلسفه و اخلاق و ذوق و حال و تربیت و علوم اجتماعی است... در علم‌النفس، در فقه، در اصول، در اصول عقاید یعنی علم کلام، در ادب، در فلسفه،... بحث دارد و بحث تازه دارد... در مثنوی ۷۴۵ حدیث نبوی تفسیر و توضیح شده است. ۵۲۸ آیه از آیات قرآن در مثنوی به طریق اشاره یا به تصریح مذکور است که مولانا آنها را شرح و تفسیر کرده... و اینها غیر از مضامین آیات است که در این کتاب می‌توان دید.[۳]

آثار مولانا

فیه‌مافیه

مقالات مولانا، یا *فیه‌مافیه*، حاوی هفتاد و یک سخنرانی و درس است که ثبت شده و مولانا آنها را به مناسبتهای مختلف ایراد کرده، برخی رسمی و برخی از آنها تقریباً غیررسمی است. این مقالات، احتمالاً، از روی یادداشتهایی گردآوری شده است که چند تن از مریدان نوشته‌اند، و برای آنکه تعالیم مولانا محفوظ بماند، به احتمال بسیار، پس از درگذشت او، آنها را تدوین کرده‌اند. بنابراین، مولانا «نویسندهٔ» این کتاب نیست و شاید نظر بر انتشار همگانی آن نداشته است (مقایسه کنید با تدوین کتاب Saussure's *Course in General Linguistics*). چنان‌که صفا خاطرنشان می‌سازد (*صفا*، ج ۲، ۱۲۰۶) مقالات فیه‌مافیه به سبک سخنرانی است، و صناعات سخن، کلمات عربی و عبارت‌پردازیهای استواری که از متون ادبی این دوره انتظار داریم، در آن راه ندارد. همچنین، سبک درس گفتن یا سخن راندن در این مقالات نشان می‌دهد که شنوندگانش نه از زمرهٔ اهل فضل و خرد، بلکه مردان و زنان طبقهٔ متوسط و عده‌ای از حکومت‌مداران و حکمرانان بوده‌اند.

عنوان کتاب فیه‌مافیه، که از نظر لغوی یعنی «در آن است آنچه در آن است»، حکایت از مجموعه‌ای درهم یا درهم جوشی از مآخذ، مباحث و گفتارهای نامتجانس و از این قبیل دارد. این یادداشتها، احتمالاً، تنها بخشی از آنچه را که در هر بار گفته شده است، نشان می‌دهد. نیایشها، موعظه‌های رسمی و از این قبیل در آن راه نیافته است و تنها دستورها، توضیحات و تمثیلاتی ضبط شده‌اند که مریدان آنها را ممتاز و شایستهٔ نوشتن دیده‌اند. برخی از نسخ خطی کهن‌تر این کتاب نام آن را الاسرارالجلالیه نوشته‌اند که به دو معنی اشارت دارد: اسرار جلال (مولانا) و اسرار جلال (در برابر جمال الهی، اسرار کبریایی). این کتاب، نامش هر چه هست، هم از نظر افکار مولانا و هم از جهت روابط او با چهره‌های سیاسی روزگار خود مأخذی بسیار ضروری است.

قدیمی‌ترین چاپهای متن فارسی فیه مافیه مولانا در شیراز (کتاب‌فروشی جهان‌نما، ۱۳۱۸ ش)، در تهران (مطبعهٔ سیدمرتضی، ۳۴-۱۳۳۳ ش) و در هند (۱۳۴۷ / ۱۹۲۹ یا ۱۹۲۸) منتشر شد. فیه‌مافیه، تصحیح انتقادی فروزانفر همراه با حواشی او (تهران، مجلس، ۱۳۳۰ ش) جای آنها راگرفت و تاکنون چند بار تجدید چاپ شده است (امیرکبیر، ۱۳۴۱ ش و سالهای دیگر). نقل‌قولهای کتاب حاضر بر اساس چاپ فروزانفر و مراجعات به آن فراوان است. با این حال، خود فروزانفر اشاره کرده است که این نسخه نیاز به تجدیدنظر دارد، و چاپ تازهٔ جعفر مدرس صادقی، مقالات مولانا (فیه مافیه) (تهران: نشرمرکز، ۱۳۷۳ ش) را، بنابراین می‌توان مکمل آن دانست و به آن مراجعه کرد.

خوانندگان انگلیسی زبان از دو ترجمه بهره‌منداند، نخستین آنها ترجمهٔ آربری است

A.J. Arberry, *Discourses of Rumi* (New York: Samuel Weiser, 1978)

و دومین ترجمهٔ ویلر تَکستون است

Wheeler Thackston, *Signs of the Unseen* (Putney, VT: Threshold Books, 1994).

تَکستون، با بهره جستن از ترجمهٔ نخستین، معدودی اشتباهات آربری را تصحیح کرده و مقدمهٔ انتقادی شایسته و برخی حواشی سودمند به آن افزوده است، امّا هر دو روایت انگلیسی مفهوم اصلی و حال و هوای درسهای مولانا را درست منتقل کرده‌اند. ترجمه‌های ترکی فیه‌مافیه به قلم ملیحه تاری‌کَهیا

Meliha Ülker Tarikahya (Stanbul: Maârif, 1954)

وگلپینارلی (Gölpinarli (Istanbul, Remzi, 1959 صورت گرفته است. ترجمه‌های آن را به زبانهای فرانسوی و آلمانی به ترتیب اِوا دو ویترای مِیرورویچ (Paris: Sindbad, 1976) و آنه‌ماری شیمل (Annemarie Schimmel (Munich: Diederichs, 1988 انجام داده‌اند.

«مجالس سَبْعه»

مجالس سبعه، یا «هفت خطابه»، چنان‌که از نامش پیداست، مجموعهٔ کوچکی است از هفت موعظه یا خطابهٔ رسمی دارای کیفیت آموزشی، که در اصطلاح «مجلس» خوانده می‌شود، و با مولانا نسبت یافته است. مولانا، برخلاف فیه‌مافیه، این موعظه‌ها را دربارهٔ مسایل اخلاقی و ایمانی در مراسم مذهبی به عمل آورده است، احتمالاً در مسجد، و شاید پس از نماز آدینه. زمان بیشتر این مواعظ را نمی‌توانیم معیّن کنیم ،امّا یکی از آنها شاید در زمان حیات پدر و مادر مولانا انجام گرفته باشد. چون مناقب‌نامه‌نویسان می‌گویند که مولانا درس و وعظ را پس

از ملاقات با شمس کنار نهاد، نظر غالب بر این است که زمان این موعظه‌ها به سالهای ۶۲۷ تا ۶۴۲ مربوط می‌شود، امّا هیچ دلیل قاطعی در دست نیست که بگوید مولانا از وعظ گفتن بر منبر به‌کلی دست کشیده است. در حقیقت، اشعاری از مولانا در این مواعظ دیده می‌شود، و اگر سخن مناقب‌نامه‌نویسان را باور کنیم، مولانا پیش از دیدار شمس شعر نمی‌گفت. زمان برخی از این مواعظ ممکن است به سالهای پسین‌تر عمر مولانا برسد.

موعظه‌های مولانا همه با خطبه‌ای عربی آغاز می‌شود و پس از آن مناجاتی به فارسی می‌آید. خود موعظه تفسیری است بر معنی باطنی آیه‌ای از قرآن یا شرح یکی از احادیث. شیوهٔ بیان فارسی آنها نسبتاً ساده و روان است، امّا نقل عبارات عربی، اطلاعات تاریخی و احادیث احاطهٔ استوار این خطیب را بر علوم اسلامی نمایش می‌دهد. مواعظ مولانا ابیاتی از سنایی، عطار و شاعران دیگر،از جمله اشعاری از خود او را در بردارد؛ همچنین داستانها یا حکایات کوتاه، که برخی در مثنوی هم آمده، ویژگی بارز این موعظه‌ها را تشکیل می‌دهد. شیوهٔ مولانا باید تا اندازه‌ای معرّف نوع مجالس درس صوفیان و مشایخ روزگار او باشد؛ موعظهٔ هفتم از مجالس سبعه را در فصل سوم (صپ) آورده‌ایم.

«مجالس سبعه» در دورهٔ میانه معمولاً به صورت کتابی مستقل انتشار نیافته، بلکه در مجموعه‌های گوناگون همراه فیه‌مافیه، نامه‌های مولانا، معارف بهاءالدین و برهان‌الدین و مقالات شمس ضبط شده است. کهن‌ترین و صحیح‌ترین متن «مجالس سبعه» در نسخه‌ای خطی (موزه قونیه، ش۷۹) جای گرفته که در ربیع‌الآخر سال ۷۵۳ نوشته شده است. مواعظ مولانا را احتمالاً مریدان مولانا یادداشت کرده‌اند، و نمی‌دانیم که مولانا آنها را بازخوانی و تأیید کرده یا نه؛ امّا پیداست که فردی آنها را تصحیح کرده است. یکی از اشعار سلطان ولد به این نسخهٔ خطی راه یافته، وگرچه غیرممکن نیست که مولانا شعری از سلطان ولد را نقل کند، امّا سلطان ولد یا یکی از مریدان او، احتمالاً، این شعر را به هنگام استنساخ متنِ مواعظ پس از سخن مولانا افزوده است.

فریدون نافذ اوزلوق «مجالس سبعهٔ» مولانا را به دو صورت مختلف چاپ کرده است. چاپ اوّل آن در سال ۱۳۵۵ / ۱۹۳۶ در آنکارا، به تصحیح احمد رمزی آق‌یورک و ولد چلبی ایزبوداق، منتشر شد، و شامل ترجمهٔ ترکی مواعظ و مقدمه‌ای شانزده‌صفحه‌ای است. اوزلوق، یک سال بعد، نسخه مفصل‌تری را با ۱۰۸ صفحه تعلیقات، تنها به تصحیح احمد رمزی آق‌یورک، همراه ترجمهٔ محمد خلوصی منتشر ساخت:

Mevlânânin yedi Öğdü (Istanbul: Bozkurt, 1937)

محمد رمضانی نسخهٔ فارسی مواعظ مولانا را ضمیمهٔ مثنوی چاپ کلاله خاور به صورت مجموعه‌ای چندجلدی به چاپ رساند (تهران، ۱۹–۱۳۱۵ ش)، امّا این متن پر از غلط است. متن فارسی جدا شده از نسخهٔ چاپی اوزلوق در سال ۱۳۶۳ ش (تهران: نشر جامی) در ایران جای آن را گرفت.

بهترین متن را توفیق سبحانی تصحیح کرد و در این کار کهن‌ترین نسخهٔ خطی قونیه را نسخهٔ اساس قرار داد و آن را به نام مجالس سبعه (تهران: کیهان، ۱۳۶۵ ش، تجدید چاپ ۱۳۷۴ ش) منتشر ساخت. گلپینارلی متن همین نسخهٔ خطی قونیه را به ترکی ترجمه کرد و همراه با مقدمه‌ای به نام *Mecalis-i- Sab'a (Yedi Meclis;* Konya: Yen Kitap, 1965) منتشر کرد، امّا تاکنون ترجمه‌ای به زبان انگلیسی از مجالس سبعه در دست نیست.

نامه‌ها

مکتوبات، مجموعه نامه‌های مولانا، با نام مکتوبات مولانا جلال‌الدین، یک بار در استانبول و دو بار در تهران به چاپ رسیده است.[۲۷۷] نخستین نسخهٔ چاپی نامه‌های مولانا همراه فهرستها و مقدمه‌ای جامع به زبان ترکی به همّت رمزی آق‌یورِک و یکی از نوادگان دانشگاه‌دیدهٔ مولانا به نام دکتر م. فریدون نافذ اوزلوق آماده شد و به نام *Mevlânanin Mektuplari* جزو سلسله آثار دورهٔ سلجوقیان (استانبول: ثبات، ۱۳۵۵ / ۱۹۳۷) انتشار یافت. این کتاب مقدمهٔ کوتاهی نیز به زبان فارسی و ترکی دارد به قلم ولد چلبی بزرگ که در سال ۱۹۱۹م معزول شد. متأسفانه، استفاده از نسخهٔ خطی نامطلوب، انتخاب قرائتهای غلط و اشتباهات مطبعی این نسخهٔ چاپی را بی‌فایده ساخته است. غلطنامهٔ هفده صفحه‌ای آن شامل برخی نسخه بدلها هست، امّا در اصل خطاهای چاپی را تصحیح کرده است؛ با این وصف، شرف‌الدین یالِت قایا جدول خطا و صوابی در پنج صفحه حاوی غلطهای دیگر بر این کتاب افزوده است (مک، ۲۹)!

رمضانی هفت‌نامه از مولانا را به صورت ضمیمهٔ مثنوی چاپ کلاله خاور (تهران: ۱۹–۱۳۱۵ ش) درج کرده است. بیست سال بعد، یوسف جمشیدی‌پور و غلامحسین امین، که نتوانستند نسخهٔ خطی دیگری به‌دست آورند، این نامه‌ها را بر اساس متن پرغلط نافذ اوزلوق به چاپ رساندند، و برخی از غلطهای آن را تصحیح کردند، امّا خود غلطهای جدیدی به آن افزودند و اطلاعاتی دربارهٔ سرگذشت برخی از افراد که نامشان در متن آمده است، ارائه دادند (تهران: بنگاه مطبوعاتی عطایی، ۱۳۳۵ ش).

حسین دانش مکتوبات مولانا را در سال ۱۳۶۳ ش بار دیگر از روی چاپ نافذ اوزلوق افست کرد (تهران: علمی).

توفیق سبحانی، که باید او را سپاس گفت، این نسخه‌ها را از رواج انداخته است و خوانندگان باید از این پس به این نسخهٔ چاپی مکتوبات مولانا جلال‌الدین رومی (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۱ ش) مراجعه کنند. سبحانی متن نسخه‌ای را اساس تصحیح خود قرار داده که بسیار موثق‌تر است، و چاپی انتقادی از نامه‌های مولانا را همراه با توضیحات مفصل، فهرستها و مقدمه‌ای عالی در اختیار ما گذاشته است. سبحانی، برای نسخهٔ اساس تصحیح خود، همان نسخهٔ موزهٔ قونیه (ش۷۹) را انتخاب کرده، که متعلق به دههٔ ۷۵۰ / ۱۳۵۰ است و نسخهٔ اساس تصحیح مجالس سبعه (۱۳۶۵ ش) نیز جزو آن بوده است. در این نسخهٔ خطی که حالت مجموعه‌ای از آثار مولویان را دارد، عنوانها، سرفصلها، آیات قرآن؛ احادیث و نکات مهم به جوهر قرمز نوشته شده؛ یکی از چلبی‌زاده‌ها، به نام اسماعیل عاصم، آن را در سال ۱۱۵۲ / ۱۷۳۹ وقف زیارتگاه قونیه ساخته، و بر برگ نخستین آن مالکیّت محمدسعید همدم نقش بسته است (مک، ۳) که در نیمهٔ اوّل قرن نوزدهم چلبی بزرگ سلسلهٔ مولویان بود.

نامه‌های مولانا نشان می‌دهد که جمعی کثیر از مریدان و اعضای خاندان مولانا او را نه تنها واسطهٔ با خداوند، که واسطهٔ با اهل حکومت و قدرت نیز می‌دانستند. مولانا در زمینهٔ امور اقتصادی و اجتماعی به کمک آنان برمی‌خاست، توصیه‌نامه می‌نوشت و افراد را به حامیان بالقوه و قدرتمند خود معرفی می‌کرد و کمک می‌خواست. این نامه‌ها گواهی می‌دهند که مولانا به اعضای خانوادهٔ خود پیوسته کمک می‌کرد و ادارهٔ امور جمعی از مریدان را بر عهده داشت که برگردش بسیار بودند. این موضوع باید تصور عزلت پیشه‌کردن و کناره‌گرفتن مولانا پس از ناپدید شدن شمس را، که سلطان ولد به ما القاء کرد، از ما دور دارد. سبک نامه‌های مولانا، برخلاف مقالات و مواعظ او، موافق آداب نامه‌نوشتن به بزرگان و حکومت‌مداران و پادشاهان، برخوردار از صنایع سخنوری و منشیانه است.

اشعار مولانا و نحوهٔ انتقال آنها به ما

اشعار مولانا سروده‌هایی است که البته بیش از همهٔ آثار دیگر او میل ما را به سوی خود می‌کشد. این اشعار در دو کتاب گردآوری شده است: دیوان شمس که مجموعهٔ غزلیات مولاناست، و مثنوی که منظومهٔ داستانی مفصّلی است و معارف مولانا را به صورتی سرگرم‌کننده، امّا آموزشی، بیان می‌دارد.

دنیای نسخ خطی و سرگذشت دیوان شمس

گرچه شیوهٔ «انتشار» کتاب در خاورمیانه، در قدیم، ایجاب می‌کرد که اشعار هر شاعر در یک جلد، یا دیوان، جمع شود، چه‌بسا که این کار به دستور دربار پادشاهان، کتاب‌فروشان، دوستان شاعر یا منتقدان ادبی متأخر از او انجام می‌گرفت و کمتر اتفاق می‌افتاد که خود شاعر زحمت آن را بر دوش کشد. امکان داشت شاعری دفتر شعری راکه به نام حامی خود سروده بود، به‌وی اهداء کند، یا دفتر شعری دارای موضوعی خاص (زهدیات، قصاید مربوط به باده و از این قبیل) را به برخی افراد دهد، امّا وظیفهٔ تصحیح و تهیهٔ نسخه‌های دیگر آن برای مردم، که با دست انجام می‌شد، ظاهراً بر عهدهٔ کاتبان یا نسّاخان حرفه‌ای و شاگردان یا مریدان آن شاعر قرار می‌گرفت. بسیار به‌ندرت اتفاق می‌افتاد که شاعران یا نویسندگان خود دست به تهیهٔ نسخه‌های آثارشان زنند؛ نمونه‌های معدود و گرانبهایی از این‌گونه نسخ خطی بر جای مانده است. برای جمع‌آوری دفترها یا جزوه‌های اشعاری که در زمان حیات شاعر به دست مردم می‌افتاد تا بعد از مردن او اقدامی صورت نمی‌گرفت. تا اواسط قرن دهم هجری، بیشتر کاتبان اشعار را به ترتیب حروف الفبا بر حسب حرف آخر ابیات، بدون توجه به موضوع یا وزن شعر، به صورت دیوان شاعر مرتب می‌کردند. غزلیات مولانا در نسخه‌های چاپ ایران امروز به همین صورت انتشار می‌یابد، امّا در نسخ خطی ترکها، به شیوهٔ خاص مولویان، آنها را به ترتیب وزن دسته‌بندی می‌کنند.

ماشین چاپ تنها دویست سال پیش به دنیای اسلام راه پیدا کرد، و تا آخرین ربع از قرن نوزدهم میلادی به صورت شیوهٔ غالب برای انتشار کتاب درنیامد. تا پیش از رواج چاپ، البته، با دست از کتابها نسخه تهیه می‌کردند، و این کار زمینه را برای خطاهای کاتبان و تصحیح‌کنندگان ـ غلط خواندن کلمات دشوار، تصحیحات و الحاقات خودسرانهٔ کاتبان، انتساب غلط یا عمدی اشعار به دیگران، و از این قبیل ـ بسیار مساعد می‌ساخت. در برخی موارد، شیوهٔ تهیهٔ نسخه‌های خطی سبب شده است تا مجموع اشعار شاعران مختلف در طی قرون تا ده درصد و حتی بیش از آن افزایش یابد. مثلاً، شاهنامهٔ فردوسی به احتمال در اصل حدود ۵۰,۰۰۰ بیت داشته، امّا تا پیش از آنکه تصحیح‌کنندگان روزگار ما بر اساس کهن‌ترین نسخ خطی دست به‌کار شوند و ابیاتی را جدا کنند که تقریباً با اطمینان می‌توان آنها را الحاقی دانست و دور ریخت، متن معتبر شاهنامهٔ فردوسی دارای حدود ۶۰,۰۰۰ بیت بوده است. به همین روش، مثنوی مولانا در نسخه چاپی به تصحیح انتقادی نیکلسون، شامل ۲۵,۵۷۷ بیت است (نه ۲۷,۰۰۰ که ریپکا گفته)، امّا نسخه‌های خطی قدیم و نسخه‌های

چاپی قرن نوزدهم دارای ۲۷٬۷۰۰ تا ۳۲٬۰۰۰ بیت هستند، یعنی بین دو تا هفت هزار بیت الحاقی دارند که از دهان مولانا برون نیامده است.

نسخهٔ چاپی دیوان شمس، به تصحیح انتقادی فروزانفر، دارای ۳۵٬۰۰۰ بیت است، و با آنکه برخی دانشمندان در انتساب بسیاری از اشعار دیوان شمس به مولانا ابراز تردید کرده‌اند (مخصوصاً رباعیها که بسیاری از آنها اثر شاعران دیگر از کار درآمده)، شکّ در اصل مطلب دلیلی ندارد.

مجموعه غزلیات مولانا نامهای مختلف یافته است: دیوان شمس تبریزی، کلیات شمس تبریزی، غزلیات شمس تبریزی، و دیوان کبیر. دیوانهای گوناگونی که انتشار پیدا کرده، هر یک غزلیاتی دارد که نظیر دیگری نیست. بدیهی است که نسخه‌برداری از مجموعه‌ای به حجم دیوان شمس نیازمند وقت بسیار و خستگی فراوان شاعر بود، و دادن دستمزد به کاتب برای نوشتن آن بسیار گران تمام می‌شد. با این‌همه، اگر فردی می‌خواست که نسخه‌ای برای خودش بنویسد باید از صاحب نسخهٔ خطی اجازه می‌گرفت؛ نوشتن از روی تمام نسخهٔ خطی چند ماه طول می‌کشید و او مجبور بود در این مدت همان جایی اقامت گزیند که این نسخهٔ خطی قرار داشت. در نتیجه، افرادی که می‌خواستند خود صاحب نسخه‌ای از کتاب خطی بسیار مفصلّی باشند، به سبب تنگنای زمان یا مضیقهٔ پول، تنها نیمهٔ نخستین یا یک چهارم اوّل کتاب، یا بهتر از همه، گزیده‌ای از بهترین غزلیات را، با دست می‌نوشتند.

بیشتر خوانندگان در قرنهای میانه، به گمان نزدیک به یقین، در جُنگها و گلچینهای ادبی یا در کتابهای حاوی منتخبات اشعار با غزلیات مولانا روبه‌رو می‌شدند. و این یکی از راههایی است که الحاق اشعار جعلی را به اشعار فلان شاعری ممکن می‌ساخت -گردآورندهٔ جنگ و گلچین ادبی شعری را که از جایی شنیده یا در جایی خوانده بود به غلط به فلان شاعر نسبت می‌داد و، چون بیشتر مردم دیوان شاعر مورد بحث را در اختیار نداشتند، کمتر کسی زحمت حصول اطمینان از درستی این انتساب را بر خود هموار می‌کرد. در مورد مولانا، مثلاً، دولتشاه، صاحب تذکرهٔ معروف که اشعاری از او گلچین کرده است، غزل آنان که به سر در طلب کعبه دویدند را، در قرن نهم، به مولانا نسبت می‌دهد (*دولت*، ۱۹-۲۱۸). این غزل شبیه دیگر غزلیات مولانا به نظر نمی‌رسد، امّا احتمالاً ساختهٔ یکی از مولویان شاعر متأخر است.

کتابخانه‌های خانقاههای بزرگ صوفیان و دربار پادشاهان احتمالاً نسخه‌ای از دیوان مولانا را نگه‌داری می‌کرده‌اند و در کتابخانه‌های خصوصی بسیاری از اهل ادب و مجموعه‌داران

کتاب نسخه‌هایی از دیوان غزلیات مولانا شاید وجود داشته است. فهرستی از همهٔ نسخه‌های خطی شناخته‌شدهٔ مثنوی و دیوان شمس، که نکاتی از قبیل زمان تحریر، کاتب، محلّ اصلی، محلّ فعلی، و غیر آن را در برداشته باشد، دربارهٔ تاریخ دریافت اشعار مولانا مطالب بسیار به ما خواهد گفت و بی‌تردید توانایی ما را برای تنظیم انتقادی متنی حتی‌الامکان نزدیک به آنچه مولانا واقعاً سروده است بیشتر خواهد ساخت. فهرستی نمونه‌وار از نسخه‌های خطی‌ای که نیکلسون، گلپینارلی و فروزانفر در تصحیح یا منتخبات خود از دیوان شمس از آنها استفاده کرده‌اند، در زیر می‌آید. افرادی که هرگز با متون محفوظِ به صورت نسخه‌های خطی کار نکرده‌اند شاید در بادی امر نکات زیر را غیرضروری ببینند، امّا توجه به آنها مطالب بسیاری را دربارهٔ تاریخ دریافت این غزلیات به ما خواهد آموخت. دیوان شمس، گرچه [در غرب] واقعاً به مرتبهٔ مثنوی از شهرت برخوردار نیست، امّا در سراسر عالم اسلام شهرت بسیار دارد.

۱. نسخهٔ موزهٔ مولانا در قونیه (ش ۲۱۱۳) دارای ۲۵۲ برگ (۵۰۴ صفحه)، هر صفحه به طور متوسط دارای ۲۲ بیت، جمعاً ۱۰,۸۱۰ بیت. تاریخ تحریر ندارد، امّا بسیار صحیح و کهن است و شاید متعلق به بیست و پنج سال پس از فوت مولانا باشد. فروزانفر، با توجه به محلّ و صحّت این نسخه، بر این نظر است که احتمالاً آن را از روی نسخه‌های اصل، «دست اوّل»، که به تأیید مولانا رسیده، نوشته‌اند و نشان می‌دهد که در املاء کهنِ فلان کلمهٔ خاص از شیوهٔ تحریر مولانا پیروی کرده است. کاتب این نسخهٔ خطی نسخه بدلها را ثبت کرده است و بنابراین شاید چند نسخهٔ خطی موجود را مأخذ خود قرار داده باشد. غزلیات این نسخهٔ خطی بر حسب اوزان اشعار مرتب شده، مانند نسخه‌های قدیم دیوان سلطان ولد (گلم، ۶۴)، که نشان می‌دهد شیوهٔ تنظیم مولویان قدیم است. این نسخه برای فردی به نام سلطان بایزید بن محمّد خان نوشته شده، یا زمانی به او تعلق داشته و عثمان نوری الجلوتی آن را وقف زیارتگاه مولانا در قونیه کرده است.

۲. نسخه‌ای که چِسْتِر بیتی (Chester Beatty) خریداری کرده بود، در کتابخانهٔ دوبلین (Dublin) است، و نام او را بر خود دارد.[۴] این نسخهٔ خطی مشتمل بر ۳۵۹ برگ (۷۱۸ صفحه)، هر صفحه دارای ۲۷ بیت در چهار ستون، جمعاً ۵۴ بیت در هر صفحه، و کل اشعار آن ۳۸,۱۲۴ بیت (۳۲۲۹ غزل و قصیده جداگانه در ۳۴,۶۶۲

بیت، و حدود ۳۵۰۰ بیت باقی‌ماندهٔ آن مشتمل بر ترجیعات و رباعیات) است. در این نسخهٔ خطی غزلیات به ترتیب وزن دسته‌بندی شده و سپس غزلیات هر وزن به ترتیب حروف الفبا مرتب گشته است. آربری (MPRI: 1-2) می‌نویسد که ظاهراً از این نسخهٔ خطی مانند کتاب سرودهای مذهبی استفاده می‌کرده‌اند؛ مطلع هر غزل با جوهر قرمز نوشته شده است تا یافتن غزلها برای برگزاری مراسم سَماع آسان باشد. تاریخ قدیم این نسخهٔ کهن را نمی‌دانیم، امّا فردی به نام مُحیی در ذی‌قعدهٔ سال ۱۰۰۹ / ماه مه ۱۶۰۱ آن را وقف خانقاهی از مولویان در مصر کرده که ابراهیم گلشنی شیخ آن خانقاه بوده است.

این نسخهٔ خطی هم، مانند نسخهٔ قبلی، تاریخ تحریر ندارد، امّا به نظر می‌رسد که یکی دو دهه پس از فوت مولانا نوشته شده باشد. کاتب این نسخه از قرار معلوم نسخه‌هایی را در دست داشته که به تأیید مولانا و یاران او رسیده است. کاتب در مورد یک رباعی (ش ۱۰۳۵) «در کنارهٔ صفحه» نوشته که این رباعی را به خط خود مولانا دیده[۲۷۸]، امّا احتمال نمی‌رود که همهٔ اشعار این نسخهٔ خطی را از روی نسخه‌هایی که یاران و مریدان نزدیک مولانا نگاه می‌داشتند استنساخ کرده باشد. امّا آن را به دقت با استفاده از چند نسخه‌ای که وجود داشته، مقابله کرده است. غزلی از سلطان ولد از روی اشتباه در صفحهٔ ۱۵۵ وارد شده و بعدها یکی از خوانندگان به خط خود در بالای آن نوشته «لولده رضی‌الله عنه» (از پسر اوست، خدایش راضی باد) تا اشتباه را رفع کرده باشد. این نسخهٔ خطی «تلفّظ و لهجهٔ مولانا را... به وسیلهٔ شکل و ضبط حرکت و سکون کلمات حفظ» کرده است؛ مولانا از مردم خاور ایران بود که تلفظ و املای آنها از برخی کلمات احتمالاً با آنچه در آناطولی واقع در منتهی‌الیه باختر دنیای فارسی زبان متداول بود، تفاوت داشت (مانند اختلاف تلفظ و املاء، مثلاً، آمریکاییها با انگلیسیها). یاران نزدیک مولانا شیوهٔ او در ادای کلمات را حفظ می‌کردند تا تلفظ او را نشان دهند یا نظر خود را نسبت به مقدّس بودن دست‌نوشتهٔ مولانا ابراز دارند.

۳. نسخهٔ ۳۴۸ برگی (۶۹۶ صفحه‌ای)، هر صفحه دارای ۱۷ سطر، که اکنون در کتابخانهٔ سلیمانیه استانبول است (ش نسخهٔ خطی ۲۶۹۳). آخرین صفحات این نسخهٔ خطی بعدها به آن اضافه شده، و به این ترتیب صفحهٔ اصلی خاتمه بیانگر تاریخ تحریر این نسخه از بین رفته، امّا فروزانفر تخمین زده که «در ربع آخر قرن

هفتم و یا اوایل قرن هشتم و از روی نسخه‌های دست اوّل استنساخ شده است.» غزلیات این نسخه بر حسب قافیه و حروف الفبا ترتیب یافته است.

۴. نسخهٔ موزهٔ قونیه (ش ۷۰ و در فهرست کتابخانه ش ۲۱۱۲)، تاریخ تحریر آن در پنجاه سال بعد از فوت مولانا بوده است، به عبارت دیگر نباید متأخرتر از ربع اوّل قرن هشتم باشد؛ دارای ۵۲۴ برگ، هر صفحه از آن متضمن ۲۵ بیت، و کل اشعار آن ۳۰،۵۳۵ بیت است. در این نسخهٔ خطی ۸۳۲ رباعی را می‌بینیم که به مولانا نسبت یافته است.

۵. نسخه ناقص ۳۰۰ برگی که اکنون در کتابخانهٔ بلدیه استانبول نگه‌داری می‌شود. غزلیات آن بر حسب وزن اشعار مرتب شده، امّا تنها رباعیات و غزلیات دو بحر «رجز و مجتث» در این نسخه وجود دارد (بسته به اینکه هر یک از متفرعات وزنی خاص را یک بحر جداگانه به حساب آوریم یا هر وزن را با متفرعات آن یک بحر مستقل بدانیم، در دیوان مولانا حداقل هفت بحر و حداکثر بیست و دو بحر به کار رفته است). کاتب این نسخه، به نام احمدبن محمد المولوی الاحدی، از کاتبان مولویان بوده، و کتابت رباعیات را در ماه رجب و غزلیات را در ماه رمضان سال ۷۲۳ / ۱۳۲۳ به اتمام رسانیده است. فروزانفر با داوری از روی عبارت دعایی «مَدَّ اللهُ ظِلَّهُ» (معادل دراز باد عمر مولانا) که در بالای بعضی از غزلیات به چشم می‌خورد، نتیجه می‌گیرد که احمد ظاهراً نسخه‌ای را در دست داشته که در زمان حیات مولانا نوشته شده است. با این حال، احمد عبارت دعایی «اَسْبَغَ اللهُ ظِلَّهُ عَلیٰ کافَةِ العاشقین» ـ را نیز در صفحهٔ خاتمهٔ نسخه دیگری به کار برده که چند سال بعد در ماه رمضان سال ۷۲۷ / ۱۳۲۷، مدتی پس از فوت مولانا، نوشته است. پس، این عبارت دعایی حاکی از آن است که به هنگام کتابت این نسخه مولانا در قید حیات نبوده است.

۶. نسخه‌ای که تحریر آن در جمادی‌الآخر سال ۷۷۴ / ۲۸ نوامبر ۱۳۷۲ به اتمام رسیده و اکنون در موزهٔ بریتانیاست.

۷. نسخه‌ای ناقص، که به ترتیب حروف الفبا مرتب شده، شامل نیمهٔ دوم غزلیات (از قافیهٔ ل تا ی)، تاریخ کتابت آن سال ۸۲۴ / ۱۴۲۱، و اکنون در موزهٔ بریتانیاست.

۸. نسخه‌ای که در محرم سال ۸۴۵ / ۲۵ ماه مه ۱۴۴۱ به اتمام رسیده، و اکنون در وین است.

۹. نسخهٔ مورخ ۸۵۱ / ۱۴۴۷ شامل مثنوی و دیوان، اکنون در کتابخانهٔ دانشگاه لیدن است.
۱۰. نسخهٔ موزهٔ قونیه، که در سال ۱۲۷۱ / ۱۸۵۵ به استناد نسخ خطی کهن از طرف سَرطریق حسن فهمی دده نوشته شده، ترتیب غزلیات آن بر حسب قوافی صورت گرفته، و تعداد غزلهای هر بحر و تعداد ابیات هر غزل را نیز مشخص کرده است.

زیارتگاه مولانا، موزهٔ کنونی قونیه، همیشه دارای نسخه‌های خطّی‌ای که اکنون هست نبوده است. ظاهراً برای جمع‌آوری نسخه‌های خطی سالها کوشش به عمل آورده‌اند، و بسیاری افراد گوناگون که به این زیارتگاه آمده‌اند احتمالاً آنها را وقف کرده‌اند. یکی از این نسخه‌ها را، که محمدبن یوسف المولوی در سال ۷۲۹ / ۱۳۲۹ نوشته، شخصی به نام قاسم‌بن یونس، در روز دهم ربیع‌الآخر سال ۸۹۷/ دهم فوریه ۱۴۹۲، وقف زیارتگاه مولانا کرده است. نسخه‌ای دوجلدی از دیوان شمس شامل ۶۴۹ صفحه را حسن‌بن عثمان المولوی نوشته است. حسن کتابت آن را در روز دوّم شوال ۷۶۸/ اوّل ژوئن ۱۳۶۷ آغاز کرد و در پایان تابستان ۷۶۹ / ۱۳۶۸ قلم از دست نهاد. امّا این نسخه هنوز آماده نبود تا آنکه وی، پس از مقابله دست‌نوشتهٔ خود با نسخهٔ اساس و تصحیح اشتباهات آن، در غرّه ربیع‌الاول سال ۷۷۰ / نوامبر ۱۳۶۸ کار را به اتمام رسانید. حاکمی که دستور تهیهٔ این نسخه را داده بود، شرف‌الدین ابوالمعالی امیر ساتی بگ «کاغذ این کتابت... را از دمشق آورده و شش هزار درم سَوم کاتب و تذهیب به مصارف رسانیده» است. امیرساتی بگ احتمالاً کار حسن‌بن عثمان المولوی را خوش می‌داشت، زیرا چند سال بعد از او خواست تا نسخه‌ای از مثنوی برای او کتابت کند و حسن آن را در سال ۷۷۳ / ۱۳۷۱ نوشت. این امیرساتی پسر شخصی است به نام حسام‌الدین حسن، شاید همان حسام‌الدین حسن که در سال ۷۴۹ / ۱۳۴۹ در قونیه از دنیا رفت و نوهٔ مرید مشهور مولانا، چلبی حسام‌الدین بود. در هر صورت، امیر ساتی این دیوان شمس دو مجلدی را به پسر خود، مستنجد هدیه کرد، و او چون دید که در «تربت مطهّر خداوندگار دیوان مکمّلی نیست هر دو مجلّد را» در غرّه محرّم سال ۸۱۲ / بهار ۱۴۰۹ وقف بارگاه مولانا ساخت. این نسخهٔ خطی بعدها از آن زیارتگاه دزدیده شد؛ امّا دولت ترکیه سرانجام توانست پس از پنجاه سال آن را از متصرفین بخرد [به شش‌هزار لیره] و به موزهٔ قونیه بازگرداند، که اکنون همان‌جا در قاب آینه نگه‌داری می‌شود.

این نسخهٔ خطی به خصوص از دیوان شمس بسیار مفصل‌تر از دیگر نسخه‌هایی است که

در بالا برشمردیم، و دارای ۴۰,۳۸۰ بیت است. نسخهٔ خطی دیگری از دیوان مولانا در موتی محل لکنهو وجود دارد و تقریباً مشتمل بر ۴۱,۰۰۰ بیت غزلیات و نزدیک به ۴۰۰۰ بیت رباعی است که جمعاً می‌شود حدود ۶۰,۰۰۰ بیت در تقریباً ۱۵۰۰ صفحه. جایی دیگر، در ترکیه، گلپینارلی از نسخه‌ای خطی نام می‌برد، در تملک خود او، که دارای ۴۳,۵۶۱ بیت است، بدون محاسبهٔ ۱۷۵۳ رباعی. بنابراین، می‌بینیم که با گذشت زمان مجموعهٔ اشعار محتوی نسخه‌های دیوان شمس و منسوب به مولانا رو به افزایش گذاشته، همچنان‌که در مجموعهٔ اشعار چندین شاعر دیگر دورهٔ میانه (فردوسی، خیام و غیر اینها) نیز اتفاق افتاده است.

همان‌گونه در مورد دیوان اشعار بسیاری از شاعران دیگر (از جمله حافظ و عراقی) می‌بینیم، در سلسلهٔ نسخ خطی گونه‌گونی شگفت‌آوری به چشم می‌خورد. فلان غزل در نسخ خطی گوناگون یا بلندتر است یا کوتاه‌تر، یعنی بعضی ابیات از آن حذف شده یا ابیات دیگری به آن افزوده شده است. اگر دو نسخهٔ خطی در چند بیت از فلان غزل با هم موافق باشند، ممکن است که آنها را به ترتیبی بسیار متفاوت ثبت کرده باشند. و البته، چنین نیست که همهٔ نسخ خطی همهٔ غزلیات را دربر داشته باشند؛ برخی غزلیات بسیار دلکش را تنها چند نسخهٔ خطی تأیید می‌کنند و برخی غزلیات، که روشن است از مولانا نیست، در بسیاری از نسخ خطی وجود دارد. مثلاً، بسیاری از نسخ به اشتباه اشعاری از سلطان ولد، شمس تبریزی یا شمس مغربی را ضبط کرده‌اند. جدا کردن سروده‌های اصلی مولانا از الحاقات، یعنی تعیین قطعی ابیاتی که در فلان غزل از مولاناست و ابیاتی که شاید کاتب افزوده باشد، همچنین ترتیب احتمالی ابیات آن، به راستی کاری تشویش‌آور است. چاپ و نشر قرائتهای گوناگون نسخ خطی دیوان و مثنوی شاید اسباب مسرّت گردد.

نسخه‌های چاپی *دیوان* مولانا

تاریخ انتشار نسخه‌های چاپی دیوان مولانا در اروپا آغاز شد. وَنْسان فون روزن ویگ- شُوانو (Vincenz von Rosenweig- Schwannau) در سال ۱۸۳۸م گزیده‌ای شامل هفتاد و پنج غزل را به زبان فارسی منتشر ساخت که همهٔ آنها شایسته اعتماد نیستند؛ آر.ای. نیکلسون (R.A. Nicholson) پس از آن، در سال ۱۸۹۸م متنی بسیار دقیق‌تر مرکب از چهل و هشت غزل را انتخاب کرد و به چاپ رساند[۲۷۹]، امّا چاپ انتقادی فروزانفر تا کنون چند غزل از منتخبات نیکلسون را از سروده‌های اصلی مولانا ندانسته و حذف کرده است (بن: فصل

۱۳، صب). در فاصلهٔ میان انتشار منتخبات کوچک روزن ویگ و نیکلسون، دو مجموعهٔ بسیار مختصر شده از دیوان مولانا در دنیای اسلام انتشار پیدا کرد.

یکی از نویسندگان مشهور تاریخ ادبیات ایران در عهد قاجار، رضاقلی‌خان هدایت[۲۸۰]، منتخباتی از غزلیات مولانا را تهیه کرد که در سال ۱۲۸۰ / ۱۸۶۳ در تبریز به چاپ رسید. در مقدمهٔ این نسخهٔ چاپی توضیح داده شده که تمامی غزلیات مولانا، که هدایت آن را شامل نزدیک به ۵۰،۰۰۰ بیت تخمین زده است، «فی‌الواقع مقبول هر جمعی و مطبوع هر سمعی نخواهد افتاد» (دیوان، تصحیح هدایت، ص ۳). بنابراین هدایت نزدیک به ۹۰۰۰ بیت را، که به نظر او از بهترین غزلیات دیوان مولاناست، برگزید و آنها را به دو بخش کرد. «دیوان شمس الحقایق مِن مصنفات جناب مولوی معنوی»، مشتمل بر بیش از ۱۰۰ صفحه، و «کتاب غزلیّات مولانا قَدَّس الله سِرّه» مشتمل بر تقریباً ۲۵۰ صفحه، که پس از آن ۱۵ صفحه رباعیات قرار دارد. نسخهٔ چاپی مفصل‌تر، امّا از نظر چاپ و صحّت نازل‌تر، در سال ۱۲۹۵ / ۱۸۷۸ در لکنهو منتشر شد که نزدیک به ۱۲،۰۰۰ بیت دارد و شاید یک چهارم غزلیاتی را نشان دهد که در نسخه‌های خطی مفصل‌تر می‌بینیم. دومین نسخهٔ چاپ لکنهو در سال ۱۸۸۵م انتشار یافت، امّا این چاپ دارای غزلیات بسیار از دیگر شاعران است (که برخی از آنان «شمس» تخلص کرده‌اند).

انتشار منتخبات غزلهای مولانا در ایران ادامه یافت، یکی به کوشش ایزد گُشَسب در اصفهان منتشر شد[۲۸۱]، و یکی دیگر را فضل‌الله گُرگانی در مطبعهٔ فتوگراور به چاپ رساند. امّا نسخه‌ای که بیش از همه با استقبال مردم روبه‌رو شد منتخبات منصور مشفق از غزلیات مولانا بود که انتشارات صفی علیشاه آن را به نام غزلیات شمس تبریزی در بهار سال ۱۳۳۵ ش منتشر ساخت و چنان از نظر فروش موفقیت به‌دست آورد که در اواخر سال ۱۳۳۵ ش به چاپ دوم، در سال ۱۳۳۸ ش به چاپ سوم و در سال ۱۳۶۸ ش به چاپ هشتم رسید[۲۸۲]. مقدمه‌های سه‌گانهٔ آن، بالغ بر ۱۲۳ صفحه، اثر سه نویسندهٔ مختلف، شامل خلاصه‌ای از کتاب سیری در دیوان شمس سناتور علی دشتی، و مقالاتی از جلال‌الدین همایی و پرتو علوی که برای درج در این کتاب نوشته‌اند، اساس اهمیّت آن را تشکیل می‌دهد. هفتصد صفحه متن آن تقریباً متضمن هزار غزل است (که همه از مولانا نیست)، امّا رباعی ندارد.

با توجه به بازار پررونق غزلهای مولانا، شرکت انتشارات امیرکبیر در سال ۱۳۳۶ ش کلیّات شمس را مشتمل بر غزلیات و ترجیع‌بندها و بخش کوچکی از رباعیها از چاپ در آورد.

این مجلّد دارای ۱۳۵۶ صفحه متن شامل ۳۲۰۹ غزل و قصیده و ۵۵ صفحه فهرست بود. تصحیح‌کنندهٔ نامعلوم این کتاب توضیح می‌دهد که اکثر نسخه‌های چاپی موجود از غزلیات مولانا تنها گزیده‌ای از غزلیات او را در بر دارند، حال آنکه خوانندگان متن کامل آنها را تقاضا می‌کنند. به پیروی از مشفق، مقدمه‌هایی از دو نویسنده، یکی خلاصهٔ همان سیری در دیوان شمس دشتی، و خلاصه‌ای از شرح حال مولانا به قلم بدیع‌الزمان فروزانفر بر این متن افزوده شد. متأسفانه، گرچه این چاپ به سبب مقدمهٔ فروزانفر با نام او پیوند دارد نکته‌های انتقادی‌ای را که او تا آن زمان دربارهٔ غزلیات مولانا سنجیده بود، در بر ندارد. این نسخهٔ چاپی حاوی بیش از ده دوازده غزل است که واقعاً از مولانا نیست (تعدادی از آنها دارای موضوعات شیعی هستند، حال آنکه مولانا روشن است که سنّی بود) و دارای پانوشته‌های خطا و گمراه‌کننده بسیار است، امّا فرهنگ لغات و تعبیرات ضمیمهٔ آن کمک کار خوانندهٔ متن است. این چاپ به راستی، یکی از پرفروش‌ترین چاپهای متن غزلیات مولاناست که چندین چاپ خورده است.[۲۸۳]

در همان سال طرح عظیم بدیع‌الزمان فروزانفر از تصحیح غزلیات مولانا، بر اساس ده نسخهٔ خطی نوشته شده در طول صد سال از زمان درگذشت مولانا، به ثمر نشست و چاپخانهٔ دانشگاه تهران مجلّدات ده‌گانهٔ کلیات شمس یا دیوان کبیر را (در قطع رحلی) از سال ۱۳۳۶ تا ۱۳۴۶ ش / ۱۹۵۷ تا ۱۹۶۷م منتشر ساخت. چاپ دوم آن را، در ابعادی جمع و جورتر، به قطع وزیری، امیرکبیر در سال ۱۳۵۵ ش / ۱۹۷۷م، به طریق افست منتشر ساخت، و در سال ۱۳۶۳ نیز به چاپ مجدد رساند. نسخهٔ چاپی تصحیح فروزانفر مشتمل است بر ۳۲۲۹ غزل (جمعاً ۳۴،۶۶۲ بیت!)، ۴۴ ترجیع، ۱۹۸۳ رباعی و ضمائم سودمند فرهنگ نوادر لغات و تعبیرات و مصطلحات و فهرست قوافی. همچنین دارای فهرست انتقادی نسخه بدلها (در ذیل صفحات) است که اختلافات مهم قرائتهای نسخه‌های خطی را نشان می‌دهد. تصحیح انتقادی فروزانفر ما را بیش از گذشته با مجموعهٔ سروده‌های اصلی مولانا آشنا می‌سازد و خوانندگان مشتاق غزلیات مولانا باید بر آن اعتماد کنند. با این حال، این تصحیح نهایی نیست؛ اشعار جعلی متعدد در این متن باقی مانده است و فروزانفر، گاهی، قرائتهایی را اختیار می‌کند که می‌شد بهتر از آن را انتخاب کرد. ای. جی. آربری (A.J. Arberry)، مثلاً، تصحیح فروزانفر را با نسخهٔ خطی چستر بیتی (Chester Beatty) مقابله کرد (فروزانفر میکروفیلم این نسخهٔ خطی را که آربری برایش تهیه کرد در اختیار داشت) و دید که فروزانفر آن را به طور کامل از نظر نگذرانده است. افزون بر این، نمی‌توانیم

این احتمال را ندیده بگیریم که ممکن است نسخه‌ای خطی از روزگار حیات مولانا، یا حتی به خط او، از میان نزدیک به ۲۰۰،۰۰۰ نسخهٔ خطی فهرست ناشدهٔ متون ادب فارسی که هنوز در مجموعه‌های نسخ خطی ایران و ترکیه موجود است، روزی ناگهان سر بر نیاورد. امّا دست‌کم در حال حاضر، حاصل تلاش عظیم فروزانفر به طور مسلّم بهترین متن موجود از دیوان مولاناست.[۲۸۴]

دربارهٔ رباعیات باید گفت احتمال فراوان می‌رود بسیاری از رباعیهایی که نسخ خطی به مولانا نسبت داده‌اند، از او نباشد. پیش از این دیدیم که چگونه مولانا رباعی‌ای از نجم‌الدین دایه را در مقالات خود، فیه‌مافیه، می‌آورد بی‌آنکه از سراینده‌اش نام ببرد. نوع ادبی رباعی در اوایل با مجالس سَماع صوفیان پیوند داشت. ابونصر سرّاج به صراحت یاد می‌کند که آوازخوانان مشهور در مجالس سَماع صوفیان، نیز در غیر آن مراسم، رباعی می‌خواندند. دست کم چهل و هفت رباعی که فروزانفر آنها را شامل گردانیده با تردید به مولانا نسبت یافته، چون در نُزهت المجالس جمال خلیل شِروانی، تألیف بین سالهای ۶۴۸ و ۷۳۱ / ۱۲۵۰ و ۱۳۳۱، می‌بینیم که به سرایندگان دیگر منسوب است.[۵]

با وصف این واقعیت که نسخهٔ تصحیح فروزانفر بسیار بهتر از همهٔ نسخه‌های چاپی دیگر است، اندازهٔ بسیار بزرگ صفحات چاپ اوّل (قطع رحلی) و چندجلدی بودن این اثر مانع از شهرت یافتن این چاپ در میان عموم مردم شده است. بسیاری از مردم ایران دیوان شمس را در خانه‌های خود نگه‌داری می‌کنند، امّا معمولاً یکی از چاپهای مشهور آن را می‌خرند، که برخی از آنها، کمابیش، از نسخهٔ تصحیح فروازانفر اقتباس شده است. رایج‌ترین نسخه از این چاپهای معروف با حواشی و تعلیقات م. درویش، دیوان کامل شمس تبریزی (تهران: جاویدان، ۱۳۶۶) اهمیتش به مقالاتی است در شرح حال مولانا به قلم فروزانفر و همایی، که ظاهراً حکم مقدّمهٔ ناگزیر آن را دارد، و افزون بر فهرستهای مختصر نام افراد و اماکن که حسن عمید تهیه کرده، شمارهٔ آیات قرآن نیز در حواشی ذیل صفحات در کنار معنی لغات مشکل‌تر آمده است. این نسخه چندین بار به چاپ رسید: در سال ۱۳۷۲ ش / ۱۹۹۲ یازدهمین چاپ آن در ۴۰۰۰ نسخه انتشار یافت، که از نظر تیراژ چاپ کتاب در ایران رقم بزرگی است. این نسخهٔ چاپی برای افرادی که می‌خواهند صرفاً برای مطالعهٔ شخصی، یا برای مقایسهٔ ترجمهٔ غزلیات با اصل آن، نسخه‌ای دم‌دستی و تا اندازه‌ای صحیح از دیوان مولانا را در اختیار داشته باشند، انتخاب نامناسبی نیست. این نسخه دارای ۳۲۰۴ غزل و قصیده، پنجاه و شش صفحه ترجیع‌بند و ۴۳۶ رباعی است.

کلیات دیوان شمس تبریزی، چاپ اواسط دههٔ ۱۳۵۰ ش/ ۱۹۷۰ (تهران: طلوع، ۲۵۳۶= ۱۳۵۶ ش/ ۱۹۷۸) نسخهٔ چاپی دیگری است که با آن روبرو می‌شویم، و از قرار معلوم بر اساس کهن‌ترین نسخه‌های خطی تهیه شده، امّا به طور یقین از چاپ فروزانفر بهرهٔ بسیار برده است، امّا هیچ به او استناد نکرده است. این نسخهٔ چاپی از نظر تجلید و صحافی نازل و تصحیح فردی است به نام محمد عباسی، که مقدمه را هم خودش نوشته، و دارای ضمیمه و فهرست مفصل ابیات آغاز غزلها، مشتمل است بر ۱۹۹۵ رباعی (در برابر ۱۹۸۳ رباعی چاپ فروزانفر)، امّا ۳۳۶۶ غزل و قصیده دارد، که از تعداد غزلیات چاپ فروزانفر بیشتر است. از آنجا که هر یک از بندهای ترجیع‌بندها در چاپ عباسی جداگانه شمارش شده، مجموع غزلیات آن به رقم ۳۵۰۳ رسیده است. متأسفانه دیوان تصحیح عباسی نزدیک به ۱۳۰ غزل بیش از فروزانفر دارد، که یک‌یک این غزلهای اضافی به گمان نزدیک به یقین جعلی است. هر تصحیح‌کنندهٔ کاردانی بی‌درنگ می‌فهمد که انتساب بیشتر این غزلها به مولانا خطاست، مخصوصاً سه غزل دارای ردیف «الله مولانا علی»، بی‌تردید شیعی است. متن این نسخه چاپی، به جز چند مورد کم‌اهمیت، تا غزل شمارهٔ ۳۱۰۷ مطابق فروزانفر است، امّا از اینجا به بعد مشکلات آغاز می‌شود و به سرعت افزایش می‌یابد.

افرادی که غزلیات مولانا را از روی تفنن و کم‌دقتی می‌خوانند شاید این وضع را تحمل‌ناپذیر نیابند، امّا هر کس بخواهد این غزلیات را از روی تأمل در دست مطالعه گیرد نیاز به متنی قابل اعتماد دارد، و بنابراین می‌خواهد که تصحیح فروزانفر را اساس کار خود قرار دهد، و نسخه‌های چاپی نازل‌تر را دور افکند. خوشبختانه، انتشارات نگاه در تهران، نسخهٔ تصحیح فروزانفر را در دو مجلّد، به نام کلیات دیوان شمس، در سال ۱۳۷۴ ش/ ۱۹۹۵، با مجوّز نشر ربیع، در ۴۰۰۰ نسخه، به چاپ رساند و تهیهٔ دیوان مولانا به تصحیح فروزانفر را تا اندازه‌ای ارزان و آسان ساخت. افست دیگری نیز با نظارت نشر راد در سال ۱۳۷۵ ش/ ۱۹۹۶، در ۵۰۰۰ نسخه انتشار یافت. این چاپها غزلیات مولانا را به صورتی که فروزانفر تصحیح کرده است، بدون حواشی انتقادی او، عرضه کرده‌اند، و امید می‌رود که جای چاپهای مشهور قبلی را بگیرند. نسخهٔ نهایی غزلیات مولانا چشم به راه کاردانیهای استادی است بلندهمت و جامع در ادب و لغت فارسی، امّا تکلیف هراس‌آوری است.

رباعیّات

تعداد رباعیات منسوب به مولانا در هر نسخهٔ خطی با نسخهٔ دیگر اختلاف بسیار، حتی

فاحش، دارد. بسیاری از بزرگ‌ترین مجموعه‌ها دارای رباعیهایی هستند منسوب به شاعران پیش از مولانا و می‌توان انتساب آنها را به مولانا صحیح ندانست. امّا ماهیّت رباعی، که یکی از انواع ادبی است، کوتاه بودن، مغزدار بودن، و اساساً شفاهی بودن آن است که سبب شده است رباعیهای بسیار از شاعری به شاعری دیگر انتساب یابد. رباعیات مولانا جدای از دیوان او در نشریات متعدد به چاپ رسیده است. ولد چلبی نسخه‌ای از این رباعیها را به نام رباعیات حضرت مولانا در چاپخانهٔ اختر استانبول به سال ۱۳۱۲ / ۱۸۹۴، شامل ۱۶۴۲ رباعی منتشر ساخت، امّا برخی از اینها جعلی است. گزیده‌ای مشتمل بر ۱۰۷ رباعی را حسن عالی یوجل به ترکی ترجمه کرد و در سال ۱۹۳۲ منتشر ساخت (استانبول: کتابخانهٔ رمزی). نسخهٔ چاپی دیگری، حاوی ۱۹۹۴ رباعی به نام رباعیات مولانا جلال‌الدین انتشار یافت (اصفهان، بهار، ۱۳۲۰ ش/ ۱۹۴۱). آصف حالت چلبی نیز مجلدی متضمن ترجمهٔ ترکی ۲۷۶ رباعی از مولانا را همراه با اصل فارسی آنها به‌نام *Mevlananin Rubaileri* به چاپ رسانید (استانبول: کتابخانهٔ قناعت، ۱۹۳۹م؛ چاپ دوم ۱۹۴۴م)، سپس ترجمهٔ آن را به زبان فرانسه منتشر کرد. پس از او، گلپینارلی گزیده‌ای مشتمل بر ۲۱۰ رباعی را در شمار سلسله انتشارات ادبیات کلاسیک شرق اسلام در آنکارا منتشر ساخت به نام *Mevlânâ dan seçme Rubâiler* (Maarif Vekilligi,1945) که پس از آن *Rubâiler: Mevlânâ Celaleddin* (استانبول: کتابخانهٔ رمزی، ۱۹۶۴ م) جای آن را گرفت.

مثنوی معنوی

نام کتاب **مثنوی معنوی** از نوع شعری گرفته شده که مولانا برای آن انتخاب کرده است مزدوجهای مقفّا دارای وزن شعری aabbccdd، الی آخر. شاعران اغلب برای سرودن اشعار روایی قالب مثنوی را به خدمت گرفته‌اند؛ فردوسی آن را در اثر حماسی خود، شاهنامه، به‌کار برده است، حال آنکه فخرالدین گرگانی و نظامی گنجوی، به ترتیب، برای بیان داستانهای عاشقانه «ویس و رامین» و «لیلی و مجنون»، از آن استفاده کرده‌اند. شاعران، و اوّل از همه سنایی، این قالب را برای سرودن مضامین اخلاقی – آموزشی و عرفانی سازگار یافتند، و مولانا ابیات مثنوی روایی خود را به پیروی از گونهٔ ادبی این قبیل آثار سرود، که منظومه‌های سنایی و عطار نمونه‌های آن است. صفت معنوی، منسوب و مربوط به کلمهٔ «معنی»، به معنای باطنی و روحانی (مقابل صوری و ظاهری) و بدین سبب است که در زبان انگلیسی گاهی "Spiritual Couplets" را ترجمهٔ مثنوی معنوی می‌یابیم. گرچه در بسیاری از آثار پیش از مثنوی

مولانا و در آثار بسیار بیشتر پس از مولانا این نوع شعر به کار رفته است، معمولاً کتاب مولانا به معنی اخص کلمه مثنوی خوانده می‌شود. پیش از این، مردم چند نسل پس از تصنیف این اثر، به گواهی قاضی نجم‌الدین طشتی چنان‌که افلاکی نقل کرده است (*اف*، ۵۹۷)، آن را تنها به نام مثنوی مولانا می‌خواندند: «در این زمان، چون نام مثنوی گویند عقل به بدیهه حکم می‌کند که [مراد] مثنوی مولاناست.»

مولانا مثنوی را در دههٔ پنجاه و شاید در دههٔ شصت زندگانی خود سروده؛ آن را بر حسام‌الدین تقریر و به افتخار او تصنیف کرده است. تنها تاریخ قطعی سرودن دفتر دوم را در دست داریم، که روزی در سال ۶۶۲، پس از فترتی که بنا بر گزارش افلاکی دو سال ادامه یافت، آغاز شده است. برخی بر این نظر مصرّند که مولانا سرودن مثنوی را در اوایل سال ۶۵۴/ ۱۲۵۶ زمانی شروع کرد که صلاح‌الدین هنوز حیات داشت و خلافت عباسیان واژگون نشده بود. امّا آنچه محتمل‌تر به نظر می‌رسد آن است که مولانا سرودن مثنوی را روزی بین سالهای ۶۵۶/ ۱۲۵۸ و ۶۶۰/ ۱۲۶۱ آغاز می‌کند، تا سال ۶۶۲ منقطع می‌گذارد[۲۸۵]، اما تا چندین سال پس از آن ادامه می‌دهد. گلپینارلی عقیده دارد که مولانا تصنیف مثنوی را تا نزدیک به اواخر عمر پایان نداد، امّا صفا (۳، ۱، ۴۶۴) تخمین می‌زند که دفتر ششم، آخرین دفتر مثنوی، در سال ۶۶۶ به اتمام رسیده است.

متن فارسی مثنوی نخستین بار در مصر (بولاق، ۱۸۳۵م) در شش مجلّد به چاپ رسید. نسخهٔ چاپی دیگری در تبریز به نام مثنوی رومی در سال ۱۲۶۴ / ۱۸۴۷ و سپس در بمبئی (۷-۱۲۶۶ / ۵۱-۱۸۵۰)، و بعد از آن در طول قرن نوزدهم بسیاری نسخه‌های چاپی دیگر در آنجا انتشار یافت که برخی از آنها همراه شرحهای مختلف بر مثنوی است. نسخهٔ چاپ سنگی لکنهو در سال ۱۲۸۲ / ۱۸۶۵ (نولکشور) و چاپهای دیگری نیز در تهران (۱۲۷۳ / ۱۸۵۶) و در استانبول (۱۲۸۹ / ۱۸۷۲) منتشر گردید. از آن پس تا اواخر قرن [نوزدهم]، حدود بیست نسخهٔ چاپی و یا چاپ دوّم آنها در خاورمیانه و هند انتشار پیدا کرد. چاپ منتخبات مثنوی نیز در اروپا آغاز شد (بن: فصلهای ۱۳ و ۱۴). نخستین نسخهٔ متن انتقادی مثنوی آن بود که به تصحیح ار. ای. نیکلسون منتشر شد (۱۹۲۵، ۱۹۲۹، ۱۹۳۳م)، این نسخه اثری است استوار که در این کتاب اغلب از آن نقل کرده‌ایم. امّا، نسخه‌های چاپی استعلامی (م‌الف)، گلپینارلی، سبحانی و سروش، که همهٔ آنها مستند به نسخه‌های کهن‌تر و موثق‌تر هستند، سبب اصلاحاتی در متن نیکلسون شده‌اند.

زمانی، تقریباً در اواخر دوران نسخ خطی، دفتر مجعول هفتم، اندکی بیش از یکصد

صفحه، به مثنوی مولانا افزوده شد. میرزا محمّد شیرازی چاپ سنگی این دفتر ۱۰۹ صفحه‌ای را در چاپخانه خود در بمبئی با نام دفتر هفتم مثنوی معنوی (۱۲۸۰ / ۱۸۶۳) منتشر کرد. گذشته از این واقعیت که این دفتر هفتم تنها در نسخ خطی متأخرتر به چشم می‌خورد، نیکلسون محتوای آن را سست و سخیف می‌داند، هر چند که سی. ای. ویلسون، (C.E. Wilson، بن فصل ۱۴، صب) آن را عالی می‌پندارد. این دفتر به اصطلاح هفتم امروز در نسخه‌های چاپی وجود ندارد، امّا هر کس که بر اساس نسخه‌ای چاپی دست به تحقیق زند که قدمتش به بیش از هفتاد و پنج سال رسد، باید مراقب باشد که مولانا تنها شش دفتر مثنوی سروده است.

تصحیح انتقادی مثنوی

نیکلسون تصحیح انتقادی نخستین مجلّد خود از مثنوی را، شامل دفتر اول و دوم (۱۹۲۹ م)، بر اساس پنج نسخهٔ خطی قرار داد که چهار نسخه از آن طی هفتاد سال پس از درگذشت مولانا کتابت شده و عبارتند از:

۱. نسخهٔ خطی مثنوی در ۲۹۰ ورق، ۲۵ بیت در هر صفحه، به خط علی‌بن محمّد، کتابت در سال ۷۱۸ / ۱۳۱۹؛
۲. نسخهٔ خطی مثنوی در ۲۸۱ ورق، ۲۵ بیت در هر صفحه، به خط محمدبن الحاج دولتشاه بن یوسف الشیرازی، اتمام کتابت ۱۵ ذی‌حجّهٔ سال ۷۴۴ / ۲۹ آوریل ۱۳۴۴؛
۳. نسخهٔ خطی مثنوی، فاقد دیباچه‌های منثور دفاتر شش‌گانهٔ مثنوی، در ۳۴۱ ورق، نیز ۲۵ بیت در هر صفحه، و هر صفحه دارای چهار ستون، اتمام کتابت ۷ ربیع‌الآخر سال ۸۴۳ / ۱۷ سپتامبر، ۱۴۳۹). این نسخهٔ خطی الحاقات جعلی بسیار دارد؛
۴. نسخهٔ خطی از دفتر اول مثنوی در ۱۱۴ ورق، ۱۸ بیت در هر صفحه، که نیکلسون تاریخ کتابت آن را اواخر قرن هفتم / سیزدهم یا اوایل قرن هشتم / چهاردهم تخمین زده است؛
۵. نسخهٔ خطی از دفتر دوم مثنوی در ۱۰۵ ورق، هر صفحه دارای ۱۹ بیت، به خط موسی بن یحیی بن حمزه المولوی، اتمام کتابت ۴ شعبان سال ۷۰۶ / ۸ فوریه ۱۳۰۷).

نیکلسون ضمن مقدمهٔ چاپ خود از متن فارسی مثنوی دربارهٔ پای‌بند نبودن مولانا به قواعد عروضی سخن می‌گوید که وزن و قافیه را چنان رهای از انقیاد به قواعد به‌کار می‌برد که سعدی

یا حافظ احتمال نمی‌رود به‌کار برده باشند، و گاهی قافیه‌ها را معیوب می‌آورد. کهن‌ترین نسخ خطی بیشتر این‌گونه قرائتهای رها از بند قواعد را حفظ کرده‌اند، امّا کم‌عمرترین نسخ خطی صحیح‌ترین نسخ از جهت قواعد عروضی‌اند، یعنی که کاتبان ناهمواریهای عروضی را با گذشت زمان هموار کرده‌اند. نیکلسون در دفتر اوّل شصت مورد را برشمرده که متن مثنوی، نه از روی هوس، بلکه با هدف ذهنی خاصی، تغییر یافته است.

نیکلسون همچنین عقیده دارد ابیات الحاقی مثنوی که نسّاخان و شارحان فارسی‌زبان آنها را داخل کرده‌اند از حیث صنعت شعری عالی است، امّا کاتبان ترک اغلب ابیاتی را افزوده‌اند که از نظر وزن و قافیه و صورت ناپسند است.[۶] با این حال، هیچ یکی از آنان قافیه‌های خلافی را که مولوی گاهی ساخته است به کار نبرده‌اند. کاتبان معمولاً، برای آنکه از شدت تغییر ناگهانی موضوع داستان و انتقال آن به موضوعی دیگر بکاهند، واقعه‌های ضمنی را کامل‌تر توضیح دهند، یا موضوعاتی را که مولانا بسیار به اختصار آورده است به تفصیل بیان کنند، ابیاتی را به متن مثنوی افزوده‌اند. مثلاً در داستان بقّال و طوطی، کاتب ابیاتی را داخل کرده تا برای از این سو به آن سو جستن طوطی در دکان دلیلی بیاورد ـ از گربه رمیده بود ـ امّا مولانا توضیح این نکته را ضروری ندیده است.

اختلافهای نسخه‌های خطی از نظر تعداد ابیات متن، رسم‌الخط و املاء کلمات بسیار زیاد است. متن مثنوی نیکلسون ۲۵،۵۷۷ بیت دارد، امّا نسخ خطی دورهٔ میانین و اوایل دورهٔ نوین به‌طور متوسط دارای حدود ۲۷،۷۰۰ بیت هستند، یعنی که کاتبان دو هزار بیت یا نزدیک به هشت درصد بر مثنوی تصنیف مولانا افزوده‌اند. برخی نسخ خطی تا ۳۲،۰۰۰ بیت را ضبط کرده‌اند! نسخه‌ای که در بولاق، به سال ۱۲۶۸ / ۱۸۵۲ چاپ شد در دفتر اوّل و دوم ۱۴۰ بیت دارد که در کهن‌ترین نسخ خطی دیده نمی‌شود؛ در نسخهٔ چاپ سال ۱۳۰۷ ش / ۱۸۸۹ تهران ۸۰۰ بیت اضافی وجود دارد ـ این نسخه را نیکلسون در سال ۱۸۹۰م به هنگام گذراندن امتحانات نهایی مدرسهٔ زبانهای هندی دانشگاه کمبریج (Indian Language Tripos) که امتحانی بود برای داوطلبان مشاغل خارج از کشور یا علاقه‌مندان به خدمت نظامی در هند مستعمرهٔ بریتانیا) از پروفسور ای. جی. براون دریافت کرد (بن: فصل ۱۳، صب). نیکلسون متوجه شد که نسخه‌های موجود چاپ ترکیه از نسخه‌های چاپ ایران و هند بهتر است[۷]، زیرا تصحیحات کاتبان کمتر در آنها راه یافته است.

مثنوی چاپ تهران، که نیکلسون هنگام مقابلهٔ نسخه‌های خطی به آن مراجعه کرده، مشتمل است بر کشف‌اللغات و اغلب از نسخه‌ای پیروی می‌کند که عبداللطیف بن عبدالله

عباسی گُجراتی (ف. ح. ۱۰۴۷ / ۱۶۳۸) تهیه کرده و آن را نسخهٔ ناسخهٔ مثنویات سقیمه نامیده است. گرچه از نام آن چنین بر می‌آید که «ناسخ همهٔ نسخ» است، نیکلسون آن را باارزش نمی‌بیند. لطیف، که حدیقهٔ سنایی را نیز چاپ کرده، دو شرح بر مثنوی نوشته و فهرستی از نوادر لغات متن مثنوی گرد آورده است. اینها به ترتیب عبارتند از: لطائف المعنوی من حقائق‌المثنوی، چاپ لکنهو (۱۲۹۲ / ۱۸۷۵)؛ مرآت المثنوی که هرمان اِته از آن نام برده است؛ و لطائف اللغات (لکنهو، ۱۲۹۴ / ۱۸۷۷ و کانپور، ۱۳۲۳ / ۱۹۰۵). عبداللطیف از هشتاد نسخهٔ خطی استفاده باشد، امّا به نظر می‌رسد که ابیاتی را از همهٔ آنها گرفته و در نسخه خود داخل کرده باشد بی‌آنکه هیچ بیتی را حذف کند: بنابراین نسخهٔ چاپ او به جای آنکه نخستین تصحیح انتقادی مثنوی باشد، مجموعه‌ای است مشتمل بر همهٔ ابیات منسوب به مولانا که در نسخه‌های بسیار پرغلط و متنوع این متن وجود دارد. دفترهای ۱ و ۲ در «نسخهٔ» عبداللطیف دارای هشتصد بیت بیش از ابیات این دفترها در متن تصحیح نیکلسون است. بهترین نسخهٔ چاپی قدیمی نسخهٔ آنقروی است که متن فارسی، ترجمه و شرح ابیات را به زبان ترکی در بر دارد (بن: فصل ۱۱، صب). نسخه‌های این چاپ در روزگار نیکلسون کمیاب بوده است.

نیکلسون، برای تصحیح انتقادی جلد دوم، شامل دفترهای ۳ و ۴ مثنوی، از طریق مساعی هلموت ریتر نسخ خطی بیشتری به‌دست آورد. او، افزون بر پنج نسخه‌ای که در بالا بر شمردیم، اکنون عکس چند نسخهٔ قدیمی را در دست داشت که تاریخ تحریر یکی از آنها ۶۷۴ / ۱۲۷۵، دیگری ۶۸۰ / ۱۲۸۱ (تنها شامل دفتر اوّل)، و یکی دیگر ۶۸۷ / ۱۲۸۸ بود. متأسفانه، نیکلسون برای تصحیح دفتر اول و دوم مثنوی این نسخه‌های خطی را در اختیار نداشت؛ بنابراین، خوانندگان باید توجه کنند که نسخ اساس نیکلسون برای تصحیح دفاتر بعدی مثنوی صحیح‌تر از نسخ اساس دفاتر اوّل و دوم بوده است.[۲۸۶] نسخهٔ خطی مورّخ سال ۶۷۴ / ۱۲۷۵، که در قاهره بوده، احتمالاً در زمان تسلط عثمانیها بر مصر، در آن شهر نوشته و در پایانش یادداشتی به آن پیوسته شده است به خط اسماعیل الحاج المولی المولوی، به این شرح که این نسخهٔ خطی در آب فرو افتاد و باید که مرمّت می‌شد. برای این‌کار لازم بود که صفحات آن را دوباره مرتب و صحافی کند و قلم را «شکسته بسته» بر بخشهایی از متن که تا اندازه‌ای محو شده بود «براند» (که به عقیده نیکلسون، واقعاً این نسخهٔ خطی را مشوش‌تر ساخته است).

این نسخه‌های خطی سرگذشت خود را اندکی باز می‌گویند. ریتر نسخه‌ای را، دارای تاریخ رجب سال ۶۷۷ / دسامبر ۱۲۷۸، در کتابخانهٔ آرامگاه مولانا در قونیه یافت که

خاتمه‌ای داشت از فردی به نام محمدبن عبدالله القونوی، حاکی از آنکه این نسخه را از روی نسخهٔ اصلی نوشته که نزد مؤلف آن (مولانا) و خلیفه‌اش حسام‌الدین تصحیح و تهذیب شده است. صفحهٔ دیباچه همهٔ دفاتر شش‌گانهٔ مثنوی در این نسخهٔ خطی دارای تذهیب زیبایی است. نسخه‌ای دیگر، به خط حسن‌بن‌الحسن (حسین؟) المولوی، دارای تاریخ کتابت ۴ شوال سال ۶۷۸ / ۱ نوامبر سال ۱۲۸۸، از قرار معلوم با نسخه‌ای مقابله شده است که آن را نزد مولانا قرائت کرده‌اند. نسخه‌ای خطی از دفتر اوّل، متعلق به نافذ پاشا، به خط اسماعیل‌بن سلیمان‌بن محمد الحافظ القیصری در ۱۵ ربیع‌الثانی سال ۶۸۰ / ۴ ژوئیه سال ۱۲۸۱، در ۱۳۰ برگ و هر صفحه ۱۷ بیت، کتابت شده است. صفحهٔ عنوان آن دارای کتیبه‌ای است که می‌گوید این نسخه «به رسم مطالعهٔ خداوندگار الاعظم، ملک‌الامراء و الاکابر نظام‌الملک، قوام‌الممالک، صلاح‌العالَم، عون‌الضعفاء، ولی‌الله فی‌الارض، ناصرالحق والدین، ادام‌الله علوّه و کبت عدوّه» نوشته شده است.

از سخن محمّدبن عبدالله قونوی، در خاتمهٔ مثنوی مورخ ۶۷۷ قونیه، به روشنی پیداست که در زمان حیات مولانا نسخه‌ای از مثنوی وجود داشته که نزد مولانا و حسام‌الدین قرائت و تصحیح شده و محمّد قونوی نسخهٔ خود را از روی آن نسخهٔ اصل نوشته است:

> ... کان استنساخه من النُّسخة الاصلیه المقروةِ المصححةِ المهذبة المنقحة علی حضرت الشیخ مولّفه و حضور خلیفتهِ و خلفهِ فی مجالسِ عدَّة قدّس الله سرّه العزیز و ادام‌الله نعمةَ بقاء وجود هما علی المسلمین...

این خاتمه‌ها همگی حکایت از آن دارد که از همان اوایل علاقهٔ دستیابی به متنی تأییدشده و تصحیح‌یافته وجود داشته است؛ احتمالاً نسخه‌های ناقص مثنوی در دست یاران و مریدان و رهگذران که مثنوی را از زبانها می‌شنیدند و بخشهایی از آن را به صورتی که می‌شنیدند یادداشت می‌کردند، بسیار بوده است.

دل‌نگرانی قدمت نسخ خطی هم در میان بوده است، زیرا می‌دانستند که نسخه‌های دارای تاریخ روزگار مؤلف موثق‌ترند. در نسخه‌ای خطی از کتابخانهٔ مصر قاهره، به خط محمدبن عیسیٰ الحافظ المولوی القونوی، نوشته شده که این نسخه در ماه شعبان سال ۷۶۸ / آوریل ۱۳۶۷ به اتمام رسیده، امّا فردی کوشیده است کلمهٔ «سبعمائه» (هفتصد) را به «سِتّمائه» (ششصد) تغییر دهد، تا بگوید که این نسخه در زمان حیات مولانا تحریر شده است. این نسخهٔ ۵۱۱ صفحه‌ای در هر صفحه ۲۹ بیت دارد و یکی از نخستین نسخه‌ها به

خط نستعلیق است. یادداشتی حکایت از آن دارد که درویش عثمان‌بن الحاجی عمر، شیخ مولویان زاویهٔ اسکندر پاشا، این نسخه را خریداری کرده و آن را برای شیخ پس از خود به ارث نهاده، و اظهار داشته که اگر لازم آید تا نسخه‌ای از روی آن بنویسند، آن را به دست شخصی امین بسپارند تا گزندی به آن نرسد و در خارج از این خانقاه به دست فردی نیفتد (و «فراموش کند» آن را باز گرداند).

با این‌همه، مسلّم نیست که هر نسخهٔ کهنی نسخه‌ای صحیح باشد. نسخه‌ای خطی از دفتر ششم در کتابخانهٔ مصر، که کاتبی بی‌نام تاریخ تحریر آن را چهارم صفر سال ۶۷۴ / ۳۰ ژوئیه سال ۱۲۷۵ نوشته، تنها هیجده ماه پس از درگذشت مولانا تحریر شده؛ در این نسخه ترتیب ابیات متن بر هم خورده، به آن آسیب رسیده و بخش زیادی از ابیات مثنوی از آن افتاده است. چنان‌که نیکلسون توضیح می‌دهد، نسخه‌های خطی مثنوی در دو دسته جداگانه جای دارند، که یک دسته [از نظر صناعات شعری] صحیح است و دیگری نیست.[۸] از آنجا که دفتر دوم پیش از سال ۶۶۲ / ۱۲۶۳ یا این حدود، یعنی تا دو سال پس از اتمام دفتر اوّل، آغاز نشده، نسخه‌های دفتر اوّل، بسی پیش از اتمام کامل مثنوی، احتمالاً در بین مردم دست به دست می‌شده است.[۹] دفترهای مختلف مثنوی، پیش از آنکه نسخهٔ تصحیح شده‌ای از متن کامل مثنوی تهیه و نسخه‌های دیگری از روی آن نوشته شود، احتمالاً به صورت مسوّدات گوناگون در دست مردم می‌گشته است. اگر نسخه‌ای خطی از روی یکی از این مسوّداتِ پیش از تصحیح، کتابت شده باشد، احتمالاً دارای قرائتهای نادرست بسیار است. امّا احتمال می‌رود که روایت سنجیده و تصحیح‌شدهٔ مثنوی اندکی پس از درگذشت سرایندهٔ آن، مولانا، به دست مردم رسیده باشد.[۱۰]

گاهی، می‌توانیم دربارهٔ خود کاتبان اطلاعات اندکی به دست آوریم. یکی از نسخ خطی مثنوی به دست عثمان‌بن عبدالله، غلام آزاد شدهٔ سلطان ولد، در سال ۷۲۳/ ۱۳۲۳ استنساخ شده است. این نسخه‌ای است که گلپینارلی ترجمهٔ ترکی خود را بر اساس آن انجام داد. به عقیده گلپینارلی، شخصی که نسخهٔ دو جلدی دیوان موجود در موزهٔ آرامگاه مولانای قونیه (ش ۶۶) را کتابت کرده، یعنی حصاربن عثمان، احتمالاً پسر همین عثمان‌بن عبدالله است. همین حصاربن عثمان نسخه‌ای از دیوان سلطان ولد را هم نوشته است (گلم، ۶۲). مجتبی مینوی، دانشمند ایرانی، عقیده دارد که نسخه‌ای خطی از کتابی بی‌نام به زبان فارسی، تحریر سال ۷۶۵ / ۱۳۶۴ به دست یکی از نسّاخانی کتابت (یا تألیف) شده است که سلطان ولد و خاندانش او را برای نوشتن نسخهٔ خطی از آثار مولانا اجیر کرده بودند[۲۸۷]. اثر

مورد بحث، که به صورت نسخهٔ خطی منحصر بفرد در کتابخانهٔ ملّی پاریس موجود است، تاریخ سلجوقیان روم را از آغاز پیدایش آنان تا حکومت علاءالدین کیقباد چهارم حکایت می‌کند (*اخبار*، ۲-۳۴۱)؛ فریدون نافذ اوزلوق این کتاب را به صورت فاکسیمیله همراه ترجمهٔ ترکی، به نام تاریخ آل‌سلجوق در آناطولی، *(Anadolu Selcuklulari Devleti Tarihi)* (آنکارا: چاپخانهٔ کمال استانبول، ۱۳۶۹ / ۱۹۵۲) منتشر ساخت.

شاهکار ماندگار نیکلسون از مثنوی را انتشارات دانشگاه کمبریج به سفارش هیئت امنای اوقاف جزو سلسله آثار جدید یادبود گیب به چاپ رساند.
(Trustees of the E.J. Gibb Memorial)
این مجموعه نه تنها مشتمل بر سه جلد متن فارسی مثنوی است که سه جلد ترجمهٔ انگلیسی و دو جلد شرح آن را نیز در بر دارد[۱۱]. متن فارسی مثنوی تصحیح نیکلسون را امیرکبیر دوباره چاپ کرد و در سال ۱۳۳۶ در یک مجلّد در تهران منتشر ساخت و تاکنون چندین بار دیگر به چاپ رسیده است. نیکلسون، چنان‌که خود توضیح داده است، کوشید تا قرائتهای اصلی، یا کهن‌تر را به جای خود بازگرداند، ابیات الحاقی را زدود و مصوّتهای کوتاه را اعراب گذاشت تا خواندن کلمات را آسان کند. نیکلسون، با همهٔ اهمیتی که دستاورد بزرگ او داراست، می‌گوید: «مثنوی تصحیح من خالی از عیب نیست، چه برسد به اینکه متن نهایی باشد.»[۱۲]

هلموت ریتر، وقتی که مجلّدات مثنوی نیکلسون انتشار یافت، در مجلهٔ شرق‌شناسی اطریش *Orientalische Literaturzeitung* بر آن نقد نوشت، و نیکلسون انتقادهای او را ضمیمه کرد. نسخه‌های چاپی تازه، به کهن‌ترین دو نسخهٔ معروف خطی توجه کامل دارند: یکی دارای تاریخ کتابت سال ۶۷۷ / ۱۲۷۸، که وقتی نیکلسون واقعاً در نیمه راه بود ریتر آن را کشف کرد، و دیگری، که شاید از آن هم قدیمی‌تر باشد، در سال ۶۶۸ / ۷۰-۱۲۶۹ در قونیه در زمان حیات مولانا کتابت شده و اکنون در قاهره است. نیکلسون تاریخ ۶۶۸ را بی‌اعتبار شمرد و آن را، چنان‌که در بالا دیدیم، تغییر رقم ۷۶۸ به ۶۶۸ دانست که بعدها صورت گرفته است؛ مؤخرهٔ نسخهٔ مورد بحث در مثنوی چاپ استعلامی گراور شده است (*م‌الف*، ۱، ۴)، بنابراین خوانندگان خود می‌توانند قضاوت کنند. این دو نسخهٔ خطی در بعضی قرائتها با هم اختلاف دارند و ترتیب برخی ابیات در هر یک از آنها متفاوت است. نسخهٔ سال ۶۶۸ قاهره چند بیت بیش از نسخهٔ دیگر دارد، و استعلامی احتمال داده که «مولانا در بازبینی نسخهٔ خاصی آن بیتها را حذف کرده» (*م‌الف*، نود و سه)، با این وصف،

محمّد استعلامی که طرح متن خود را بر اساس نسخهٔ خطی سال ۶۶۸ قرار داده، آن ابیات را در متن حفظ کرده، و متن او در واقع پنجاه و سه بیت بیشتر از متن نیکلسون است. مجلدات شش‌گانهٔ چاپ استعلامی از مثنوی (تهران: زوّار، چاپ اوّل ۱۳۶۱ ش، که به چاپهای مکرر رسیده است) با مقدمه‌ای آغاز می‌شود دربارهٔ زندگانی و آثار مولانا و تعلیقات و توضیحات هر دفتر در پایان هر مجلّد افزوده شده، و علاوه بر اینها، مجلّد هفتم (انتشار، ۱۳۷۴ ش) حاوی فهرستهاست.

چاپ فاکسیمیلهٔ نسخهٔ خطی قونیّه دارای تاریخ ۶۷۷، که تاریخ کتابتش هرگز محل تردید قرار نگرفته است، در سال ۱۳۷۱ ش / ۱۹۹۲، در تهران انجام گرفت و انتشار یافت (مرکز نشر دانشگاهی). مقدمه‌ای به قلم گلپینارلی به زبان ترکی (با ترجمهٔ انگلیسی آن) به صورت پیش‌گفتار در چاپ فاکسیمیلهٔ همین نسخهٔ خطیِ متعلق به موزهٔ آرامگاه مولانای قونیه آمده؛ هزینهٔ چاپ این نسخه را دولت ترکیه تقبل کرده (Ankara: T.C. Kültüre Bakanliği, 1993)، و بنابراین، بر رغم حجم آن قیمتش بسیار مناسب است. توفیق سبحانی متن چاپی خود از مثنوی را بر اساس این نسخه تهیه کرده است: مثنوی معنوی (تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳ ش / ۱۹۹۴؛ تجدید چاپ، سال بعد)، نیز عبدالکریم سروش (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش / ۱۹۹۶).

نیایش و چرخ زدن: سماع کردن

کلمهٔ سَماع آسان به ترجمه نمی‌آید. معمولاً آن را به واژهٔ «audition» برمی‌گردانند، که مانند آزمون گزینش قطعهٔ موسیقی به نظر می‌رسد. «Spiritula Concert = کنسرت روحانی» را هم به‌کار برده‌اند، امّا، سَماع به مفهومی که مولانا به‌کار می‌برد، بسیار بیش از استماع کردن است. سَماع به معنای مطلوب آن عبارت است از استفادهٔ از شعر و موسیقی برای جمع ساختن حواس شنونده بر خداوند و شاید هم ایجاد حالت خلسه‌وار مکاشفهٔ قلبی، یعنی وجد و حال. بر اثر پدیدن آمدن این حال، شنونده ضمن استماع دستهای خود را اغلب به حرکت می‌آورد یا به رقص می‌آید. بنابراین، سَماع نوعی تفکر حرکت‌انگیز یا رقص از سر تأمّل، یعنی حالت نیایش و شهود دل است. چنان‌که در اسرارالتوحید محمدبن منوّر آمده، سَماع شیخ ابوسعید ابوالخیر چنان بود که «بر پای می‌خاست، و به دست‌افشانی و چرخ و پای‌کوبی می‌پرداخت» (*تفضّلی*، ۲۷). ابوسعید این شیوه را به زمان کودکی بیاموخت (*MAS*, 218) که در خاور ایران از دویست سال پیش از تولد مولانا جلال‌الدین شیوه‌ای

مشهور بود. سماع، بنابراین، موسیقی شنیدنِ از روی تفنن و تصادف نبود، بلکه استفاده از موسیقی بود به آیین ستایش و نیایش.

صوفیان در رسایل خود، پیش از روزگار مولانا، راجع به موضوع سَماع به طور کامل سخن گفته و آراء نظری خود را در آن باره مستدل بیان کرده بودند. هُجویری فصل آخر کشف‌المحجوب خود را به آداب سَماع اختصاص داد، امّا نخست ثابت کرد که پیمبر (ص) تلاوت قرآن به بانگ خوش را ترغیب می‌فرمود، سپس ثابت کرد که پیمبر شعر را استماع می‌کرد. هجویری سخن را ادامه می‌دهد و می‌گوید که پیمبر آواز خوش و نواختن الحان را روا می‌داشت. البته، موسیقی ممکن است شهوات پست را در آدمی برانگیزد، یا ممکن است دل را بر طلب برکات معنوی حریص کند. بنابراین، شنیدن موسیقی، به نفس خود، ناصواب یا ناشایسته نیست، بلکه اگر از شنونده، بر اثر آن، عملی خطا سر زند گناه محسوب شود. هجویری دربارهٔ رقص و پای‌بازی می‌گوید که «لهو بود... چون به جدّ باشد و چون به هزل باشد لغو»، امّا حرکات درویشان در وقت سَماع رقص نیست، بلکه از تأثیر وجد و حال عارفانه است و «واردِ حق».[۲۸۸] هجویری آداب صحیح سَماع کردن را یک‌یک برمی‌شمارد، اما نظّارهٔ پسربچگان زیبارو از آن جمله نیست (بن: صپ).

سری سَقَطی سَماع را به باران مانند می‌داند که «چون بر زمین طیّب رسد زمین سبز و خرم گردد» (*صفا*، ۳، ۱، ۲۰۱)؛ امّا کاری است خطیر که شیخ را باید مهار آن در دست گیرد و هدایت کند. چنان‌که در اورادالاحباب، از قول ذوالنون مصری آمده، سَماع «واردی است از حق که قلوب بندگان را به سوی حق برانگیزاند... هر کس سَماع را به حق شنود محقق شود و هر کس به نفس اصغا کند زندیق شود» (*صفا*، ۳، ۱، ۲۰۰). بیشتر سلسله‌های صوفیان مراسم سَماع برپا می‌داشتند، امّا نه همهٔ آنها؛ مثلاً نقشبندیان منسوب به بهاءالدین نقشبند سَماع نمی‌کردند (*صفا*، ۳، ۱، ۲۰۳).

با این حال، اهل کلام دربارهٔ این مسئله که خواندن شعر در مسجد جایز است یا نه اتفاق نظر ندارند. معاذ بن جَبَل، یکی از صحابهٔ پیمبر (ص)[۲۸۹]، گفته بود جایز نیست، امّا فقیهان، پس از معاذ، در این باره به اندازهٔ او سختگیر نبودند، و حتی حنبلیها جوازهایی هم داده بودند. ابن جوزی خواندن اشعار دینی را در مساجد مباح می‌دانست. او هفته‌ای دو بار در قصر خلیفه در بغداد وعظ می‌گفت و ابن جُبَیْر حتی شنید که ابن جوزی در آنجا در سال ۵۷۹ / ۱۱۸۴ اشعار عاشقانه (اشعار مِن النسیب) می‌خواند (*MAS*, 226). ابوحفص عمر سهروردی، رسول خلیفه، نیز شنوندگان خود را یک بار در مسجد با شعر خواندن به هیجان

آورد (*MAS*, 227). ابن تَیمیه به واعظان اجازه داد که اشعار دینی و آموزشی را در مساجد بخوانند، البته مشروط بر آنکه این اشعار بر اساس قرآن، حدیث، و یا اندرز به توبه و استغفار باشد. رسایل فقهی حنفیان همهٔ اینها را مباح می‌شمرد و سرانجام اشعاری عاشقانه در وصف پیمبر (ص) از نوعی که خواندنش در مسجد مشروع باشد، به آنها افزوده شد (*MAS*, 226). شیعیان نیز اشعار عاشقانه برای ائمه (ع) را جایز می‌دانند. امّا زرکَشی فقیه شافعی (۷۴۵-۷۹۴) عقیده داشت که خواندن هر چیز جز اشعار دینی واخلاقی در مسجد حرام است (*MAS*, 227). ملاحسین واعظِ کاشفی (ف ۹۱۰) از عالمان و واعظان ایرانی، خواندن غزل را به آواز در مسجد جایز نمی‌دانست[۲۹۰] امّا خواندن آن را بدون آهنگ مباح می‌شمرد (*MAS*, 228).

ابونجیب عبدالقاهر سهروردی (۵۶۳-۴۹۰ / ۱۱۶۸-۱۰۹۷) در کتاب آداب المریدین (تحریر حـ ۵۵۰ / ۱۱۵۵) توضیح می‌دهد که همهٔ علماء با مباح بودن استماع قرآن به لحن و آواز خوش تا وقتی که معنی آیات روشن باشد، موافقند، ابونجیب با اثبات این موضوع که آواز خواندن مذموم نیست، این سؤال را مطرح می‌سازد که خواندن شعر به آواز شرعی است یا نه. سهروردی می‌گوید که تنها می‌توان از روی محتوای شعر مورد نظر داوری کرد، و آنگاه، اشعاری که ممکن است برای فردی، با توجه به مرتبهٔ کمال او، مذموم باشد شاید برای دیگری نباشد. سهروردی توضیح می‌دهد که برخی مردم، وقتی به آواز و نغمات گوش می‌دهند ممکن است بر اثر اندوه، از شوق، یا از ترس بگریند؛ برخی دیگر شاید از امید، شادی یا سرور کف زنند و برقصند. این‌گونه حرکات و بانگها از روح آدمی سرچشمه می‌گیرد، و بنابراین، فی‌نفسه، حرام نیست، امّا واصلان به حق را نیازی بر این روش نباشد.[۱۳]

از معاصران مولانا در قونیه، اخی اِوْرِن با سَماع مخالف بود (*اف*، ۷-۲۷۶)، و شاید این نگرش در طریقت اخیان، فتوت، خلاف معمول نبوده است. امّا احمد فقیه «چرخ‌نامه» سرود[۱۴]، و عراقی حال وجد حاصل از شنیدن «حدیث دوست»[۲۹۱] از زبان قوّال را بستود (*تفضلی*، ۳۲).

بنا بر گزارشی که افلاکی بـه سلطان ولـد نسبت می‌دهـد (*اف*، ۸۱-۶۸۰) نخستین بار مـادربزرگ مـادری سلـطان ولد (مـادر گوهـرخاتون) مولانا را به سَمـاع ترغیب کـرد. مولانا در سَمـاع به «دست‌افشانی» می‌پرداخت. چون شمس به قونیـه آمـد، مولانا را چرخ زدن نُمود.

با این حال، سپهسالار (سپه، ۵-۶۴) می‌گوید:

حضرت خداوندگار ما، افاض‌الله نوره عَلینا، از ابتدای حال به طریقه و سیرت پدرش حضرت مولانا بهاءالدین الولد، رضوان علیه، مثل درس گفتن و موعظه فرمودن و مجاهده و ریاضت مشغول می‌بودند و از هر گونه عبادت و ریاضت که از حضرت رسالت، صلوات‌الله علیه و سلامه منقول بود متابعت می‌نمودند و آن تجلیها و مقامات که هیچ کاملی را دست نداده بود در صورت نماز و روزه و ریاضت مشاهده می‌فرمودند، امّا هرگز سَماع نکرده بودند. چون حضرت مولانا سلطان المحبوبین مولانا شمس الحق والدین التبریزی، عظم‌الله ذکره، را به نظر بصیرت دید که معشوق و سلطان اولیاست و به اعلای مقامات محبوبان مقام دارد عاشق او شد و به هر چه او فرمودی آن را غنیمت داشتی. پس اشارت فرمودند که:

در سَماع درآ، که آنچه‌طلبی در سماع زیاده خواهد شدن. سماع بر خلق از آن حرام شد که بر هوای نفس مشغولند. چون سماع می‌کنند آن حالت مذموم و مکروه زیاده می‌شود و حرکت را از سر لهو و بطر می‌کنند؛ لاجرم سَماع بر چنین قوم حرام باشد، برخلاف آن جمعی که طالب و عاشق حق‌اند، در سماع آن حالت و طلب زیادت می‌شود و ما سوی الله در آن وقت در نظر ایشان نمی‌آید؛ پس بر چنین قومی سَماع مباح باشد.

[مولانا] بنا بر اشارت ایشان امتثال فرمودند و در سماع درآمده، آنچه اشارت فرموده بودند در حالت سَماع مشاهده کرده، به معاینه دیدند و تا آخر عمر بر آن سیاق عمل کردند.

به راستی، مولانا شیفتهٔ آیین سَماع – چرخیدن و شعر خواندن – شد. سَماع غذای جان و قوت عشق مولانا به حق آمد و او پیوسته در آن می‌کوشید. سَماع مایه آرامشش گشت و دریای خیالش را در قالب هزاران بیت روان ساخت (م‌ن، ۴، ۴۴-۷۳۲):

نالهٔ سُرنا و تهدید دُهُل   چیزکی ماند به آن ناقُورِ کُل
پس حکیمان گفته‌اند این لحنها   از دوارِ چرخ بگرفتیم ما
بانگِ گَردشهای چرخ است این‌که خلق   می‌سُرایندش به طنبور و به حلق

* * *

ما همه اجزای آدم بوده‌ایم   در بهشت آن لحنها بشنوده‌ایم
گرچه بر ما ریخت آب و گِل شکی   یادمان آمد از آنها چیزکی

لیک چون آمیخت با خـاک کُرَب　　کی دهند این زیر و این بم آن طرب

* * *

پس غذای عاشقـان آمـد سَمـاع　　که در او باشـد خیـالِ اجتمـاع
قـوّتی گیــرد خیــالات ضمیـر　　بلکه صورت گردد از بانگ و صفیر
آتش عشـق از نواها گشت تیـز　　آنچنـان کـه آتشِ آن جَـوْز ریـز

سَماع پیشه مردان خدا بود و مولانا را از قید و بند شیوه‌های خشک ریاضت و مجاهدت رهایی بخشید و برای بیان شور و شوق عارفانه‌اش وسیلتی نشاط‌انگیز گردید (م‌ن، ۳، ۱۰۰-۹۶):

رقص و جولان بر سرِ میدان کنند　　رقص اندر خون خود مردان کنند
چون رهند از دست خود، دستی زنند　　چون جهند از نقص خود، رقصی کنند:
مطربانشان از درون دف می‌زنند　　بحرها در شورشان کف می‌زنند
تو نبینی، لیک، بهرِ گوششـان　　برگهـا بر شاخه‌ها هم کف‌زنان
تو نبینی برگهـا را کف زدن　　گوش دل باید نه این گوشِ بدن

سماع ورزیدن مولانا او را که واعظ و فقیهی بود متمایل به عرفان و اهل ریاضت، دست کم در چشم اطرافیانش، مبدّل به صوفی‌ای تمام‌عیار کرد. مولانا، اکنون، دیگر آن خطیب شهیر و دانشمند و آن پارسامردی نبود که در مدرسه به تدریس علوم ظاهری اشتغال داشت، بلکه شیخ بود و اهل حق، مانند دیگر پیران صوفی، پیشوای خانقاه.

به گفتهٔ افلاکی، گروهی در قونیه کوشیدند تا قاضی شهر، سراج‌الدین اُرمَوی، را وادار به تقبیح سَماع کنند. سراج‌الدین نپذیرفت؛ پس از آن، معترضین فصولی از کتابهای فقه اسلام در باب مذمت رقص و موسیقی (سَماع) جمع کردند و نزد مولانا فرستاند. مولانا، به آنان توضیح داد که او از دنیا و هر چه در او هست قطع‌نظر کرده و از منصب خود دست کشیده است؛ آنگاه جواب آن فصول را با دلایل روشن خلاف آنها بنوشت و در نتیجه همهٔ علمای دیگر شهر، از جمله مفتیان و مدرسان دانشمند، تسلیم نظرات وی شدند (*اف*، ۸-۱۶۵) و برای او از جهت سَماع زحمت فراهم نساختند. این قاضی سراج‌الدین محمّد اُرمَوی (۶۸۲-۵۹۴/ ۱۲۸۳-۱۱۹۷) اهل ارومیّه (رضائیه) واقع در شمال باختری ایران بود و بخش دوم زندگی خود را در قونیه سپری ساخت. او مؤلف چند کتاب است از جمله

رساله‌ای دربارهٔ اصول فقه (تحصیل در اصول الفقه که خلاصهٔ محصول فخرالدین رازی است)، کتابی در کلام (مختصرالاربعین)، و دو اثر دیگر در منطق (بیان‌الحق، مطالع‌الانوار). امّا به نظر می‌رسد که مولانا و آیین روحانی او را حرمت می‌نهاده است.

شعر گفتن، شیوهٔ دیگر موعظه و عبادت

فقیهان حنفی خراسان شعر و شاعری را، فی‌نفسه، ناپسند نمی‌دانستند؛ بسیاری از آنان برای موکّد ساختن نکاتی که می‌خواستند مطرح کنند ابیاتی می‌سرودند، یا دست‌کم، ابیاتی از شاعران مختلف ایرانی و عرب نقل می‌کردند. مثلاً زرنوجی حنفی‌مذهب ابیات بسیار را در رسالهٔ تعلیم المتعلم خود (بن: زر) و ابوحفص عمر سهروردی، رسول خلیفه و مروّج طریقت اخیان (فتیان)، با آنکه تمایل به سَماع نداشته ابیاتی به عربی و فارسی سروده است.[۱۵] پدر خود مولانا، بهاءالدین ولد چندین بیت شعر در معارف خود آورده، که بیشتر آنها مشتمل بر تک‌بیتهای مشهور یا ضرب‌المثل و چندرباعی است و به هیچ شاعری هم انتساب نیافته است.[۱۶] بهاءالدین، همچنین، عبارات یا ابیاتی از اشعار عربی را نقل می‌کند: بخشی از یک مصراع اَمْرُؤالقَیس (*بها*، ج ۲، ۵۷، ۲۶۲)، بخشی از یک مصراع متنبّی (*بها*، ج ۲، ۶۸، ۲۶۹)، یک مصراع که در احیاء علوم‌الدین غزالی به چشم می‌خورد (*بها*، ج ۲، ۹۴، ۲۹۰)، و یک بیت کامل از مأخذی نامعیّن (*بها*، ج ۱، ۱۰۸).

برهان‌الدین بیش از صد بیت شعر نقل کرده، که اغلب مأخذ آن را نگفته، امّا روشن است که به سنایی و عطار و خاقانی که شعرهای عرفانی / اخلاقی سروده‌اند علاقه‌مند است، و به همین ترتیب، حتی بیتی از نظامی (*برهان*، ۵۱، ۱۳۹)، و مصراعی از فخرالدین گرگانی (*برهان*، ۹۲، ۲۳۴)، را آورده امّا چند بیت – مانند بیتی از سعدی (*برهان*، ۲۸) – از الحاقات نسّاخان متأخر است (*برهان*، ۱۲۷). برهان‌الدین، همچنین پنج بیت و یک مصراع عربی نقل کرده، از آن جمله یک بیت از «رسالهٔ» قشیری گرفته (*برهان*، ۷۱، ۱۵۹)، و یک بیت از قاضی تَنّوخی (*برهان*، ۹۸) آورده، که از قاضیان و نویسندگان قرن چهارم / دهم است، و برهان‌الدین بیت او را احتمالاً از طریق خاقانی یا ابن خلّکان نقل کرده است (*برهان*، ۷–۱۷۶).

مولانا به طور مسلّم در کودکی روایات شفاهی اشعار شعرای قرن چهارم / دهم – مانند رودکی چنگ‌نواز، را که هنوز بر زبان مردم نواحی اطراف بلخ و سمرقند جاری بود – می‌شنیده است. مولانا در شعری که برای ستایی سروده (برای ترجمه انگلیسی آن، بن: جانِ جان)، یک مصراع از بیت رودکی در سوک ابوالحسن مُرادی را «مردن این خواجه نه

کاری است خُرد» نقل کرده است. بنابراین، روشن است که مولانا جلال‌الدین و مریبان و پیرانش شعر و شاعری را، فی‌نفسه، مایهٔ گناه و شرمساری نمی‌شمردند. آنان نه تنها اشعار صوفیانه، بلکه اشعار غیرزهدی را نیز می‌خواندند. با این حال، شاید مولانا و پدرش چنین احساس می‌کرده‌اند که شعر گفتن برای فردی خطیب، دست‌کم هنگامی که به این حرفه و منصب اشتغال دارد، لعب و ننگ است، زیرا مدرسه جایی نبود که شعر خواندن در آنجا رسم باشد، و برخی فقیهان شعر و شاعری را با این‌گونه محیطها نامتناسب می‌دیدند.

ظهور شمس تبریزی مولانا را از همهٔ قید و بندهایی که مانع استفاده از شعر برای درس گفتن و وعظ بر منبر بود، رها ساخت؛ به نظر می‌رسد که مولانا حتی خود را ناگزیر می‌دیده است که با شعر درس بگوید، در موعظه‌های خود آن را به‌کار برد، و یاران خود را به تفکر با موسیقی، شعر و رقص (سَماع) ترغیب کند. مولانا، وقتی به جای استفاده از شیوه‌های متین‌تر و مرسوم وعظ و خطابت، اندیشه‌هایش را در قالب شعر افاضه می‌کرد، به گمان نزدیک به یقین، از عامهٔ مردم پاسخی بهتر می‌شنید.

ماحصل شاعری مولانا

چنان‌که دیدیم مولانا توضیح داد که چگونه از شعر گفتن عار داشت و اکنون، تنها از جهت موافقت با طبع شنوندگانش شعر می‌سراید (بن فصل ۴، صب، «مولانا در سَماع»). دیوان شمس تصحیح فروزانفر دارای ۳۲۲۹ غزل و قصیده است که جمع اشعار آن، بدون احتساب چند صد بیت ترجیع‌بند و نزدیک به دو هزار رباعی منسوب به مولانا، تقریباً به ۳۵۰۰۰ بیت می‌رسد. ۲۵,۶۸۸ بیت مثنوی (بر حسب چاپ استعلامی) را بر آن بیفزایید؛ می‌بینیم که مولانا بسیار بیشتر از ۶۰,۰۰۰ بیت شعر سروده است. چنانچه پژوهشهای دیگر دربارهٔ متن این اشعار سرانجام اقتضا کند که بسیاری از این رباعیها و غزلها را حتی از دیوان مولانا حذف کنیم، باز هم حاصل کار او بسیار عظیم است – شصت هزار بیت بیشتر از شعرهایی است که هومر، دانته، میلتون یا شکسپیر سروده‌اند. چنان‌که در فصل ۸ (وزنهای شعری) خواهیم دید، به سبب تعداد هجاهایی که هر بیت شعر فارسی به طور متوسط داراست، ۶۰,۰۰۰ بیت شعر مولانا در واقع برابر است با حدود ۱۲۰,۰۰۰ بیت شعر انگلیسی. تعداد هجاهای مثنوی به حدود ۵۷۰,۰۰۰ بالغ می‌شود؛ تقریباً همین تعداد هجا را در ۵۷,۰۰۰ بیت شعر انگلیسی پنج وَتَدی می‌توانیم بیابیم، و بنابراین تقریباً مساوی است با ۴۰۰۰ سانِت (Sonnet

غزل انگلیسی). از جهت مقایسه می‌گویم که ۱۵۴ غزلی که شکسپیر سروده است، تنها ۲۱۵۶ بیت، ۲۱٫۵۶۰ وَتَد دارد.

البته، حجم زیاد، به هیچ وجه، دلیل بر شایستگی نیست، و در اینجا نیز سخن از شاعر شایسته در میان نیست. امّا حجم حاصل از اشعار مولانا واقعاً حکایات مربوط به شیوهٔ بدیهه‌سرایی و خودجوشی اشعار او را، دست‌کم در مورد غزلیّات، تأیید می‌کند. می‌بینیم که مولانا با وزن سر ستیزه دارد و از آن به جان آمده است و می‌سراید (د، ۱۳۶۷):

یَمْلَأُ الکَأْسَ حَبیبی وَ طَبیبی وَ تَذَرْ
(جام لبریز ببخشد چو حبیبم و طبیبم، تو بهل)
فَعِلُنْ مُفْتَعِلُنْ یا فَعِلاتُن و فَعَل

شیمل دربارهٔ یکی از این‌گونه تعبیرات مولانا می‌گوید که جلال‌الدین، مانند صوفیان دیگر، شاید بی‌اراده شعر می‌سروده است. این تفسیر تا اندازه‌ای مبالغت‌آمیز به نظر می‌آید، زیرا می‌دانیم که مولانا در مورد مثنوی، آنچه را که می‌سرود بر او می‌خواندند و او می‌شنید و در آنها تغییراتی می‌داد، یعنی مانند هر سخن‌سرایی، ساخته‌های خود را اصلاح و جرح و تعدیل می‌کرد. با این وصف، تردید نیست که چرخش موزون و آهنگین سَماع موجب سرودن فی‌البداههٔ غزلهای بسیار شده، و دلیل آنکه مولانا این‌همه غزل سروده، شاید تا اندازه‌ای، این بوده است که دیوانی مشتمل بر غزلیاتِ مناسب سَماع را در اختیار مریدانش قرار دهد. بسیاری از این غزلها اشارت یا حتی خطاب است به خنیاگران و نغمه‌سرایانی که خواندن این غزلیّات را همراهی می‌کردند و بر تأثیر آنها می‌افزودند.

تاریخ اکثر غزلهای مولانا به بعد از ملاقات او با شمس می‌رسد، و اگر این نظر قدیمی را بپذیریم که مولانا همهٔ شعرهای خود را پس از این زمان سروده است، سخن از دورهٔ سی ساله و پرحاصل شعرگفتن او باید بگوییم. پس، مولانا به طور متوسط تا سی سال، هر سال ۲۰۰۰ بیت، بیش از پنج بیت در هر روز، شعر گفته است. البته، مولانا هر روز به صورت منظم شعر نمی‌سرود؛ بلکه مانند همهٔ شاعران، جوشش شعر در او ناگهانی و آنی بود، و می‌توان گفت که بیشتر غزلیات دیوان را بین سالهای ملاقاتش با شمس، ۶۴۲ / ۱۲۴۴ تا ۶۵۸ / ۱۲۶۰، که تصنیف مثنوی تازه آغاز شد، سروده است.

افلاکی و سپهسالار در قالب حکایت از شرایطی خبر می‌دهند که موجب سرودن بسیاری از غزلها شده است، امّا خبرهایی را که دارای چنین ماهیتی باشند نباید خیلی دقیق

شمرد، زیرا نویسندگان تذکره‌های شاعران استخراج این دسته خبرها یا «اطلاعات» را به صورت نوعی سرگرمی درآورده‌اند، و نوعاً، جز بر خیال آنان و روایات شفاهی مردم، مستند به شهادت هیچ سندی نیست. آنچه را که مناقب‌نامه‌نویسان برای ما حکایت می‌کنند البته باید مورد توجه قرار دهیم، امّا باید بکوشیم زمان سرودن غزلهای مولانا را بر اساس شواهد درونی آنها تعیین کنیم. افزون بر اطلاعاتی که امیدواریم این شواهد دربارهٔ عادات و آداب غزل‌سرودن مولانا در اختیار ما قرار دهد، شاید این‌گونه پژوهشها به ما کمک کند تا مراحل پیدایش شیوهٔ سخن مولانا را بازشناسیم.

شعرهای چندزبانی

مولانا مسلماً بر زبان عربی تسلّط بسیار داشت، نه تنها برای خواندن، بلکه می‌توانست به آن زبان شعر بسراید، موعظه کند، و غیر آن. شعر متنبّی را، با آنکه نمایندهٔ صنف مدیحه‌سرایان حرفه‌ای است، تحسین می‌گفت. افلاکی (*اف*، ۴-۶۲۳) می‌نویسد که مولانا شبها شعر متنبّی از سر رغبت مطالعه می‌کرد، امّا شمس‌الدّین این کار را نکوهیده خواند و کوشید او را از آن باز دارد. مولانا در فیه‌مافیه، نیز در مثنوی از متنبّی شعر نقل می‌کند، بنابراین، شمس موفق نشد این شاعر را پاک از یاد مولانا ببرد. به احتمال بسیار، مولانا در ایّامی که در سوریه (شام) درس می‌خواند از شعر متنبّی خوشش آمده بود.

روزی نظام‌الدین ارزنجانی نزد مولانا آمد و شروع به خواندن شعری عربی کرد. از قرار معلوم، نظام‌الدین قصد داشت که مولانا را با اثبات برتری خود در عربی‌دانی تحت تأثیر قرار دهد یا مرعوب سازد، امّا مولانا، از حُسن اتفاق، قصیدهٔ مورد نظر را در سینه داشت، بخشی از آن را از حفظ خواند و بی‌اندیشهٔ پیش، دربارهٔ موضوعات و اسرار عرفانی مربوط به آن سخن گفت، و در اثنای کار نظام‌الدین را فریفته و حیران خویش ساخت (*اف*، ۱۰۲۰).

مولانا که در میان ترکان می‌زیست، کلماتی از محاورات ترکی نیز فرا گرفت. دست‌کم، مولانا یکی از غزلهای دیوان را به بهانهٔ آموختن یکی دو کلمهٔ ترکی به شنوندگان فارسی‌زبان خود آغاز می‌کند: «نام شتر به ترکی چه بود؟» و «نام بچه‌ش چه باشد؟» آنگاه می‌گوید که ما همه زادهٔ سرنوشتیم و مانند کودکان به حکم سرنوشت در شرق و غرب و حتی سوی آسمان پراکنده گشته‌ایم:

ما زادهٔ قضا و قضا مادر همه‌ست　　چون کودکان دوان شده‌ایم از پی قضا
ما شیر از او خوریم و همه در پیَش پریم　　گر شرق و غرب تازد، ور جانب سما

گویی که در این ابیات به سرنوشت خویش اشارت دارد که مهاجری است ایرانی و فارسی‌زبان در روم ترک‌زبان.

غزلی دیگر (د، ۱۱۸۳) با دو بیت ترکی آغاز می‌شود و آنگاه پند می‌دهد:

اگر طُطِسن[۲۹۲]، اگر رومین، وگر ترک　　زبان بی‌زبانان را بیاموز

یعنی، اهل هر قوم و هر زبانی که هستی زبان گفتِ بی‌گفت را بیاموز. در غزلهای دیگر نیز چند کلمهٔ ترکی به چشم می‌خورد (د، ۱۹۴۹، د، ۱۸۰۷). غزلی سه‌بیتی، ظاهراً خطاب به مریدان نوآموز چلبی حسام‌الدین، یکسره به زبان ترکی است (د، ۱۹۸۲):

گَلَسَنْ بنده ستایك غرضم یُقْ اِشِدْ رَسَنْ　　قَلَسَنْ آنْدَه یَوُزْ دُر یَلَنُزْ قَنْدَه قَلُرْسَنْ
چَلَبیءُ دُرْقیمو دِزْلِكَ چَلَبْا گَلْ نَه گَزْرَسَنْ　　چَلَبی قُلْلَرْن اِسْتَر چَلَبی نه سَنیُرْسَنْ
نَه اُغُر دُر نَه اُغُر دُر چلب‌اُغرندن قِغِرمَقْ　　قُو لُغُنْ اَخْ قُو لُغُن اَخْ بُله كِمْ انده دلَرسن

* * *

هله اینجا چو بیایی غرضی با تو ندارم، بشنو
خوش‌نباشد که در آنجا تنِ تنها به سر آری، بشنو
چلبی جملهٔ هستی است، بیا، یاوه چه گردی،
چلبی بنده‌نواز است، ندانی، به چه کاری، بشنو
چه‌خوشستی، چه‌خوشستی، ز دهان چلبی نکته‌شنیدن
گوش شو، گوش، کز آن پر شوی ار گوش سپاری بشنو[۲۹۳]

* * *

غزلهای دیگری هم به صورت ملمّع هست که ابیاتی به ترکی و فارسی و عربی در هم آمیخته دارد (د، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳). این ابیات ترکی که در شمار کهن‌ترین نمونه‌های برجا مانده از شعر کهن مقفّا و هجادار ترکی است (و در غزل ۱۳۶۲ شکل رباعی دارد) توجه محققان زبان‌شناس و تاریخ ادبیات را برانگیخته است.[۱۷]

دست‌کم یکی از غزلهای ملمع مولانا (د، ۲۱۲۱) ترکیبی است از ابیات ترکی، فارسی و عربی. اما زبان عربی، بعد از هزاران بیت فارسی، مهم‌ترین زبان «بیگانه» است که مولانا به آن شعر سروده، گذشته از آیات قرآن و احادیثی که مولانا اغلب ضمن ابیات آورده یا معنی آنها را نقل کرده، بیش از پنجاه غزل در دیوان شمس وجود دارد که مولانا آنها را یکسره به‌عربی سروده و پنجاه غزل دیگر نیز به صورت ملمع است که تعداد ابیات فارسی و عربی آنها کمابیش برابراند. در این غزلهای ملمع (ملمعات) گاهی مصراع اول هر بیت به فارسی و مصراع دوم به عربی است مانند د، ۲۶۳ یا ۱۲۹۳). گاهی زبان ابیات به‌تناوب عوض می‌شود، یکی دو بیت به عربی است و پس از آن یکی دو بیت به فارسی می‌آید (مانند د، ۱۳۶۰ یا ۲۱۱۹). وگاهی شش هفت بیت اول غزل به یکی از این دو زبان می‌آید و کمابیش همین تعداد بیت پس از آن به زبان دیگر قرار می‌گیرد (مانند د، ۲۶۲ یا ۱۱۷۶). رساله دکترای نرگس ویرانی به نام «من بلبل رحمانم» (دانشگاه هاروارد، ۱۹۹۹ م) تحلیلی است از غزلهای ملمع فارسی و عربی مولانا.

" 'I Am the Nightingale of the Merciful'; Macaronic or Upsidedown?: The Mulamma'aît of Jalāl al-Din Rumi' ".

مولانا غزلی سیزده‌بیتی نیز با ردیف «اَغاپوسی» سروده است (د، ۲۵۴۲)؛ این کلمه یونانی از *agape* گرفته شده است و اَغاپوسی= تو اَغاپوس هستی، یعنی «تو محبوبی، معشوقی». ۲۹۴ سه غزل دارای برخی لغات عامیانهٔ یونانی است؛ این غزلها، همراه با ابیاتی یونانی از سلطان ولد، به زبان فرانسه ترجمه شده است.[۱۸] گلپینارلی (*گل*، ۱۱-۴۱۰) به‌استناد گفتهٔ میرمیر اوغلی می‌نویسد کلمات موجود در ابیات ملمع مولانا نمودار زبان متداول عامّه ساکنان قونیه در قرن هفتم/ سیزدهم است. گلپینارلی آنگاه می‌گوید که مولانا با آنکه دقایق زبان کهن ادب فارسی و عربی را می‌دانسته، نوعاً در اشعار خود زبان عامیانه را به کار برده است. گلپینارلی ناگهان از این سخن به استنتاجی بی‌ارتباط می‌پردازد و می‌نویسد که استفادهٔ مولانا از زبان عامیانهٔ یونانی در شعرهای خود نیز مانع از امکان وقوف او بر زبان یونانی در حدی که «قادر باشد آثار فلاسفه و اشعار شاعران کهن یونانی را در متون اصلی آنها بخواند، نمی‌شود و شاید مثلاً با راهب مسیحی ساکن دیر افلاطون واقع در نزدیکی قونیه، دربارهٔ اندیشه‌ها و آثار افلاطون هم بحث و مناظره می‌کرده است» (*گل*، ۴۱۱).

باید همچنین یادآوری کنیم که واعظان و عارفان از به‌کار بردن زبان عوام و آمیخته به هزل

پرهیز نداشتند. در غزلی که در چاپ فروزانفر هم درج شده (د، ۲۱۳۷)، برای نکوهش دشمن از شعر آمیخته به هجو استفاده شده، که در دورهٔ میانه بسیار متداول و مقبول بوده است:

آن کون خر کز حاسدی عیسیٰ بود تشویش او
صد کیر خر در کون او، صد تیز سگ در ریش او
خر صید آهو کی کند؟! خر بوی نافه کی کشد؟!
یا بول خر را بو کند، یا گُه بود تفتیش او
هر جوی آب اندر رود آن ماده‌خر بولی کند
جو را زیان نبود، ولی واجب بود تعطیش او
خر ننگ دارد زآن دغل، از حق شنو «بَل هُمْ اَضَلّ» (قرآن، ۷، ۱۷۹)
ای چون مخنّث غُنج او، چون قحبگان تخمیش او
خامُش کنم تا حق کند او را سیه روی ابد
من دست در ساقی زنم، چون مستم از تجمیش او

مولانا، چنان‌که در فیه‌مافیه (ص ۸۸) و افلاکی (*اف*، ۲-۱۵۱) می‌خوانیم، دشنام هم می‌دهد و غَرخواهر می‌گوید، یعنی «بدکاره خواهر» که خطاب به مرد به‌کار می‌رود تا شرافتش لکّه‌دار شود؛ سنایی هم این دشنام را به‌کار می‌برد، نیز شمس (*مقا*، ۸۳).

افسانه‌ها و کژفهمیهای نو

عمر مولانا

دیدیم که سپهسالار تاریخ تولد مولانا را ۶ ربیع‌الاول ۶۰۴ می‌نویسد که برابر است با روز یکشنبه ۳۰ سپتامبر ۱۲۰۷ به تقویم یولیانی متداول در اروپا. همهٔ نویسندگان متأخر به استناد گفتهٔ سپهسالار این تاریخ را روز ولادت مولانا می‌دانند، که تا بیش از ششصد سال کسی در آن تردید نکرد. رضاقلی خان هدایت (۱۲۸۸-۱۲۱۵ / ۱۸۷۱-۱۸۰۰)، مورخ، ملک‌الشعرا و منتقد ادبی دورهٔ قاجار، علاوه بر افزودن دو مجلّد تکمیلی بر تاریخ روضة‌الصفای میرخواند (ف ۹۰۳ یا ۹۰۴ / ۱۴۳۳)، و تألیف یکی دو جلد فرهنگ شاعران فارسی، مجمع‌الفصحا (۱۲۸۸ / ۱۸۷۱) و ریاض‌العارفین (که سالها پس از فوتش در ۱۳۰۵ / ۱۸۸۸ منتشر شد)، چند نسخهٔ خطی از دیوان مولانا را به قصد چاپ از نظر گذرانید و در

سال ۱۲۸۰ / ۱۸۶۳ نسخه‌ای مشتمل بر گزیدهٔ غزلیّات و ترجیعات و رباعیّات را در تبریز به چاپ رساند که آن را شمس‌الحقائق نامید. هدایت در این کتاب (مقدمه، ۴)، بر اساس یکی از ابیات مندرج در همین چاپ (ص ۲۴۴) تصوّر می‌کند که مولانا به هنگام ملاقات با شمس شصت و دو ساله بوده؛ با این حال، تاریخ تولد مولانا را همان ثبت کرده که سپهسالار گفته (۶۰۴ / ۱۲۰۷)، و بنابراین تاریخ ملاقات مولانا با شمس را به شصت و دو سال بعد، به‌حساب سال قمری، به سال ۶۶۶ / ۱۲۶۷ رسانده است. امّا، همانگونه که نیکلسون خاطرنشان می‌سازد، این تاریخ متناقض است با شواهد موجود در مثنوی: نام شمس در دفتر اوّل آمده و می‌دانیم که تصنیف دفتر دوم در سال ۶۶۲ / ۱۲۶۴ شروع شده است.

عبدالباقی گلپینارلی، در سال ۱۳۳۸ ش / ۱۹۵۹، ضمن ترجمهٔ غزلیات مولانا به زبان ترکی (ظاهراً بدون مراجعه به سخن سابق هدایت) به همان بیت (د، ۱۴۷۲) بر می‌خورد، و سبب می‌شود که گلپینارلی در ترتیب تاریخ تولد و فوت مولانا یکسره به تردید افتد. آن بیت چنین است:

به اندیشه فرو برد مرا عقل چهل سال
به شصت و دو شدم صید و ز تدبیر بجستم[۲۹۵]

یکی دو بیت دیگر هم هست که به گمان گلپینارلی تاریخ تولد ۶۰۴ / ۱۲۰۷ را با تردید روبه‌رو می‌سازد (منقول در موحد، ۸-۱۲۷):

پیر ما را ز سر جوان کرده‌ست
لاجرم هم جوان و هم پیرم

و

شمس تبریز جوانم کرد باز
تا ببینم بعد ستّین شیوه‌ها

این گزارش هم در فیه‌مافیه آمده است (فیه، ۱۷۳):

> در سمرقند بودیم و خوارزمشاه سمرقند را در حصار گرفته بود و لشکر کشیده جنگ می‌کرد. در آن محلّه دختری بود عظیم صاحب جمال، چنان‌که در آن شهر او را نظیر نبود. هر لحظه می‌شنیدم که می‌گفت: «خداوندا کی روا داری که مرا به دست ظالمان دهی، و می‌دانم که هرگز روا نداری و بر تو اعتماد دارم.» چون شهر را غارت کردند و همهٔ خلق را

اسیر می‌بردند، و کنیزکان آن زن را اسیر می‌بردند، و او را هیچ المی نرسید و با غایت صاحب جمالی کس او را نظر نمی‌کرد. تا بدانی که هر که خود را به حق سپرد از آفتها ایمن گشت و به سلامت ماند و حاجت هیچ کس در حضرت او ضایع نشد.

تاریخ محاصرهٔ سمرقند در کتب تاریخ به اختلاف ۶۰۴، ۶۰۷ یا ۶۰۹ قمری آمده است. اگر مولانا در سال ۶۰۴ / ۱۲۰۷ به دنیا آمده باشد، در زمان محاصره سمرقند حداکثر پنج ساله بوده، و گلپینارلی مدعی شده که مولانا در آن کودکی به سنّ و سالی نبوده که همهٔ این ماجرا به یادش مانده باشد.

گلپینارلی این دو دلیل را کنار هم گذاشته و تصور کرده نشانهٔ آن است که مولانا به هنگام ملاقات شمس بیش از شصت، یا دقیق بگوییم شصت و دو سال عمر داشته است.[۱۹] با این حال، گلپینارلی ۶۴۲ را که سپهسالار می‌گوید سال ورود شمس تبریزی به قونیه بوده، صحیح دانسته است. گلپینارلی، آنگاه بر اساس این تصوّر به محاسبه می‌پردازد و مسئله را چنین حلّ می‌کند که مولانا باید در سال ۵۸۰ / ۱۱۸۴ ـ بیست و چهار سال زودتر از زمانی که از قدیم گفته‌اند ـ به دنیا آمده باشد. تاریخ درگذشت مولانا تغییر پیدا نمی‌کند، بنابراین مولانا به هنگام مرگ کمابیش نود و دو ساله، به هنگام مهاجرت خاندانش از بلخ تقریباً سی و سه ساله، به هنگام ازدواج با گوهرخاتون تقریباً چهل و دو ساله، و به هنگام تولد سلطان ولد تقریباً چهل و سه ساله می‌شود. دراز شدن زندگانی خود واقعهٔ ناممکنی نیست؛ بهاءالدین هم وقتی از دنیا رفت بیش از هشتاد سال و سلطان ولد (۱۳۱۲-۱۲۲۶) نیز به هنگام فوت، به حساب قمری، حدود نود سال عمر داشت. محاسبه گلپینارلی نیز به این معنی است که بهاءالدین به هنگام تولّد جلال‌الدین نه پنجاه و چهار که سی ساله بوده است.

تاریخِ تاریخ‌شکن گلپینارلی را همه قبول نکرده‌اند. موحّد، در مقاله‌ای که در سال ۱۳۵۶ ش / ۱۹۷۷ نوشته «تمایل به قبول آن» داشته (موحّد، ۱۳۱)، امّا شیمل در ۱۹۷۸م (در شکوه شمس) این بحث را ناتمام دانسته، و ریپکا (Rypka) «استنباط گلپینارلی را از این غزل به دیدهٔ تردید و انکار نگریسته است» (۱۹۶۸).[۲۰] ویْلی (M. Isa Waley) در رسالهٔ دکتری خود، نیز در مقاله‌ای[۲۱]، استدلال می‌کند که تفسیر «شصت و دو سال» ظاهراً در نخستین ابیات دفتر دوم مثنوی نمایش یافته، که نه به هنگام نخستین دیدارِ مولانا و شمس، بلکه پس از مرگ همسر حسام‌الدین سروده شده و در بیان علت فترت دو ساله‌ای است که در تصنیف این اثر عظیم پیش آمده بود.[۲۹۶] به گفتهٔ ویْلی (با استفاده از تاریخهایی که گلپینارلی دربارهٔ

مثنوی آورده) مولانا دفتر اوّل مثنوی را در سال ۶۵۷ آغاز کرده و در سال ۶۶۰ به اتمام برده، یعنی که دفتر دوم را در سال ۶۶۲ آغاز کرده است. ویْلی چنین استدلال می‌کند که «شصت و دو سال» در آن غزل اشارت به این تاریخ دارد، نه به سنّ مولانا که گلپینارلی گمان می‌کند. مولانا در این زمان (۶۶۲ / ۱۲۶۴) احتمالاً حدود شصت سال عمر داشته، و ویْلی رقم دیگر «شصت» را در این غزلها (که گلپینارلی نقل کرده) اشارت به سنّ مولانا دانسته است (موحد، ۴-۱۳۲).

موحد (ص ۱۳۵) آن استدلال تاریخ‌شکن را به طور کلی قانع‌کننده نمی‌داند، و ما نیز آن را نمی‌پذیریم، زیرا تناقضات بسیار به بار می‌آورد. نخست آنکه چرا سپهسالار تاریخ ولادت مولانا را به این دقت و صراحت آورده است؟ و اگر مولانا نود سال زیسته، چرا پیروانش، از جمله فرزندش، هرگز به درازی زندگانی او اشاره نکرده‌اند؟ نیز، نمی‌توان باور کرد که مولانا پس از شصت سالگی این‌گونه تحوّل عظیم روحی پیدا کرده باشد و چنین غزلهای طرب‌انگیز و پر از شور جوانی را سروده باشد. در این صورت مثنوی حاصل دههٔ هشتاد زندگانی او می‌بود. افزون‌تر آنکه، اگر مولانا تا دههٔ سی زندگانی خود در خراسان مانده باشد، انتظار می‌داشتیم که در مقالات، یا در شعرهایش، اشارات بسیار بیشتری از آنچه هست دربارهٔ مشاهدات و خاطرات خراسانش بیابیم. مولانا، در سال ۶۲۸/ ۱۲۳۱، که پدرش از دنیا رفت، با این حساب، کمابیش پنجاه ساله می‌بود، و دشوار بتوان تصور کرد که در آن سنّ و سال برای تکمیل تحصیلات نیاز به سفر شام داشته، یا پذیرفته باشد که آداب چله‌نشینی و خلوت‌گزینی را به تعلیم و ارشاد برهان‌الدین به انجام رساند، زیرا اینها، به طور کلی، کارهایی بود که مردان جوان در دههٔ ده، دههٔ بیست و دههٔ سی زندگانی خود می‌کردند.

افزون بر اینها، سنین چهل یا شصت غالباً در شعر فارسی وضعی مجازی دارد. همچنان‌که موحد اظهارنظر می‌کند «این حالتِ جوانی در پیری یعنی یک نوع بازیافت شباب و احساس تازگی و سرزنده بودن» (موحد، ۱۴۳) و اشارت است به جوانی از سر گرفتن روحانی مولانا -که می‌خشکد و تازه می‌شود و زهد خشک را رها می‌کند- نه به سنّ واقعی او. روشن‌تر بگوییم، این چهل و شصت کنایت است و مراد از آن مراتب روحانی زندگی است و نه به راستی عمر واقعی. چهل، به طور کلی، میانهٔ عمر است، سنّ اشتغال به امور دنیوی و فعالیّت. شصت سنّ پیری است، زمان اشتغالات روحانی و هنگام آن است که آدمی به آداب تقوا اندیشد و زود به آن پردازد. افزون بر این، نباید گمان بریم آن دسته از غزلهای

مولانا که نام شمس را در بردارد قطعاً در پیشِ روی او با او سخن می‌گوید؛ در حقیقت، مولانا را در این غزلها روی سخن با یاد شمس است، و نام او در غزلیات مولانا صورت تخلص پیدا می‌کند و کنایت از آن است که مولانا قطب را طلب می‌کند. به علاوه، آن تک‌بیتی را که سرآغاز همهٔ این آشفتگی بود، می‌توان به نحو دیگر نیز تفسیر کرد. معنی این بیت، چنان‌که گلپینارلی استنباط کرده، ممکن است این باشد که مولانا مجبور شد خودش در سنّ شصت و دو سالگی شیخ شود. امّا، ممکن است نیز به این معنی باشد که مولانا چهل ساله و شمس شصت و دو ساله بود: مولانا، عقلِ چهل ساله، صیدِ شمس، عقلِ شصت ودو ساله، شد.

با آنکه نمی‌توانیم از روزِ هفته، تاریخ دقیق، یا سالی که در مناقب نامه‌های ما آمده است به درستی اطمینان حاصل کنیم، وِئلی می‌گوید دلیلی وجود ندارد تاریخهای قدیم زندگانی مولانا را، که بحث گلپینارلی بر سر آنها است، از اصل منکر شویم. می‌توان گفت تاریخهای قدیمی مولویان از زندگانی مولانا جلال‌الدین، از ۶ ربیع‌الاول ۶۰۴ / ۳۰ سپتامبر ۱۲۰۷ گرفته تا پنجم جمادی‌الآخر ۶۷۲ / ۱۷ دسامبر ۱۲۷۳ غالباً درست است.

مولانا و میل جنسی

همچنان‌که (در فصل ۱، صپ، «همسران و فرزندان بهاءالدین») دیدیم، پدر مولانا ضمن یادداشتهای خود از مشاهدات معنوی، اقرار می‌کند که احساس شهوت در او نسبت به زنانش شدید بوده، امّا در برابر وسوسه‌های شهوانی تا اندازه‌ای مقاومت می‌کرده، زیرا او را از مکاشفات ربّانی باز می‌داشته است؛ با این حال، سرانجام، آنها را موهبت حق می‌داند. مولانا جلال‌الدین، نیز، در نوجوانی، حدود هفده سالگی، ازدواج کرد و بر اثر این ازدواج پدر دو فرزند شد. مولانا، وقتی که همسرش، گوهرخاتون، درگذشت همسر دیگری گرفت، به نام کرّاخاتون، که دست‌کم دو فرزند برایش آورد و به بزرگسالی رسیدند. نامه‌هایی که مولانا نگاشته نشان می‌دهد که خود ریاست خانواده را بر عهده داشته و می‌کوشیده است ناهمواریهای زندگی فرزندان و همسرانشان را برطرف سازد.

در بخشی از وقایع‌نامهٔ افلاکی حکایتی می‌خوانیم که بر رغم زهد و پارسایی مولانا از صفت رجولیّت او سخن می‌گوید (*اف*، ۴۴۹). یکی از بانوان خانوادهٔ مولانا (از عَفّاتِ مخَدّرات) نقل می‌کند که روزی در ضمیر کرّاخاتون این شکوه گذشت که:

مولانا زمانهاست... در تقلیل طعام و منام، و کثرت سماع و صیام، و تقریر معارف و کلام، قیام می‌نماید و مبالغهٔ عظیم می‌فرماید و ریاضت قوی می‌کند. از آن سبب اصلاً به جانب ما التفات نمی‌کند و گردِ شاهد بازی نمی‌گردد. عجبا از صفت بشری و شهوت زناشوهری در او اثری مانده باشد یا به‌کلّی اشتها ساقط شده، فارغ گشته است؟

امّا، مولانا بر ضمیر او آگاهی یافت:

همان شب تشریف صحبت ارزانی فرموده، چون شیر غرّان مست هفتاد نوبت دخول کرد تا به حدی که از دست مولانا گریزان گشته به طرف بام مدرسه روان شد و استغفارها می‌کرد و باز حضرتش به جِدّ می‌گرفت که هنوز تمام نشد.

مولانا، پس از آن، به کرّاخاتون توضیح می‌دهد که «مردان خدا بر هر چه خواهند قادرند» و به او می‌فهماند که بر آنچه در دل و ذهن مردم دیگر می‌گذرد آگاه است. مردان خدا از جزئی‌ترین چیزی که مردم را بیازارد غافل نیستند. و افزون بر آن، برای کرّاخاتون شرح می‌دهد که «ترک مباشرت و معاشرت ما از غایت استغراق و مشغولیت به حق است»؛ مولانا، در این کار نیز بر متابعت پیمبر (ص) رفتار می‌کرد (*اف*، ۴۵۰).

همچنان‌که (دربارهٔ «اوحدالدین کرمانی» در فصل ۴) دیدیم، شمس‌الدین سلطان ولد جوان را سفارش کرد که از حشیش و لواط دوری کند (*اف*، ۶۳۳)، و اوحدالدین کرمانی را به سبب «شاهد بازی»، که در اینجا مرادش نظر باختن با پسرکان زیباروی بود، نکوهش می‌گفت. شمس و مولانا، هر دو، مانند دیگر صوفیان، زیاده‌رویهای صوفی‌منشانه را زشت می‌شمردند، و با اباحیگری و هرزگی مخالف بودند. مولانا نظری بسیار نامساعد با اوحدالدین کرمانی داشت، چون معتقد بود که رابطهٔ اوحد با پسرکان حلقهٔ خود از پاک‌دامنی نیست و یک بار گفته بود: «شیخ اوحدالدین در عالم میراثِ بد گذاشت» (*اف*، ۴۴۰).

صوفیان، به هنگام سماع، از نهایت شور و وجد اغلب خرقه یا پیراهن خود را می‌دریدند؛ شاعران به این نکته فراوان اشارت کرده‌اند، امّا چنان‌که رسایل صوفیانه‌ای چون کشف‌المحجوب و تلبیس ابلیس تأیید می‌کنند، این کار واقعاً فراتر از حدّ استعارت و مبالغت است. بی‌شک، در چنین حالتی بوده که اوحدالدین کرمانی، چنان‌که دیدیم، سینهٔ برهنهٔ خود را بر سینهٔ پسرکان می‌نهاده است. در مثنوی (*م*ن، ۵، ۳۵۴ به بعد)، مولانا حکایتی نقل می‌کند دربارهٔ اینکه نام فَرَجی (قبای جلو باز) ازکجا پیدا شد – این لباس در اصل جامه‌ای جلوبسته (جُبّه) بود که شیخی صوفی آن را درید. این شیخ جامه را از سر صفای نظر چاک کرد، امّا

دیگران که از او پیروی کردند آن را به غرض آلودند. این عمل، در چشم مولانا نشانهٔ شکافتن جُبّه جسم است تا روح بتواند از آن بگریزد و سوی صفا پر کشد. منظور از این جامه دریدن آن نیست که آدمی آداب و رسوم را کنار گذارد، دیده بر شرع و دین فرو بندد، و به «دَبّ و لواطه» دست زند:

روح خواهی، جُبّه بشکاف ای پسر
تا از آن صفوت برآری زود سَر
هست صوفی آن که شد صفوت‌طلب
نه از لباسِ صوف و خیّاطی و دَبّ
صوفیی گشته به پیش این لئام
الخِیاطه، وَاللِواطَه، وَالسَّلام

(مِن، ۵، ۴-۳۶۲)

مولانا در ادامهٔ این بخش از مثنوی (مِن، ۵، ۹۱-۳۶۵) توضیح می‌دهد که جرعه‌ای از بادهٔ ربّانی «ساقی الست» (ب ۳۹۰) چون بر «زمینِ خاک» (ب ۳۷۲) ریخت درّ و لعل و ثمر و نُقل پدید آورد. وقتی این کیمیای ربّانی بر کلوخ افتاد زیبایی انسان را آفرید. نه به این «کلوخِ تن» (ب ۳۸۳) که به مستی و «جرعه‌ناکی» درونش (ب ۳۷۶) باید اندیشید، زیرا چون جسم بمیرد، مرداری زشت می‌شود، امّا جان «بی‌این جیفه» (ب ۳۸۵) بسیار زیباتر رخ می‌نماید. تنها اهل صفوت، که در پرستش کیمیای ربّانیِ متجسّد در جسم آدمی به منجلاب تباهی گرفتار نمی‌آیند، می‌توانند به وصال جمال بیچون حق تعالی برسند.

مضامین نظربازی با امردان به شعر فارسی دوران میانه راه یافته است. معشوق در بیشتر اشعار تغزلی دوجنسی است، هم اوصاف زنانه دارد و هم مردانه، و اغلب به فرمانروایی ماند که زره پوشیده و تیغ بر کف هر که را به او نزدیک شود، هلاک کند. وقتی می‌بینیم مردی شاعر حکمران را در مدیحهٔ خود جوانی سلحشور و زیباروی می‌خواند و نسبت به او چنان ابراز اشتیاق می‌کند که عاشق به معشوق، اگر تصور کنیم که این ابراز اشتیاق حاکی از عشق‌بازی جسمانی آن دو با یکدیگر است، سخت به خطا رفته‌ایم. تمایل جنسی، یا دست‌کم سپوزیدن در مرد، در شعر فارسی، خبر از رابطهٔ قدرت می‌دهد. فاعل در رابطهٔ جنسی صاحب اقتدار است و مفعول زیبایی و هوس را مجسّم می‌سازد، و مساوی است با ناتوانی و حالات زنانه، یا با ناتوانی پسرکان نابالغ که موی بر صورت ندارند. فاعل، با

سپوزیدن در زن یا پسر، قدرت خود را در رابطهٔ جنسی تثبیت می‌کند. زن یا پسر ممکن است هوس را برانگیزد، امّا مرتبهٔ فرودست را داراست. در واقع، تفاخر و توهین حول مضمون سپوزیدن جنسی در دیوانهای شعر فارسی دورهٔ میانه بسیار است. شاعر فخر می‌فروشد که با دشمن خود لواط کرده و یا با یکی از زنان اهل خانهٔ او به مجامعت پرداخته و به این طریق دشمن را سرافکنده ساخته است. گاییده شدن مایه ننگ بود، و مرد بالغ دارای عزّت‌نفس اجازه نمی‌داد که این کار بر او واقع شود. لواط را شرع اسلام تقبیح کرده، امّا بدون تردید در برخی از سلسله‌های صوفیان اتفاق می‌افتاده، و قضایای شرعی مربوط به آن نشان می‌دهد که واقعاً وجود داشته است.

راستی، افلاکی (اف، ۹۰–۱۸۸) حکایت می‌کند که یکی از کاتبان مولانا، بهاءالدین بحری، روزی از مولانا پرسید: «علّت مشایخ که در افواهِ مردم گفته می‌شود، کدام است؟ عجبا آن علّت در ظاهر است و یا در باطن؟» مولانا پاسخ داد: «حاشا از مشایخ [صوفی] که در ایشان چنان علّتِ بد باشد.» امّا هشدار می‌دهد که «کسانی که به سبب جسارت باطن و بی‌باکی ظاهر مردود طریقت گردند، عاقبت بدان علّت مبتلا شوند» و به سبب این گونه رفتار مردم آنان را ملامت گویند و معمولاً از علّتی که به آن متهم شده‌اند، خواه بر آن طریق رفته باشند خواه نرفته باشند، بری شوند. بهاءالدین بحری، آنگاه، فردی را مثال می‌آورد به نام شیخ ناصرالدین که در قونیه «مریدان معتبر داشت» امّا به سبب بی‌ادبی و گستاخی [نسبت به مولانا] به مرض حیزی گرفتار آمد و «عاقبةالامر چنان شد که دبّابان را پنهانی چیزکی می‌داد تا او را در کار آرند.» مریدانش او را دارو دادند «و از آن ننگی و تنگی رهانیدند»، امّا تا آن زمان در میان مردم رسوا شده بود. «بعضی از رنود و بی‌باکانِ ناپاکان گرد او می‌گشتند و از او چیزها می‌بردند» و مردم که از حال او آگاه بودند این آیه را در شأن او می‌خواندند: «وَخَسِرَ هُنَالِکَ ٱلْمُبْطِلُونَ» (سورهٔ ۴۰، آیهٔ ۷۸)، یعنی «باطل‌اندیشان زیانکار شوند.»[۲۹۷] در نتیجهٔ این رسوایی، مردم آن را «علت مشایخ» خواندند. مولانا این گونه حرکات را آشکارا نکوهش می‌کرد.

جای دیگر در مثنوی (م‌ن، ۶، ۳۸۴۳ به بعد)، مولانا حکایت دو برادر را نقل می‌کند، که یکی هنوز موی بر صورتش نرسته است و دیگری چهار لاخ موی و ریش نرم مختصری بر زنخ دارد. آنان از روستای مجاور به عَزَب‌خانه‌ای در شهری به میهمانی می‌آیند و تا پاسی از شب در آنجا به شادخواری می‌گذرانند. از قرار معلوم چون اندکی سرمست شده بودند، نمی‌خواستند به خانه خود بازگردند مبادا که شحنهٔ شب آنان را بگیرد

و به گناه مستی و رفتار خلاف قانون کیفر کند. بنابراین، شب را در عزب‌خانه می‌مانند. برادر بزرگتر خوش‌چهره است و برادر کوچکتر زشت‌رو، امّا چون هنوز ریش در نیاورده، به ظاهر قیافه‌ای دوجنسی دارد و بنابراین بعید نیست که طرف همجنس‌بازی قرار گیرد. از این رو، پیش از آنکه به خواب رود، از باب احتیاط، چندین خشت روی هم نهاد تا پشت خود را بپوشاند.

چون به خواب رفت، فردی از روی شهوت به کنارش آمد، و آجرها را عقب زد. پسرک از اثر دست آن بیگانه بیدار شد، از جا بجست و دشنامش گفت. مرد بچه‌باز، خشمگین از زحمت جابه‌جا کردن آجرها، بر سرش فریاد کشید که «این سی خشت چون انباشتی؟!» پسر معامله به مثل کرد: «گفت تو سی خشت چون برداشتی؟» البته، پسر نیک آگاه بود که چرا آن مرد آجرها را برداشته، امّا چون کوچک‌تر و جوان‌تر بود، قدرت مقابلهٔ با مردک بچه‌باز را نداشت. بنابراین داستانی ساخت به این مضمون که کودکی بیمار و ضعیف است، و بچه‌باز که جواب را در آستین داشت، به پسر گفت که پس چرا به جای عزبخانه برای درمان به شفاخانه یا به خانهٔ طبیبی مهربان نرفتی؟ پسر در جوابش گفت که هیچ جای امنی نمی‌توانم بیابم؛ به هر جا می‌روم بچه‌بازی زندیق و پلید چون تو مانند دد سر به پیشم می‌آرد تا بیازاردم:

خانقاهی که بود بهتر مکان
من ندیدم یک دمی در وی امان
رو به من آرند مشتی حمزه‌خوار
چشم‌ها پرنطفه، کف خایه‌فشار
و آن که ناموسی‌ست خود از زیر زیر
غمزه دزدد می‌دهد مالش به کیر

(م‌ن، ۶، ۸-۳۸۵۶)

پسر چنین نتیجه‌گیری می‌کند که وقتی رفتار اهل خانقاه چنین باشد به گلّهٔ عوام دنیاپرست که ناموس و تقوا نمی‌شناسند، کجا امید توان داشت! و شرح می‌دهد که حتی در بین زنان نیز نمی‌تواند بماند، زیرا همچنان‌که همسر فرعون در پی هم‌آغوشی با یوسف بود، آن زنان نیز «از جاهلی بر من تَنند» و آنگاه مردانشان به اتهام تعرّض «قصد جان من کنند»، داد و فریاد برآرند، مرا بکَشند و به زندان افکنند.

پسر چنین نتیجه می‌گیرد که:

نه زمردان چاره دارم، نه از زنان
چون کنم که نی از اینم نه از آن

(تازه این پسر زشت‌رو بود، اگر پسری خوش‌سیما بود، گرفتاری‌اش بسیار بدتر از این بود!) مولانای شاعر در این داستان حق را به پسر می‌دهد و، بر اساس این اصل که عقل بر ایمن بودن هر زن و مردی از آزار حکم می‌دهد، امّا بازار کم‌عقلی گرم است، می‌خواهد که خواننده را با پسر همدل سازد (م‌ن، ۶، ۳۸۶۱). تا دست وسوسهٔ نفس در کار است، پشتهٔ آجر راه را بر شیطان نمی‌بندد. باید که به موی تقوا که از عطای حق است خود را از وسوسه نفس در امان داشت.

روشن است که این رسم امردبازی در ایران در دورهٔ میانه وجود داشته و مردان با پسرکان نابالغ مویْ‌نارُسته، دست‌کم تا زمانی که ریش بر صورتشان بروید، نرد عشق می‌باختند. زنان مسلمان، در شرایط عادی، از مردان نامحرم بسیار دور بودند، و تنها چادر پوشیده در مجامع عمومی ظاهر می‌شدند، بنابراین، پسرکان نوجوان طرف عشق افلاطونی و هوسرانی نیز قرار می‌گرفتند. امّا، این طریق شاهدبازان و امردبازان را نباید با وضع همجنس‌بازان [اروپا و آمریکا] همانند کرد. به یک دلیل؛ چون میل به عشقبازی با مفعول، چه نرینه و چه مادینه، از جانب جنس غالب، صاحب آلت نرینگی، بوده است. وقتی پسری از سنّ معینی می‌گذشت و موی بر صورتش می‌رُست، خودش در گروه همان جنس غالب قرار می‌گرفت و دیگر تسلیم نمی‌شد. در هر حال، این‌گونه ناهنجاریهای اجتماعی به رسوایی و کیفر شرعی می‌انجامید.

از این گذشته، مردان مایل به عشق‌بازی با امردان (که سبب بی‌موی بودن صورتشان حکم زن را داشتند) به زن نیز علاقه‌مند بودند، ازدواج می‌کردند و صاحب فرزند می‌شدند. در هر حال، مولانا این‌گونه سوءاستفاده‌های جنسی را، هم از نظر انسان‌دوستی و هم از این جهت که ناقض شریعت اسلام است، نکوهش می‌کرد. در پی تمتع جنسی می‌توان رفت و می‌توان از آن لذت برد، امّا تنها در محدودهٔ ازدواج.

این تصوّر که رابطهٔ شمس و مولانا رابطهٔ جسمی و همجنس‌بازی بوده سراسر خاسته از کژفهمی موضوع است. مولانای چهل ساله، گذشته از پای‌بند بودن به پیروی از پیمبر (ص)، به ریاضت و مجاهدت و تدریس فقه اسلامی اشتغال داشت؛ چنین مردی با شمس شصت و چهار ساله که مانند مولانا مقیّد به تبعیت از پیمبر(ص) بود و یا پرستش خداوند در جمال

بشری مخالف، هرگز تن به هرزگی جسمانی نمی‌داد. آری، مولانا تمثیل نظربازی، یا بهتر است بگوییم، تمثیل عشق‌ورزی با پسر خوش‌رخسار را خطاب به شمس‌الدین، محبوب الهی، به‌کار می‌برد، امّا این کار صرفاً اقتباسی است از رسم سیصدسالهٔ ثناخوانی و مدیحه‌سراییِ ادب فارسی تا آن زمان.

تمثیل باده در اشعار مولانا

نوشیدن شراب و دیگر مشروبات مستی‌آور در اسلام حرام است، امّا باده‌گساری بخش همیشگی جشنهای دربار پادشاهان ایران، از جمله سلجوقیان، بوده است. گرچه فقه حنفی نوشیدن شراب خرما و نبید را حرام مطلق نمی‌داند، عالمان دین و پارسایان، دست‌کم در انظار مردم، دست به این شراب یا دیگر مشروبات الکلی نمی‌بردند. اما تقطیر، مصرف و فروش شراب در ممالک اسلامی، برای مسیحیان، زرتشتیان و یهودیان ممنوع نبود. میخانه‌ها (خرابات) در بیرون شهرهای بزرگ نه تنها باده می‌فروختند که ساز و آواز و دخترکان رقاص و روسپی هم فراهم داشتند. گرچه وجود این‌گونه اماکن احساسات اخلاقی علماء را جریحه‌دار می‌ساخت و برخی از مسلمانان را به گناه می‌کشانید، حکومتها اغلب با آنها مدارا می‌کردند و حتی بر آنها مالیات می‌بستند. ایّوبیها چنین مالیاتی را پیش از سال ۶۱۲ / ۱۲۱۵ در شام وضع کردند که در زمان العادل به‌طور موقت قطع شد، امّا دوباره برقرار گردید و سپس الجواد در سال ۶۳۴ / ۱۲۳۷ دوباره آن را موقوف کرد. بَیْبرس سلطان مملوک مالیات گرفتن از شراب و سرگرمیها را دوباره در سال ۶۶۴ / ۱۲۶۶ متوقف ساخت، امّا در سال ۶۸۰ / ۱۲۸۱ دفتر بسیار کوچکی برای جمع‌آوری این‌گونه مالیاتها در دمشق به‌وجود آمد، تا آنکه اعتراض علما موجب بستن آن گشت. امّا، در حدود سال ۶۹۸ / ۱۲۹۹، قِبْچاق، حاکم غازان‌خان در دمشق، اجازه داد که میخانه‌ها (حانات)[۲۹۸] دوباره دایر شوند. وقتی که او از دمشق رفت، ابن تیمیه بی‌درنگ آنها را بست، بساطشان را جمع کرد و جامهای شراب را در هم شکست و صاحبان میخانه‌ها را متنبّه ساخت. ابن‌کثیر حکایت می‌کند که باده‌فروشهای دمشق تا روزی ۱۰۰۰ درهم درآمد داشتند (Zia, 33, 185).

از مسلمانان، خاصه علما (که از قرار معلوم معیارهای اخلاقی جامعه را معیّن می‌کردند)، گمان نمی‌رفت که قدم به میخانه نهند، امّا (چنان‌که شاعران برای ما حکایت می‌کنند) بسیاری از مسلمانان به خرابات آمد و شد داشتند، و شاید در آنجا باده‌گساری و عیّاشی می‌کردند و به فسق و فجور می‌پرداختند. بنابراین، رفتن به چنین جاهایی به خودی خود

سزاوار سرزنش بود و مردمی که در آنجا کار می‌کردند از نظر جامعه محترم به‌شمار نمی‌آمدند. با این وصف، می‌بینیم که شمس‌الدین تبریزی از این گنهکاران و میخانه‌ها سخن می‌گوید:

لحظه‌ای برویم تا به خرابات، آن عورتکان را ببینیم؛ آن عورتکان را خدا آفریده است، اگر بدند یا نیکند؛ در ایشان بنگریم. در کلیسیا هم برویم، ایشان را بنگریم طاقت کار من کسی ندارد. آنچه من کنم مقلّد را نشاید که بدان اقتدا کند. (*مقا*، ۳۰۲).

کافران را دوست می‌دارم، از این وجه که دعوی‌دوستی نمی‌کنند. می‌گویند: «آری، کافریم؛ دشمنیم.» اکنون دوستیش تعلیم دهیم؛ یگانگیش بیاموزیم. امّا اینکه دعوی می‌کند که من دوستم و نیست، پرخطر است.

کسی در این خرابات به چشم شفقت بنگرد، بداند که آن حرام است، و موجب حدّست و زجر؛ و لیکن از روی شفقت آبش از چشم فرو آید، که خدایا ایشان را خلاصی ده از گناه، و مرا و همهٔ مسلمانان را.

اکنون اگر تو را آن قوت باشد که اگر شیخ را در خرابات بینی نشسته با خراباتی لقمه می‌خورد، همان باشی؛ و اگر او را در مناجات بینی، همان باشی در اعتقاد شیخ. این خود کار بزرگ است. و اگر چنین نباشی، باری، چو او را در خرابات بینی، گویی: «سِرِّ این نمی‌دانم؛ او داند و خدای او.» اگر در مناجات بینی، گویی: «باری این را می‌دانم؛ این، باری، نیکوست.» این هم نیکو باشد، چو آن قوت نداری که شیخ را آنجا در خرابات، در عین مناجات، و در عین کعبه و در عین بهشت بینی. (*مقا*، ۹-۲۹۸).

برخی صوفیان، خاصه ملامتیان،[۲۹۹] به راستی باده می‌نوشیدند. حتی آنان که نمی‌نوشیدند، باده را نشان بر مستی ربّانی و شُکر عرفانی می‌گرفتند. برخلاف نظر علما و زاهدانی که خدای را از روی ترس می‌پرستیدند، گناه و صواب خود را می‌شمردند و حساب و کتاب احکام و تکالیفی را که به جای می‌آوردند در برابر آنهایی که نقض می‌کردند یا ندیده می‌گرفتند، نگاه می‌داشتند، باده اشارت داشت بر بی‌خویشتنی ناشی از عشق به حق و استهلاک تعیّن وجودی، نه از اثر ترس دوزخ و آرزوی بهشت، بلکه از آن جهت که بنده را هوای غرقه آمدن در هستی پروردگار در سر بود. باده از سِرّ جلال کبریایی، به مفهوم حضور حق در جان دل بنده خبر می‌داد، برخلاف علم شریعت حق که مراد علمای رسمی از تحصیل علوم دینی بود. بر همین شیوه، شعر صوفیان در برابر عشق، یعنی طاعت و بندگی آرزومندانه، منکر عقل است. در زبان شعر، طاعت مفرط عاشق راستین حق ممکن است به اتهام کفر منتهی شود، امّا این عشق راستین را باید بر آن ایمان خشک قراردادی رجحان نهاد.

امّا اینها کنایات شاعرانه است. گرچه کنایات شاعرانه و اعمال فردی در مورد برخی از شاعران (مثلاً حافظ) تا اندازه‌ای با هم تداخل پیدا می‌کند، تصوّر باده نوشیدن مولانا سخت دشوار است. مولانا شاید بیش از بسیاری از علما نسبت به باده‌نوشان شفقت نشان می‌داد و با آنان مدارا می‌ورزید - چنان‌که شمس هم در قطعهٔ بالا تأکید می‌نهد - امّا منظور او از باده در شعرهایش همیٰن معنی استعاری آن است که شاعران ایران، مانند سنایی و عطار و شاعران عرب مانند ابن فارض، پایه آن را استوار نهاده‌اند.

چندین بخش از مثوی به زیانباری و آثار نامطلوب مستی خاکی اشارت دارد. بُرنای مست در میان راه مانند پیری ناتوان افتان و خیزان می‌رود. باده‌ای که مولانا به صورت استعاره به‌کار می‌برد اصلش از پیمان حق است (قرآن، سورهٔ ۷، آیهٔ ۱۷۲) [۳۰۰] و مانند بادهٔ خاکی نیست که مستی یکشبه می‌آرد (مِن، ۴، ۱۰۰-۲۰۹۵):

مست را بین زآن شراب پر شگفت
همچو فرزین مست کژ رفتن گرفت
مرد برنا زآن شرابِ زودگیر
در میان راه می‌افتد چو پیر
خاصه این باده که از خُمّ بلی است
نه میی که مستی او یک شبی است
آن که آن اصحاب کهف از نُقل و نَقل
سیصد و نُه سال گم کردند عقل
زآن زنان مصر جامی خورده‌اند
دستها را شرحه شرحه کرده‌اند
ساحران هم سُکر موسی داشتند
دار را دلدار می‌انگاشتند

مولانا جای دیگر به خوانندگان مثوی خود می‌گوید که آنان دارای هوش‌اند و نباید این هوش را در پردهٔ شهوت پوشیده دارند. شهوت مانند باده و بنگ است که عاقل هرگز گرد آن نمی‌گردد. امّا، باز مولانا نشان می‌دهد که این بادهٔ واقعی و مستی‌آوری که او نام می‌برد مفهومی استعاری دارد. هر چه شهوانی باشد چشم و گوش ما را می‌بندد. تنها باده نیست که مستی می‌زاید، زیرا ابلیس باده نخورد امّا مست غرور بود (مِن، ۴، ۱۵-۳۶۱۱):

که تو آن هـوشی و باقی هـوش پوش
خویشتـن را گم مکـن، یاوه مکوش
دان که هر شهوت چو خمرست و چو بنگ
پردهٔ هوش است و عاقل زوست دنگ
خمـر تنهـا نیست سـرمستیء هـوش
هر چه شهوانی است بندد چشم و گوش
آن بلیس از خمـر خوردن دور بود
مسـت بـود او از تکبّـر وز جحـود
مست آن باشد که آن بیند که نیست
زر نُمـایـد آنچـه مِسّ و آهنـی است



اشعار

شعر فارسی

مولانا جلال‌الدین، برخلاف سعدی همروزگارش، یا اکثر شاعران ایران که در دو سدهٔ پیش از او شعر می‌سرودند، حرفه‌اش شاعری نبود. حتی پیش از اسلام، در دربار پادشاهان ساسانی، شاعران خنیاگر ایران برای فرمانروایان ترانه‌ها و شعرهای تغزّلی می‌سرودند، و بیشتر شاعران ایران، بر شیوه‌ای که ابونواس پایه‌اش را در دربار هارون‌الرّشید و متنبّی در دربار سیف‌الدوله گذاشت (و البته می‌دانیم که مولانا از اشعار متنبّی خوشش می‌آمد)، از دربار پادشاهان به شهرت رسیدند، یا حماسه‌سرایان و سرایندگان داستانهای عاشقانه، آثار منظوم خود را پس از تصنیف به یکی از سلاطین محلّ تقدیم می‌داشتند که شاید آنان را به صله‌ای بنوازد و به انتشار اثر آنان کمک کند. آنان که حرفه‌شان شاعری بود برای سلطان یا امیران و لشکریان والامقام شعر می‌گفتند و در عوض از حمایت حکومت برخوردار می‌شدند - یعنی از دربار مستمری می‌گرفتند و یا برای شعری خاص مستقیماً صله دریافت می‌کردند. مدیحه در ستایش فرمانروایان مختلف فراوان است، زیرا این شاعران دربارهٔ مراسم رسمی حکومت، مجالس یادبود، بزم میگساری پادشاهان و جشنهای دیگر قصیده می‌ساختند.

در کنار این‌گونه شعرهایی که شاعران به اقتضای حرفهٔ شاعری خود می‌سرودند، اسلوب شعر عامیانه وجود داشت، که معمولاً در قالب رباعی بود، و غالباً شاعرانی آنها را

می‌سرودند و به ترانه می‌خواندند که درس ناخوانده و حتی بی‌سواد بودند. این شعرها وزن خاصی را داشت و دهان به دهان می‌گشت. اشعار عمر خیّام یا باباطاهر همدانی یا ابوسعید ابوالخیر از این قبیل است.

حدود صد سال پیش از تولّد مولانا، سنایی (ف ۵۲۵ / ۱۱۳۱ یا احتمالاً ۵۳۵ / ۱۱۴۱) شیوهٔ نوی را برای شعر سرودن ابداع کرد و حامی دیگری را برگزید. این سبک عبارت بود از سرودن قصاید زهدی، توحیدی و تعلیم دینی [پند و اندرز] که در مجالس عالمان دین، خطیبان، واعظان، و قاضیان شرع، خاصه آنان که به اندیشه‌ورزیهای اخلاقی و معنوی و ماوراءالطبیعه تمایل داشتند، خوانده می‌شد.[۳۰۱] نیم قرن پیش از سنایی، ناصرخسرو به تصنیف قصاید زهدی فرقه‌ای و مسلکی پرداخته بود، امّا اسماعیلی‌مذهب بود و زندگی‌اش کمابیش به تبلیغ می‌گذشت، و فرقهٔ مذهبی‌اش، که رهبر دنیایی و روحانی آن در مصر مستقر بود، از او حمایت می‌کرد. با تشکیل مجامع منظّم عبادی و سلسله‌های طریقت و فرو ریختن بنای امپراطوریهای بزرگ ایرانی و ترک از قبیل غزنویان و سلجوقیان، موضوعات دینی و عرفانی مضمون غالب شعرهای فارسی شد.

مولانا جلال‌الدین از گروه شاعرانی بود که شعر گفتن پیشهٔ آنان نبود و زندگانیشان بر مدار مدح و تملّق گفتن از سلطان یا دیگر افراد صاحب قدرت نمی‌گذشت، بلکه صرف بیان حقیقت دین می‌شد. حتی در خطبه‌های روز جمعه در مسجد، خطیب باید کلمات خود را به دقت انتخاب می‌کرد تا حکمران را، بی‌آنکه به باد توهین گیرد، اندرز گوید. امّا، در فضای خانقاه، شعر اخلاقی و عرفانی روی سخن با شنوندگانی داشت از عالمان دین و هرگز نمی‌باید که از مسائل سیاسی سخن کند (البته، شاعران اغلب شرح نکات سیاسی را در پردهٔ حکایاتی که به شعر می‌آوردند پنهان می‌کردند).

سلطان ولد تفاوت شعر جرفهٔ شاعران را با شعر اولیا به تفصیل بیان می‌کند (*سوا*، ۵-۵۳). شاعران که شعر را حرفهٔ خود ساخته‌اند از «فکرت و خیالات خود» استفاده می‌کنند، «مبالغه‌های دروغ» می‌تراشند و «غرضشان از آن اظهار فضیلت و خودنمایی» است. امّا اولیا که شعر می‌گویند، شعرشان «همه تفسیر است و سِرّ قرآن، زیرا که ایشان از خود نیست گشته‌اند و به خدا قائمند؛ حرکت و سکون ایشان از حق است.» پس، شعر اولیاء که «از ترک حرص و فنای نفس آمده... و فعل و قول ایشان از خالق است... خودنمایی نیست؛ خدانمایی است.» آن شاعران، که شعر حرفهٔ آنان است، گمان می‌کنند که شعر اولیا با شعر آنان هیچ تفاوتی ندارد:

> باد چون از طرف گلشن آید، بوی گل رساند و چون از گلخن آید، بوی ناخوش آورد، اگرچه باد یکی است، امّا به سبب گذرگاه مختلف بویش مختلف شود. هر که را مشامی باشد فرق هر دو را داند (*سوا*، ۵۳).

چنانچه مردد مانده باشیم که کدام شاعر از کدام گروه است، سلطان ولد اندکی بعد سخن دربارهٔ تقابل شعر اهل دنیا با اهل معنا را از سر می‌گیرد. او می‌گوید (*سوا*، ۱۲-۲۱۱): هر که را میل به مطالعهٔ دیوان شاعرانی چون انوری و ظهیر فاریابی باشد، «از اهل این عالم است و آب و گل بر او مستولی است». امّا، هر که را میل به خواندن دیوان سنایی و عطار کشد، «دلیل آن است که از اهل دل است و از زمرهٔ اولیاء»؛ و چه بهتر که اشعار مولانا را بخواند که «مغزِ مغز است و نغزِ نغز و زبدهٔ سخن سنایی و عطار».

مولانا خود می‌گوید وقتی که شعر سرودن آغاز کرد، «داعیه‌ای بود عظیم که موجب گفتن بود.» می‌توان گفت که این سخن به طور مسلّم قبل از هر چیز اشارت به غزلیات مولانا دارد، زیرا در ادامهٔ آن می‌گوید که این داعیهٔ شعر گفتن در اواخر زندگی‌اش «فاتر شده است و در غروب است» (فیه، ۱۹۹). افضل اقبال (IqL XI) این دورهٔ «غزل گفتن... مخصوص سماع» را مربوط به سالهای ۶۴۲ تا ۶۶۰ می‌داند، از زمان ورود شمس به قونیه تا آغاز تصنیف مثنوی.

تخلّص مولانا

مجموعه غزلیات منسوب به مولانا جلال‌الدین را معمولاً دیوان شمس تبریزی یا «کلیّات شمس تبریزی» می‌خوانند. امّا تردید نیست که مجموع غزلیات نسخه‌های چاپی آن را مولانا جلال‌الدین سروده (امّا غزلهای مجعول بسیار به نسخه‌های خطی این دیوان راه یافته است). قواعد غزل فارسی مقتضی آن است که شاعر نامی مستعار برای خود انتخاب کند و آن نام را، معمولاً در آخر هر غزل، در قسمت تخلّص بیاورد. شاعران ایران نوعاً از زبان همه سخن می‌گفتند نه فرد، و آداب مرسوم سخن‌سرایی را رعایت می‌کردند. می‌توان گفت که نام مستعار شاعر، گرچه البته سبک مشخص و مضامین خاص و متمایزکنندهٔ شعر او را تداعی می‌کند، نوعی بازیگر یا شخصیّت صحنهٔ نمایش را به خواننده معرفی می‌کند، و نه حتماً زندگی خصوصی خود شاعر را. بنابراین، شاعر غزل‌سرا به ندرت نام شخص خود (مثلاً محمّد) یا کنیه خود (مثلاً ابوالقاسم) را به‌کار می‌برد، بلکه نوعاً نامی را انتخاب می‌کند که از حامی خود گرفته است (مثل سعدی)، یا نامی که پیشهٔ او، کمالات و فضایل او، یا مرتبهٔ

اجتماعی او را آشکار می‌سازد (مثل عطّار: داروفروش؛ حافظ: آن که قرآن را در سینه دارد)، یا نامی که نشانهٔ اشتیاق یا صفتی معنوی باشد (مثل سنایی: اهل روشنی). شاعر با این تخلّص، در واقع، شعر خود را امضا می‌کند؛ و این امضا را معمولاً به صورت گریز و خطاب، برای دلداری دادن به خود، برای بیان موجز وضع و حال خود، یا برای ترغیب و تشویق خوانندگان با متن غزل در هم می‌تند. مثلاً، حافظ در بیت آخر غزلی سراسر دل‌نگرانی و حسرت می‌گوید:

حافظ اسرار الهی کس نمی‌داند خموش
از که می‌پرسی که دور روزگاران را چه شد؟[۳۰۲]

چنان‌که دیدیم، جلال‌الدین را در حلقهٔ یاران و بعدها در سراسر عالم اسلام مولانا یا مولوی خطاب می‌کردند. امّا او این لقب را برای خود به‌کار نمی‌برد، و از دو کلمه برای امضاء غزلیات خود استفاده می‌کند: خاموش یا شمس تبریزی.[۳۰۳] کلمهٔ «خاموش» که در غزلهای مولانا می‌آید، معمولاً تقاضای دم فرو بستن از شکایتِ درد جانگداز و روان فرسایی است که شاعران از هجران محبوب می‌کشند. این کلمه با نام مستعاری که شاعران انتخاب می‌کنند تفاوت بسیار دارد، چون اشاره است بر این تناقض که سرّ جلال و عظمت کبریایی مشهود از حضورِ این دلبر ربّانی را نمی‌توان با کلمات بیان کرد. پس غزل با خطاب خاموش که صورت تشخّص دارد، به پایان می‌رسد و چنان‌که در عرفان مسیحیت می‌بینیم، بر «طریق نفی»، اشارت می‌کند که لب از سخن باید بست چون پی به کنه ذات حق نمی‌توان برد و زبان از وصف او عاجز است. بن:

Michael Sells, *Mystical Languages of Unsaying* (University of Chicago, 1994).

این امضا، همچنین، به خواننده یا به عارف خواستار آشکار ساختن اسرار عشق عارفانه دستور می‌دهد که خاموش! حقیقت را نه از طریق کلمات که از راه مشاهده باید شناخت.

«شمس تبریزی» دومین و رایج‌ترین امضای پایان غزلهای مولانا، خبر از آن می‌دهد که مولانا نام شمس تبریزی را از جهت اتحاد روحی با شمس نام مستعار خود ساخته است. بدین سبب، مجموعهٔ غزلیّات مولانا به دیوان شمس تبریزی شهرت یافته، که بنا بر قواعد غزل‌سرایی، ظاهراً حاکی از آن است که سرایندهٔ این غزلیات شمس تبریزی است، مانند دیوان سنایی، یا دیوان حافظ که منظور مجموعهٔ غزلیات سنایی یا حافظ است. امّا همچنین می‌توانیم از این عنوان «مجموعهٔ غزلیات شمس تبریزی» را نیز استنباط کنیم. دست‌کم

نویسندهٔ یکی از نسخ خطی بسیار قدیمی، که احتمالاً بیست و پنج سال پس از فوت مولانا استنساخ شده، ضروری دیده است این موضوع را روشن سازد؛ بنابراین توضیح داده «دیوان مولانا جلال‌الدین، که نام شمس‌تبریزی را در برخی غزلها آورده است.» این نام، چه مولانا خود آن را برای دیوان غزلیاتش انتخاب کرده باشد، چه نکرده باشد، بیانگر یگانگی هویت او با معشوق الهی است، که با سیطرهٔ کامل بر صورت شخص شمس تبریزی تجلی یافت و موجب انقلاب حال مولانا و بیان درد اشتیاق عارفانهٔ او شد. با این حال، همهٔ غزلهای مولانا یاد یا حضور شمس‌الدین را تداعی نمی‌کند؛ برخی غزلهایی را نیز در دیوان او می‌بینیم که روی سخن با صلاح‌الدین زرکوب یا حُسام‌الدین دارد، یا با جمع یاران و مریدان - عاشقان، یا آنان که در راه عشق حق گام بر می‌دارند.

غزلهای دارای این تخلّص، شمس تبریزی را نوعاً مرشد الهی یا محبوب ربّانی می‌خوانند و خطاب می‌کنند، که شخصی است جدا از گویندهٔ غزل، و او را زبان مولانا یا طالب معنا می‌دانیم. امّا، توسّل به نام شمس‌الدین کنایی است - درد و رنج گوینده را درمانی نیست، دوری و هجران ما را از محبوب آسمانی در این عالم وجود چاره نتوان کرد. البته، شمس در اینجا سراینده‌ای خیالی و مثالی است که با لبان مولانا سخن می‌سراید. سؤال مربوط به سرایندهٔ واقعی این غزلیات از این نام مستعار به وجود آمد، امّا اگر هم تردیدی بر جای مانده باشد، در سال ۱۳۱۵ ش / ۱۹۳۶، غلام دستگیر حیدرآبادی نُه مقاله پی‌درپی در معارف نوشته که ثابت می‌کند غزلیات دیوان شمس سرودهٔ مولانا جلال‌الدین است (*IqL,* 135).

اوزان غزلیات

مولانا گاهی از تنگنای اوزان شعر ابراز دلتنگی می‌کند، مشهورتر از همه در غزل ۳۸ به شعر می‌گوید: مُفتعلُن مُفتعلُن مُفتعلُن کُشت مرا! (نیز، بن: فصل ۱۳، صب). امّا مولانا شاعری است که غزلیات خود را بسیار آهنگین می‌سراید و غفلت او از وزن غزل خود شاید بیش از آنکه گزند رساند بر زیبائی‌اش افزاید.

شعر کهن فارسی، به پیروی از بحور عروضی عرب، با اوزان مقداری تطبیق پیدا می‌کند،[۳۰۴] که اساس آن را تغییر هجاهای بلند و کوتاه زمان‌دار به صورت قالبهای منظّم تشکیل می‌دهد. مانند شعر کهن لاتین یا یونانی، شنونده تفاوت هجای بلند و کوتاه را بر اساس قاعدهٔ نظر و در ظرف زمان می‌سنجد، نه بر حسب تکیهٔ کلمات که در زبان انگلیسی وجود دارد. مصوّتهای آ، ای، او، و مصوّتهای مرکب اَیْ و اَوْ، در زبان فارسی بلند شمرده

می‌شوند؛ مصوّتهای ـَ ـِ ـُ کوتاه به حساب می‌آیند. شاعران می‌توانند با استفاده از کوتاه کردن یا کشیدن تعدادی از اصوات حساب درست هجاها را به‌دست آورند (مثلاً ـِ در آخر کلمه را می‌توان بلند یا کوتاه شمرد)، امّا، اساساً، هجاهای مبتدا به مصوّت بلند را بلند می‌شمارند (مثل رو-می که دارای دو هجای بلند است) هجاهای مبتدا به مصوّت کوتاه را کوتاه (مثل هجای اوّل کلمهٔ غَ-زَل که کوتاه شمرده می‌شود). کلمهٔ خدا، دارای یک هجای کوتاه و یک هجای بلند است (خُ کوتاه و دا بلند).

امّا در هجاهای مختوم به حرف صامت، مصوت کوتاه هجا را بلند می‌کند و مصوت بلند هجا را از نظر وزن به صورت هجای بلندی در می‌آورد که پس از آن هجای کوتاه می‌آید. مثلاً، سه هجای کلمهٔ مُ ـ حَم ـ مَد، کوتاه ـ بلند ـ بلند شمرده می‌شود، حال آنکه کلمهٔ دوهجایی جَ ـ لال از نظر وزن شعر کوتاه ـ بلند ـ کوتاه به حساب می‌آید. به همین ترتیب، کلماتی که به یک دسته حروف صامت ختم می‌شوند (مثل ست، رگ، نگ، ند و غیره) مصوت زائد آخِر به شمار می‌آیند؛ کلمات «شمس» و «روم» هر یک از نظر وزن شعر هجای بلندی به شمار می‌روند که پس از آن هجای کوتاه آمده است.

وزنهای شعری برای انتخاب بسیار متنوع است، و اغلب حالتی خاص را تداعی می‌کنند. هر بیت شعر فارسی مرکب از دو مصراع است، که در روی کاغذ از نظر دیداری فاصله‌ای آنها را از یکدیگر جدا می‌سازد و معمولاً نیز با تقطیع نحوی، یا مکث، از هم جدا می‌شوند. وزن (یا بحر = دریا) از چند وَتَد[۳۰۵] (جمع آن اوتاد = میخ چوبین) به وجود می‌آید که دارای سه تا چهار هجاست (امّا چند صورت دیگر هم دارد). مثلاً، بحر متقاربِ شاهنامه وَتَد U – – را چهار بار در هر مصراع تکرار می‌کند و آخرین هجای آن ساکن است[۳۰۶] (وتد ناقص آخر):

– U	– – U	– – U	– – U
بِ ـ ود	که دا ـ نا	بـ ـ ود هر	تـ ـ وا ـ نا
– U	– – U	– – U	– – U
بِ ـ ود	بر ـ نا	د ـ ل پیـــر	ز دا ـ نش

در این مثال، هر بیت، بنابراین، دارای بیست و دو هجاست، برخلاف شمارش ده‌تایی یا هشت‌تایی هجاهای رایج در هر بیت شعر انگلیسی.

امّا بیشتر وتدهای ممکن در اوزان شعر فارسی مرکب از چهار هجاست. برای ساختن بحر رَمَل، وزن مثنوی مولانا، وتد متداول فاعلاتُن (–U––) شش بار در هر بیت تکرار می‌شود، ولی آخرین وَتد هر مصراع هجای آخر ندارد، یعنی دو هجای کامل –U–– را به وجود می‌آورد که هجای ناقص مختوم به ساکن –U– پس از آن می‌آید و یک مصراع را تشکیل می‌دهد، و دو مصراع یکنواخت یک بیت کامل را ایجاد می‌کند:

|| – U – | – U – – | – – U –
بشـ نو (و) این نی چون شِـ کا یت می کـ ند

– U – | – – U – | – – U –
از جـ دایی ـها حـ کا یت می کـ ند

این بیت از مثنوی مولانا و دارای بیست و دو هجاست. از باب مقایسه باید گفت که اشعار یازده هجائی دانته یا پترارک ایتالیایی (Dante; Petrarch) در هر بیت یازده هجا دارد؛ الکساندرن فرانسوی (Alexandrine) آن را به دوازده هجا رسانید، و بحر رایج در زبان انگلیسی، یعنی ده‌ضربی، بر حسب ده سنجیده می‌شود. بنابراین، تعداد هجاهای دو بیت از کمدی الهی دانته برابر است با تعداد هجاهای یک بیت از مثنوی؛ دو بیت از بهشت گمشدهٔ میلتون (Milton's *Paradise Lost*) شاعر انگلیسی، دو هجا کمتر از آن و بِرِنیس *(Bérénice)* اثر راسین نمایشنامه‌نویس فرانسوی دوهجا بیشتر از آن دارد. بنابراین، برای آنکه با ۲۶,۰۰۰ بیت مثنوی، بر حسب تعداد هجاهای آن، کمابیش برابر شویم، به بیش از ۵۲,۰۰۰ بیت شعر مزدوج حماسی انگلیسی نیاز داریم. به عبارت دیگر، هر مصراع (نیم‌بیت) شعر فارسی، به طور میانگین، کمابیش برابر است با یک بیت کامل شعر انگلیسی.

شاعر، بسته به حالتی که می‌خواهد بیافریند، ممکن است اندازهٔ بیت را دوضربی (غیرمعمول)، سه‌ضربی، چهارضربی یا ده‌ضربی انتخاب کند، امّا باید در سراسر شعر خود اندازه را ثابت نگه دارد. برخی ابیات فارسی کوتاه‌تر از ابیات مثنوی است، امّا شعرهای دیگر واقعاً بسیار بیشتر از بیست و دو هجا در هر بیت دارند. شعر زیر در وزن چهارضربی هَزَج[۳۰۷]، مطلع غزلی است از دیوان شمس که در هر مصراع شانزده هجا یا در هر بیت سی و دو هجا دارد و میزان U––– هشت بار در هر بیت تکرار شده است:

U – | – – – U | – – U – | – – U – | – – –
دلا نزدِ | کسی بنشین | که او از دل | خبر دارد

U – – – | U – – – | U – – – | U – – –
به زیرِ آن | درختی رو | که او گلها | ی تر دارد

افزون بر این وزنهای ساده، برخی اوزان مرکب دارای دو وَتَد مختلف هستند که در هر بیت یک در میان قرار می‌گیرند. بحر خفیف[۳۰۸]، مثلاً، وَتَد U–– – با وَتَد U–U–، درکنار هم قرار می‌گیرند، و پس از آن صورت ناقص وتد اوّل U–– می‌آید که ممکن است وتد –– را هم به جای آن آورد، مانند بیت زیر:

– U – – | U – U – | U U – ||
اه چه بی ـ رنـ ـگ و ـ بی ـ نـ شا نکه مـ ـ نم

– U – – | U – U – | U U –
کی بـ ـ بی ـ نم مَـ ـ را چـ ـ نان که مـ ـ نم

قافیه و ردیف

در همهٔ شعرهای فارسی دورهٔ میانه قافیه رعایت شده است؛ [شعرکهن ایران] هیچ شباهتی به شعر سپید [انگلیسی] ندارد. افزون بر این، طرح قافیه بر اساس نوع شعر معیّن می‌شود. در منظومه‌های داستانی عشقی و حماسی پیوسته مثوی، شعر مزدوج، را به‌کار می‌برند، که هر دو مصراع ابیات آن با یکدیگر همقافیه‌اند، مانند شعر زیر که کلمات قافیه را با حروف درشت نشان داده‌ایم (کلماتی راکه زیرش خط کشیده‌ایم اندکی بعد توضیح خواهیم داد)؛

سِرّ من از نالهٔ من **دور** <u>نیست</u>
لیک چشم و گوش را آن **نور** <u>نیست</u>
تن زجان و جان زتن **مستور** <u>نیست</u>
لیک کس را دیدِ جان **دستور** <u>نیست</u>
آتش است این بانگ نای و <u>نیست</u> **باد**
هر که این آتش ندارد <u>نیست</u> **باد**
آتش عشق است کاندر **نی** <u>فتاد</u>
جوشش عشق است کاندر **می** <u>فتاد</u>

امّا، غزل و قصیده به وجود قافیه در پایان هر دو مصراع بیت، جز در نخستین بیت، نیاز ندارد. در همهٔ ابیات بعدی قافیه تنها در پایان هر بیت، مانند سه بیت غزل زیر، رعایت می‌شود. در این غزل، معشوق به آسمان و عاشقان یا پرستندگان به ستارگانی مانند شده‌اند که از منازل کواکب می‌گذرند:

برفتیم ای عقیق لامکانی　　ز شهر تو، تو باید که بمانی
سفر کردیم چون استارگان ما　　زتو هم سوی تو که آسمانی
یکی صورت رود، دیگر بیاید　　به مهمان‌خانه‌ات زیرا که جانی

در بسیاری از غزلها ردیف بلافاصله پس از کلمهٔ قافیهٔ هر بیت قرار می‌گیرد؛ در ابیات آغازین مثنوی مولانا، بالا، اگر خیلی دقیق سخن نگوییم، کلمات ردیف جزو قافیه به شمار می‌روند و زیرشان خط کشیده‌ایم. در سه بیت زیر، متعلق به یکی از غزلهای مولانا که خطاب به صلاح‌الدین است، کلمات قافیه را با حروف درشت مشخص کرده‌ایم و زیر ردیف سه هجایی آن خط کشیده‌ایم:

مطربا اسرار **ما** را بازگو　　قصه‌های جان‌**فزا** را بازگو
ما دهان بربسته‌ایم امروز ازو　　تو حدیث **دلگشا** را بازگو

* * *

چون صلاح‌الدین صلاح جان ماست　　آن صلاح **جان‌ها** را بازگو

مولانا از فراوانی قوافی فارسی استفاده کامل می‌بَرد. قوافی داخلی را در غزلهای خود بسیار می‌آورد، به نحوی که کلمهٔ قافیه گاهی دو بار، سه بار، و حتی چهار بار تا جایی که قواعد عروضی اقتضا می‌کند در یک بیت شعر می‌آید. همچنین، وزنهای روان‌تر را اغلب انتخاب می‌کند و آنها را در قوالب آهنگینی به‌کار می‌برد که از بداهه‌سراییهای مناسبِ سَماع انتظار داریم. استفاده از ردیف در بسیاری از غزلها به ایجاد وزنهای ترانه مانند و بسیار خوش‌نوای پر زیر و بم کمک می‌کند.

یکی از مترجمان [انگلیسی] اشعار فارسی یادآور شده است که در بین شاعران انگلیسی زبان، توماس تِرَهِرْن (Thomas Traherne) بیش از همه به مولانا شباهت دارد. گرچه تِرَهِرْن اغلب اعجاز آفرینش را شادمانه ستایش می‌کند، از شعرهای او آوایی پرشور و فریبا به گوش من نمی‌رسد. شاید برخی اشعار سُوین بِرن (Algernon Chales Swinburne)

(یعنی «Hertha»، «The Triumph of Time»، مقدمهٔ «Tristram of Lyonesse»، «Before Beginning of the Years»، و امثال آن) مضامینی نظیر سخنان مولانا را کمابیش با همان قدرت موسیقایی وزنهای بسیاری از غزلهای مولانا بیان کنند، امّا آوای پرطنین، قدرت ترکیب الحان و صور خیال اعجاب‌انگیز شعرهای جِرارد مَنْلی هاپ‌کینْز (Gerard Manley Hopkins)، از قبیل

", The Habit of Perfection"

The Blessed Virgin Compared to the Air we Breathe",

"Pied Beauty", "As Kingfishers Catch Fire," etc.

نیز در ذهنم تداعی می‌شود؛ با این حال، ترکیب‌بندها و عبارت‌پردازیهای مولانا را در بیشتر جاها زودتر می‌توان درک کرد. دلیل دشواری اشعار مولانا آن است که شعرهای او مشتمل بر مباحث الهیات و دقایق عرفانی است، و اشارات مربوط به آنها، چنان‌که مشروح بسیار نشان می‌دهد، همیشه بر خوانندگان فارسی‌زبان اواخر دورهٔ میانه روشن نبوده است، چه برسد به خوانندگان فارسی‌زبانی که امروز با علوم اسلامی قدیم آشنایی ندارند، و بدتر از آن خوانندگان غربی‌ای که از دنیای الهیات در اشعار مولانا بی‌خبرند. به نظر من، از نظر وزن شعر و ابداع صور خیال و صراحت بیان شباهتی با اشعار والت ویتمن (Walt Whitman) نیز در میان است.

داستانهای مثنوی را، بدون آگاهی بر زمینهٔ آنها، یا با اندکی اطلاع از آن، البته، می‌توان به صورت داستان خواند و لذّت برد. امّا، چون منظومه‌های داستانی برای رساندن پیام خود بیش از زبان و شعر بر اساس حوادث و تمثیلات سروده می‌شود، و از آنجا که بیشتر خوانندگان شعرِ امروز چندان علاقه‌ای به خواندن منظومه‌های بلند داستانی ندارند، بخشهای معدودی از اشعار مثنوی را در اینجا آورده‌ایم. نوای نی، ابیات دلنشین سرآغاز مثنوی و چند داستان دیگر نیز در اینجا گنجانیده شده است. کسانی که علاقه‌مندند معنی دقیق ابیات مثنوی را بفهمند باید شرح نیکلسون بر مثنوی و ترجمهٔ او را که بیت به بیت به زبان انگلیسی آورده است، بخوانند. آنان که تنها می‌خواهند مزهٔ داستانهای مثنوی را بچشند می‌توانند ترجمهٔ منثور آربری و نیکلسون را مطالعه کنند.

و امّا غزلیات؛ مفهوم و صور خیال آن روشن است و به تأمل بسیار نیاز ندارد. امّا، اشاراتی در آنها هست که خوانندگان ناآشنای با مباحث اسلامی آنها را نمی‌دانند. بیشتر این نکات در یادداشتهای ذیل غزلیات توضیح داده شده و برخی ارجاعات آشکار قرآنی در داخل پرانتز آمده است.

پنجاه شعر

شعر ۱. د ۱۸۵۵ وزن U--- | U--- | U--- | U--- (هَزَج)

چه دانستم که این سودا مرا زین سان کند مجنون
دلم را دوزخی سازد، دو چشمم را کند جیحون
چه دانستم که سیلابی مرا ناگاه بُرباید
چو کشتی‌ام در اندازد میان قلزم پر خون
زند موجی بر آن کشتی که تخته تخته بشکافد
که هر تخته فرو ریزد ز گردشهای گوناگون
نهنگی هم بر آرد سر، خورد آن آب دریا را
چنان دریای بی‌پایان، شود بی‌آب چون هامون
شکافد نیز آن هامون نهنگ بحرفرسا را
کشد در قعر ناگاهان، به دست قهر چون قارون
چو این تبدیلها آمد نه هامون ماند و نه دریا
چه دانم من دگر چون شد، که چون غرق است در بیچون
چه دانمهای بسیار است، لیکن من نمی‌دانم
که خوردم از دهان‌بندی در آن دریا کفی افیون

یادداشتها

قارون را گاهی همان کرئوسوس یونانی (Greek Croesus) یا کُورَه (Korah) تورات دانسته‌اند؛ و در قرآن نام مردی است که ثروت بی‌حسابش او را مغرور و متکبر کرده بود. به او تذکر دادند که ثروت این دنیا او را در آخرت به‌کار نیاید، امّا نشنید؛ سرانجام زمین او را در خود فرو برد (سورهٔ ۲۸، آیهٔ ۸۱-۷۶). شکافته شدن تخته‌های کشتی اشارت است به داستان موسی و خضر که در بخش «صوفیان سیّاح» در مقدمه همین کتاب از آن سخن گفتیم. می‌توان نتیجه گرفت که چون سلطان ولد رابطهٔ شمس و مولانا را به رابطهٔ خضر و موسی مانند می‌کند، این غزل آشفتگی حال مولانا را پس از ناپدید شدن شمس وصف می‌کند. «بیچون» از القاب خداست. از خداوند نمی‌توان خواست (چون نمی‌فهمیم) و نباید خواست (چون گستاخی است) که دلیل کارهای خود را توضیح دهد. «افیون» (از کلمهٔ یونانی *opion*)،

به معنی تریاک[۳۰۹] است، امّا گاهی آن را در رسائل طبی مسلمانان دورهٔ میانه تریاق فاروق و معجون خوانده‌اند که به صورت پادزهر [سموم حیوانی و نباتی] همچنین در معالجهٔ مالیخولیا و امراض دماغی به‌کار می‌رفته است (بن: حواشی نفیسی، سپه، ۳۳-۳۲۹). شاعر در میان تأثیر گیج‌کننده و بی‌هوشی‌آور افیون و آبی که به دهان او می‌رود [و او را از گفتن باز می‌دارد] زبان در کام می‌کشد.

شعر ۲. د ۱ وزن --U- | --U- | --U- | --U- (رَجَز)

ای رستخیز ناگهان وی رحمت بی‌منتها
ای آتشی افروخته در بیشهٔ اندیشه‌ها
امروز خندان آمدی، مفتاح زندان آمدی
بر مستمندان آمدی، چون بخشش و فضل خدا
خورشید را حاجب توی، اومید را واجب توی
مطلب توی، طالب توی، هم منتها، هم مبتدا
در سینه‌ها برخاسته، اندیشه را آراسته
هم خویش حاجت خواسته، هم خویشتن کرده روا
ای روح‌بخش بی‌بَدل، وی لذّت علم و عمل
باقی بهانه‌ست و دغل، کین علّت آمد و آن دوا
ما زان دغل کژ بین شده، یا بی‌گنه در کین شده
گه مست حورالعین[۳۱۰] شده، گه مست نان و شوربا
این شُکربین، هِل عقل را، وین نُقل بین، هِل نَقل را
کز بهرِ نان و بَقل را، چندین نشاید ماجرا
تدبیر صد رنگ افکنی، بر روم و بر زنگ افکنی
وندر میان جنگ افکنی، فی اِصطِناعٍ لایُریٰ[۳۱۱]
می‌مال پنهان گوشِ جان، می‌نه بهانه بر کسان
جان رَبَّ خَلِّصْنی زنان[۳۱۲]، والله که لاغ است ای کیا
خامُش که بس مستعجلم، رفتم سوی پای عَلَم
کاغذ بنه، بشکن قلم، ساقی در آمد الصَّلا

یادداشتها

این نخستین غزل دیوان مولاناست به ترتیبی که در نسخه‌های چاپی امروز می‌بینیم، و بنابراین نخستین بیت را با «رستخیز» آغاز می‌کند. «حُورُالعَیْن» اشارت است به زیبارویان بهشتی که در قرآن آمده است و مونس مؤمنان خواهند بود (سورهٔ ۴۴، آیه ۵۴؛ سورهٔ ۵۲، آیهٔ ۲۰؛ و سورهٔ ۵۶، آیهٔ ۲۲). «نان و شوربا» که در این غزل وصف زندگی روزمرّه است، و شیوهٔ شوخی‌آمیز کشیدن گوش جان برای ملامت کردن شاعر، چنین به نظر می‌آورد که این غزل به مناسبت سروده شده - کمابیش مثل این است که گویی شمس ناگهان از راه رسیده در حالی که شاعر و یاران بر سر سفره نشسته‌اند. شمس مانند ساقی، سرچشمهٔ سرخوشی عارفانه و پرهیز از قیل و قالِ پا در عقل را نمایش می‌دهد.

شعر ۳. د ۵ وزن --U- | --U- | --U- | --U- (رَجَز)

آن شکل بین و آن شیوه بین، آن قدّ و خدّ و دست و پا
آن رنگ بین و آن هنگ بین، و آن ماه بدر اندر قبا
از سرو گویم یا چمن، از لاله گویم یا سمن
از شمع گویم یا لگن، یا رقص گل پیش صبا
ای عشقِ چون آتشکده، در نقش و صورت آمده
بر کاروان دل زده، یکدم امان دِه یا فتیٰ
در آتش و در سوز من، شب می‌برم تا روز من
ای فرّخ پیروز من، از روی آن شمس الضّحیٰ
بر گرد ماهش می‌تنم، بی‌لب سلامش می‌کنم
خود را زمین بر می‌زنم، زآن پیش کو گوید: «صَلا»
گلزار و باغ عالمی، چشم و چراغ عالمی
هم درد و داغ عالمی، چون پا نهی اندر جفا
آیم کنم جان را گرو، گویی: «مده زحمت، بُرو»
خدمت کنم تا وا روم، گویی که: «ای ابله بیا»
گشته خیالش همنشین، با عاشقان آتشین
غایب مبادا صورتت یک‌دم زپیش چشم ما

ای دل قرارِ تو چه شد؟ و آن کار و بارِ تو چه شد؟
خوابت که می‌بندد چنین اندر صباح و در مَسا؟
دل گفت: «حُسن رویِ او، و آن نرگس جادویِ او
و آن سنبل ابرویِ او، و آن لعلِ شیرین ماجرا»
ای عشق پیش هر کسی نام و لقب داری بسی
من دوش نام دیگرت کردم که: «درد بی‌دوا»
ای رونق جانم زتو، چون چرخ گردانم زتو
گندم فرست ای جان که تا خیره نگردد آسیا
دیگر نخواهم زد نفس، این بیت را می‌گوی و بس:
«بگداخت جانم زین هوس، اُرْفُق بِنا یا رَبّنا»[۳۱۳]

یادداشتها

آتشکده: زرتشتیان آتش را نمی‌پرستند، بلکه آن را مظهر نیکویی در گیتی می‌دانند و مقدس می‌شمارند. بنابراین، مولانا اشارتی حکیمانه دارد به معشوق الهی که «در نقش و صورت» انسانی آمده و معبود اهل ایمان شده است. زیبایی این جوان ربّانی [«فتیٰ» در این شعر] بر نظاره‌گرش غلبه می‌کند، و دلش را می‌رُباید، درست مانند راهزنی که بر کاروان می‌زند و کالایی را که کاروان از این شهر به آن شهر می‌بُرد، به یغما می‌بَرد. گویندهٔ این شعر دست به دامان این مظهر ربّانی می‌شود و از او امان می‌خواهد.

فَتیٰ، یعنی جوانِ نورسیده (شاید هم فردی از سلسلهٔ فتوّت، فتیان)، جوانمرد و سلحشوری جوان را تداعی می‌کند، که گرچه پای‌بند به آداب جوانمردی است، قدرت غارتگری هم دارد. «شمسَ‌اَلضُّحی» (خورشید اوج آسمان) البته هم اشارت به نام شمس تبریزی است و هم به آیهٔ قرآن: «وَالضُّحیٰ» [سورهٔ ۹۳، آیه ۱]. «صَلا»، معمولاً آواز دادن است برای طعام دادن [به فقرا و درویشان]. چشمان معشوق به نرگس مانند شده و لبانش به لعل و ابروانش به سبب انبوهی و درهمی به سنبل. اشارت به گردش آسیا نشان می‌دهد که این غزل هنگام سماع ساخته شده است.

شعر ۴. د ۳۷ وزن ‎–UU–‎ | ‎–UU–‎ | ‎–UU–‎ | ‎–UU–‎ (سریع)

یار مرا، غار مرا، عشق جگرخوار مرا
یار توی، غار توی، خواجه! نگه دار مرا
نوح توی، روح توی، فاتح و مفتوح توی
سینهٔ مشروح توی، بر درِ اسرار مرا
نور توی، سور توی، دولت منصور توی
مرغ کُهِ طور توی، خسته به منقار مرا
قطره توی، بحر توی، لطف توی، قهر توی
قند توی، زهر توی، بیش میازار مرا
حجرهٔ خورشید توی، خانهٔ ناهید توی
روضهٔ اومید توی، راه دِه ای یار مرا
روز توی، روزه توی، حاصل دریوزه توی
آب توی، کوزه توی، آب دِه این بار مرا
دانه توی، دام توی، باده توی، جام توی
پخته توی، خام توی، خام بمگذار مرا
این تن اگر کم تَنَدی، راه دلم کم زَنَدی
راه شدی تا نبُدی، این همه گفتار مرا

یادداشتها

داستان اصحاب کهف در قرآن آمده و اشارت است به هجرت محمّد(ص) از مکّه همراه یار غارش ابوبکر. مکیان آنان را تعقیب کردند و قصد کشتنشان را داشتند؛ امّا آنان در غاری پنهان شدند. عنکبوتی بر در غار تار تنید، و غار را به صورتی درآورد انگار که مدتهاست کسی پا به آنجا نگذاشته است. «سینهٔ مشروح»، از سورهٔ ۹۴، آیهٔ ۱ گرفته شده و در مرحلهٔ اوّل اشارت دارد به نزول وحی از جانب خداوند در زمانی که محمّد(ص) در شرایطی دشوار قرار داشت، و این آیه که در تأیید او آمد، از انشراح و انبساط سینهٔ او سخن گفت. امّا در سیره‌ها داستانی موجود است دربارهٔ اینکه سینهٔ محمّد(ص) را فرشته‌ای گشود، قلبش را بیرون آورد، پاک کرد و بشست و در جایش بازنهاد.[۳۱۴] از بیت آخر این غزل می‌توانیم نتیجه

بگیریم که مولانا آن را بدین سبب ساخته، یا منظورش آن بوده، که در مراسم سماع به هنگام چرخ زدن خوانده شود. ظاهراً تاریخ سرودن آن مربوط به ایام ناپدید شدن موقت شمس یا دوری دایمی اوست.

شعر ۵. د ۱۱۶ وزن --U | U-U- | U-- (هَزَج اَخرَب مقبوض)

ای سخت گرفته جادوی را	شیری بنموده آهوی را
از سِحر تو احول است دیده	در دیده نهاده‌ای دُوی را
بنموده‌ای از ترنج آلو	کی یافت ترنج آلوی را؟
سِحر تو نمود بره را گرگ	بنموده ز گندمی جوی را
منشور بقا نموده سِحرت	طومارِ خیال منطوی را
پُر بادِ هدایت است ریشش	از سِحر تو جاهل غوی را
سوفسطاییم کرد سِحرت	ای ترک نموده هندوی را
چون پشّه نموده وقت پیکار	پیلان تهمتن قوی را
تا جنگ کنند و راست آرند	تقدیر و قضایِ مستوی را
سوفسطایی مشو، خمش کن	بگشای زبان معنوی را

یادداشتها

یورشهایی که به نام حکمرانان مسلمان به فتح هند انجامید بیشتر به دست سلسلهٔ غزنویان ترک‌نژاد صورت گرفت. ترکها که نخست غلام بودند، به سلحشوری شهرت یافتند و بدین سبب نگاهبانان خلیفه شدند؛ سپس در زمان غزنویان و سلجوقیان در خاور ایران به حکمرانی رسیدند. معشوق را اغلب به امیری جوان و سلحشور و ترک مانند کرده‌اند که دلدادگان خود را چپ و راست به دلربایی هلاک می‌سازد. امّا جادوی کردن به طور کلی کار کاهنان، مشرکان و غیراسلامی به شمار می‌رفته است. «زبان معنوی»، در مصراع آخر، به معنی درست باطنی اشارت دارد در مقابل استنباط ظاهری. کلمهٔ معنوی مثنوی مولانا را نیز مشخص می‌کند: مثنوی معنوی. «قضا» و «تقدیر» الفاظی هستند که اشارت به مبحثی دقیق در الهیات اسلامی دارد و در مثنوی از آن سخن رفته است (بن: فصل ۹، صب).

شعر ۶. د ۱۸۱ وزن -U-- | -U-- | -U-- | -U-

دل چو دانه ما مثال آسیا — آسیا کی داند این گردش چرا؟
تن چو سنگ و آب او اندیشه‌ها — سنگ گوید: «آب داند ماجرا»
آب گوید: «آسیابان را بپُرس — کو فکند اندر نشیب این آب را»
آسیابان گویدت که: «ای نان خوار — گر نگردد این که باشد نانبا»
ماجرا بسیار خواهد شد، خمش! — از خدا واپرس تا گوید تو را

یادداشتها

البته شگفت نیست که افلاکی (اف، ۱-۳۷۰) می‌نویسد مولانا این شعر را در آسیا گفته است. چه این سخن درست باشد چه نباشد، استعارهٔ «گردش» باید اشاره به چرخیدن در سَماع باشد.

شعر ۷. د ۴۳۶

گفتا که: «کیست بر در؟» گفتم: «کمین غلامت»
گفتا: «چه کار داری؟» گفتم: «مَها، سَلامت»
گفتا که: «چند رانی؟» گفتم که: «تا بخوانی»
گفتا که: «چند جوشی؟» گفتم که: «تا قیامت»
دعوی عشق کردم، سوگندها بخوردم
کز عشق یاوه کردم من مُلکت و شهامت
گفتا: «برای دعوی قاضی گواه خواهد»
گفتم: «گواه اشکم، زردی رخ علامت»
گفتا: «گواه جَرح است، تر دامن است چشمت»
گفتم: «به فرِّ عدلت، عدلند و بی‌غرامت»
گفتا: «که بود همره؟» گفتم: «خیالت ای شه»
گفتا: «که خواندت اینجا؟» گفتم که: «بوی جامت»

گفتا: «چه عزم داری؟» گفتم: «وفا و یاری»
گفتا: «ز من چه خواهی؟» گفتم که: «لطف عامت»
گفتا: «کجاست خوشتر؟» گفتم که: «قصر قیصر»
گفتا: «چه دیدی آنجا؟» گفتم که: «صد کرامت»
گفتا: «چراست خالی؟» گفتم: «ز بیم رهزن»
گفتا که: «کیست رهزن؟» گفتم که: «این ملامت»
گفتا: «کجاست ایمن؟» گفتم که: «زهد و تقوا»
گفتا که: «زهد چه بود؟» گفتم: «رهِ سلامت»
گفتا «کجاست آفت؟» گفتم: «به کوی عشقت»
گفتا که: «چونی آنجا؟» گفتم: «به استقامت»
خامُش! که گر بگویم من نکته‌های او را
از خویشتن برآیی، نی در بود نه بامت

یادداشتها

«بوی جامت»، فروزانفر «جانت» ضبط کرده، که قافیه را اندکی مختل می‌کند. آربری آن را به صورت «جامت» تصحیح کرده است (MPR 1:178) و این قرائت را من اختیار کردم، زیرا دربار شاه با مجلس باده و جام جواهرنشان، و حتی سحرآمیز پیوند دارد. امّا مولانا از این‌گونه اغراقها پرهیز ندارد و «بوی جانت» از بسیاری جهات محکم‌تر به نظر می‌رسد. این غزل بیانِ دیداری یا خیالی است نُمادین، که شاعر در بیت آخر آن را قطع می‌کند (به خودش می‌گوید خاموش باش)، زیرا حقیقت آن را که او دیده است اگر بگوید از شدت غلبه اوصاف [نکته‌های او] تاب شنیدنش نباشد.

شعر ۸. د ۴۶۳ وزن ‎–UU– | –UU– | U–U– | –UU–‎ (مُنسرح)

هر نفس آواز عشق می‌رسد از چپ و راست
ما به فلک می‌رویم، عزم تماشا که راست
ما به فلک بوده‌ایم، یار مَلَک بوده‌ایم
باز همان‌جا رویم جمله که آن شهر ماست

خود زفلک برتریم، وز مَلَک افزون‌تریم
زین دو چرا نگذریم؟! منزل ما کبریاست
گوهر پاک از کجا! عالم خاک از کجا!
بر چه فرود آمدید؟ بار کنید این چه جاست؟
بخت جوان یارِ ما، دادن جان کارِ ما
قافله سالارِ ما، فخر جهان مصطفاست
از مَهِ او مَه شکافت، دیدن او بر نتافت
ماه چنان بخت یافت، او که کمینه گداست
بوی خوش این نسیم از شکن زلف اوست
شعشعهٔ این خیال زان رخ چون «وَالضُّحاست»
در دل ما در نگر هر دم شقّ قمر
کز نظرِ آن نظر چشم تو آن سو چراست؟
خَلق چو مرغابیان، زاده ز دریای جان
کی کند اینجا مقام مرغ کزان بحر خاست؟
بلکه به دریا دریم، جمله در او حاضریم
ورنه ز دریای دل موج پیاپی چراست؟
آمد موج الست، کشتی قالب ببُست
باز چو کشتی شکست، نوبت وصل و لقاست

یادداشتها

ظاهراً این غزل یادآور شب معراج آسمانی پیمبر(ص) یا ولادت اوست. یکی از معجزاتی که دربارهٔ محمّد(ص) روایت کرده‌اند آن است که ماه را دو نیم کرد (شَقّ‌القمر). مصطفیٰ از القاب محمّد(ص) است. دربارهٔ «وَالضّحیٰ»، بن یادداشت ذیل غ ۳. «اَلَسْتُ بِرَبِّکم = پروردگار شما نیستم؟» سؤالی است که خداوند از فرزندان آدم در عهد ازل به هنگام پیمان بستن انسان با خدا، پرسید، که همه از سر اشتیاق به آن پاسخ مثبت دادند. افلاکی در خصوص این غزل داستانی نقل می‌کند (*اف*، ۸-۲۶۶)، به این مضمون که سعدی شیرازی غزلی تازه از مولانا تقاضا می‌کند و آن را برای حکمران

می‌فرستد؛ این حکایت سراسر جعلی است و هیچ نشانه‌ای در دست نیست دال بر اینکه سعدی، معاصر مولانا، با غزلیات مولانا آشنایی داشته است. اولو عارف چلبی در آخرین جمعهٔ ماه ذی‌قعدهٔ سال ۷۱۹/ ژانویه ۱۳۲۰، در قونیه، این غزل را برای یاران و مریدانش خواند تا آنان را برای مردن خود که حدود یک ماه بعد اتفاق افتاد، آماده کند (اف، ۷-۷۶۶).

شعر ۹. د ۴۶۴ وزن ‎–UU– | –U– | –UU– | –U–‎ (مُنسرح)

نوبت وصل و لقاست، نوبت حشر و بقاست
نوبت لطف و عطاست، بحر صفا در صفاست
دُرج عطا شد پدید، غرّهٔ دریا رسید
صبح سعادت دمید، صبح چه؟ نور خداست
صورت و تصویر کیست؟ این شه و این میرِ کیست؟
این خرد پیر کیست؟ این همه روپوشهاست
چارهٔ روپوشها هست چنین جوشها
چشمهٔ این نوشها، در سر و چشمِ شماست
در سرِ خود پیچ لیک هست شما را دو سر
این سرِ خاک از زمین، و آن سرِ پاک از سماست
ای بس سرهای پاک ریخته در پای خاک
تا تو بدانی که سر زآن سرِ دیگر به‌پاست
آن سرِ اصلی نهان، و آن سرِ فرعی عیان
دان که پسِ این جهان عالم بی‌منتهاست
مَشک ببند ای سقا، مَی نبرد خُنب ما
کوزهٔ ادراکها تنگ از این تنگناست
از سوی تبریز تافت شمس حق و گفتمش:
«نور تو هم متصل با همه و هم جداست»

شعر ۱۰. د ۱۷۲۰ وزن –UU– | –UU– | (U)-U– | –UU– | –U– (مُنشرح)

بار دگر ذرّه‌وار، رقص‌کُنان آمدیم
زآن سوی گردونِ عشق، چرخ‌زنان آمدیم
بر سرِ میدان عشق، چون‌که یکی گو شدیم
گه به کران تاختیم، گه به میان آمدیم
عشق نیاز آورد، گر تو چنانی رواست
ما چو از آن سو تریم، ما نه چنان آمدیم
خواجهٔ مجلس توی، مجلسیان حاضرند
آبِ چو آتش بیار، ما نه به نان آمدیم
شکر که ناداشت وار از سبب زخم تو
چون‌که به جان آمدیم، زود به جان آمدیم
شمسِ حق این عشق تو تشنهٔ خون من است
تیغ و کفن در بغل، بهرِ همان آمدیم
جز نمکت نشکند شورش تبریز را
فخر زمین! در غمت شورِ زمان آمدیم

شعر ۱۱. د ۲۰۳۹ وزن - - U | - U - - | - - U | - U - - (مضارع)

رو سر بنه به بالین، تنها مرا رها کن
ترکِ منِ خرابِ شبگردِ مبتلا کن
ماییم و موج سودا، شب تا به روز تنها
خواهی بیا ببخشا، خواهی برو جفا کن
از من گریز تا تو هم در بلا نیفتی
بگزین رهِ سلامت، ترک ره بلا کن
ماییم و آبِ دیده، در کنج غم خزیده
بر آب دیدهٔ ما، صد جای آسیا کن
خیره‌کُشی است ما را، دارد دلی چو خارا
بکشد کسش نگوید: «تدبیرِ خونبها کن»
بر شاهِ خوب‌رویان واجب وفا نباشد
ای زردروی عاشق، تو صبر کن، وفا کن
دردی است غیر مردن، آن را دوا نباشد
پس من چگونه گویم کین درد را دوا کن؟
در خواب دوش پیری در کوی عشق دیدم
با دست اشارتم کرد که عزم سوی ما کن

گر اژدهاست بر ره، عشقی است چون زمرّد از برق این زمرّد، هین دفع اژدها کن
بس کن که بی‌خودم من، ور تو هنر فزایی تاریخ بوعلی گو، تنبیه بوالعلا کن

یادداشتها

افلاکی (اف، ۹۰-۵۸۹) حکایت می‌کند که مولانا، از اوّل تا آخر این غزل را در بستر مرگ سرود. سلطان ولد، که بسیار پریشان حال و نگران بود از کنار او دور نمی‌شد، امّا سخت به استراحت نیاز داشت، بنابراین مولانا به او اطمینان داد که حالش خوب است و سلطان ولد را ترغیب کرد که برود و بیارامد. سپس به گفتن این غزل آغاز کرد، که حسام‌الدین چلبی آن را بنوشت. این حکایت همهٔ نشانه‌هایی را که با [مناسبت سرودن] این غزل موافق باشد، در بر دارد. به احتمال بسیار، زمان تصنیف این غزل به ایام غمدیدگی تسلی‌ناپذیر مولانا از غیبت نهایی شمس می‌رسد، گرچه پیش‌تر نشانهٔ اندکی از آرامش را در چشم پیرمرد دیدیم. چنان‌که از افسانه‌های کهن پیداست مردم عقیده داشتند که زمرّد اژدها را می‌راند زیرا درخشش سبزرنگ آن اژدها را کور می‌سازد یا او را می‌فریبد و اژدهایی دیگر را می‌بیند. مراد از بوعلی، ابوعلی سینا، نمایندهٔ همهٔ فیلسوفان خردمند، و مراد از بوالعلاء، ابوالعلای مَعَرّی حکیم [شاعر و لغوی] مادی‌مسلک است. این هر دو در نظر مولانا محدوده‌های قیل و قال اصحاب عقل را نمایش می‌دهند.

شعر ۱۲. د ۳۱۵۳ وزن UU-- | -U-U | -- (خفیف)

ز اوّل بامداد سرمستی ورنه دستار کژ چرا بستی؟
به خدا دوش تا سحر همه شب باده بی‌صرفه، صِرف خوردستی
در رخ و رنگ و چشم تو پیداست که از آن بازی و از آن دستی
زآنچه خوردی بده به مخموران ای ولی نعمت همه هستی
شیر امروز در شکار آمد لرزه در کُه فتاد و در پستی
به دویدن از او نخواهی رست سر بنه عاشقانه و رستی
تا که پیوسته در امان باشی چون به دارالامانش پیوستی
شصت فرسنگ از سخن بگریز که ز دام سخن در این شستی

یادداشتها

غزل دوازده و سیزدهم نشان می‌دهد که مولانا مضامین و ابیات را به مناسبتهای مختلف در غزلهای گوناگون دوباره به‌کار می‌برد. غزلهای ۳۱۵۳ و ۳۱۵۴، هر دو با بیتی یکسان آغاز می‌شوند و مضمون هر دو غزل یکی است، امّا هریک به شیوه‌ای دیگر بیان شده است.

شعر ۱۳. د ۳۱۵۴ وزن UU-- | -U-U | -- (خفیف)

ز اوّل بامداد سرمستی — ورنه دستار کژ چرا بستی؟
سخت مست است چشم تو امروز — دوش گویی که صِرف خوردستی
جان مایی و شمع مجلس ما — السلامٌ علیک، خوش هستی؟
باده خوردی و بر فلک رفتی — مست گشتی و بند بشکستی
صورت عقل جمله دلتنگی است — صورت عشق نیست جز مستی
مست گشتی و شیرگیر شدی — بر سرِ شیرِ مست بنشستی
بادهٔ کهنه پیرِ راه تو بود — رو که از چرخ پیر وارستی
ساقی! انصاف حق به دست توست — که [به] جز آن شراب نپرستی
عقل ما برده‌ای ولیک این بار — آنچنان بر که باز نفرستی

یادداشتها

ساقی، پیاله‌گردان، آن که باده به حریفان پیماید. ساقی در غزلهای فارسی اغلب نوجوانی زیباروی را تداعی می‌کند، که شاعر را به هنگام اندوه یاری می‌کند و گاهی خبر از عقل پیر می‌دهد. باده و ساقی با رسوم کهن دربار پادشاهان ایران و آیین زرتشتی پیوند داشته است، و بنابراین نوعی خرد کافر است که با آنکه از نظر شرع کفرآمیز است شاعر را از قید و بندها رها می‌سازد تا افقهای نو را ببینند.

شعر ۱۴. د ۱۳۹۳ وزن -UU- | -UU- | -UU- | -UU- (سریع)

مُرده بُدم زنده شدم، گریه بُدم خنده شدم
دولت عشق آمد و من دولت پاینده شدم

دیدهٔ سیرست مرا، جان دلیرست مرا
زَهرهٔ شیرست مرا، زُهرهٔ تابنده شدم
گفت که: «دیوانه نه‌ای، لایق این خانه نه‌ای»
رفتم و دیوانه شدم، سلسله بندنده شدم
گفت که: «سرمست نه‌ای، رو که از این دست نه‌ای»
رفتم و سرمست شدم وز طرب آکنده شدم
گفت که: «تو کشته نه‌ای در طرب آغشته نه‌ای»
پیش رخِ زنده کنش کشته و افکنده شدم
گفت که: «تو زیرککی، مست خیالی و شکی»
گول شدم، هول شدم، وز همه بر کنده شدم
گفت که: «تو شمع شدی، قبلهٔ این جمع شدی»
جمع نیَم، شمع نیَم، دودِ پراکنده شدم
گفت که: «شیخی و سری، پیش‌رو و راهبری»
شیخ نیَم، پیش نیَم، امر تو را بنده شدم
گفت که: «با بال و پری، من پر و بالت ندهم»
در هوس بال و پرش، بی‌پر و پرکنده شدم
گفت مرا دولت نو: «راه مرو رنجه مشو
زآنکه من از لطف و کرم سوی تو آینده شدم»
گفت مرا عشق کهن: «از بر ما نَقل مکُن»
گفتم: «آری، نکنم»، ساکن و باشنده شدم
چشمهٔ خورشید توی، سایه‌گهِ بید منم
چونکه زدی بر سرِ من، پست و گدازنده شدم
تابش جان یافت دلم، وا شد و بشکافت دلم
اطلس نو بافت دلم، دشمن این ژنده شدم
صورت جان، وقت سحر، لاف همی‌زد ز بطر
بنده و خربنده بُدم، شاه و خداونده شدم
شکر کند کاغذ تو، از شکر بی‌حدِ تو
کآمد او در برِ من، با وی ماننده شدم

شکر کند خاک دُژم، از فلک و چرخ بخَم
کز نظر و گردش او نور پذیرنده شدم
شکر کند چرخِ فلک، از مَلِک و مُلک و مَلَک
کز کرم و بخشش او روشن و بخشنده شدم
شکر کند عارف حق کز همه بردیم سَبَق:
«بر زبَر هفت طبق، اختر رخشنده شدم»
زُهره بُدم، ماه شدم، چرخ دو صد تاه شدم
یوسف بودم، زکنون، یوسف زاینده شدم
از توَم ای شهره قمر، در من و در خود بنگر
کز اثر خندهٔ تو گلشن خندنده شدم
باش چو شطرنج روان، خامش و خود جمله زبان
کز رخ آن شاه جهان فرّخ و فرخنده شدم

یادداشتها

مراد از «یوسف»، البته یوسف قرآن و تورات است، که برادرانش او را به چاه افکندند، چون از پدرش ردایی رنگین یافته بود به نشانه آنکه اسباب فخر و شادی دل پدر است. یوسف در قرآن آیت زیبایی است، که تن به خواهش همسر فرعون نمی‌دهد. بوی پیراهن یوسف زندانی چاه در شعر فارسی جانمایه‌ای متداول است.

شعر ۱۵. د ۱۳۹۰ وزن ––U– | ––U– | ––U– | ––U– (رجز)

باز آمدم، باز آمدم، از پیش آن یار آمدم
در من نگر، در من نگر، بهرِ تو غمخوار آمدم
شاد آمدم، شاد آمدم، از جمله آزاد آمدم
چندین هزاران سال شد تا من به گفتار آمدم
آنجا روم، آنجا روم، بالا بُدم، بالا روم
بازم رهان، بازم رهان، کاینجا به زنهار آمدم
من مرغ لاهوتی بُدم، دیدی که ناسوتی شدم؟
دامش ندیدم ناگهان در وی گرفتار آمدم

من نور پاکم ای پسر، نه مشت خاکم مختصر
آخر صدف من نیستم، من دُرِّ شهوار آمدم
ما را به چشم سَر مبین، ما را به چشم سِر ببین
آنجا بیا ما را ببین، کاینجا سبکبار آمدم
از چار مادر برترم، وز هفت آبا نیز هم
من گوهر کانی بُدم کاینجا پدیدار آمدم
یارم به بازار آمدست، چالاک و هشیار آمدست
ورنه به بازارم چه کار؟ وی را طلب‌کار آمدم
ای شمس تبریزی! نظر در کلّ عالم کی کنی؟
کاندر بیابان فنا جان و دل افگار آمدم

یادداشتها

«چار مادر» اشارت است به عناصر چهارگانهٔ قدما: آب، خاک، آتش و هوا. «هفت آبا» اشارت است به هفت مرتبه، یا هفت طبقهٔ آسمان که قدما اعتقاد داشتند افلاک و ستارگان [آباء علوی] به آنها تقسیم شده‌اند.

شعر ۱۶. د ۱۵۰۷ وزن U--- | U--- | U-- (هَزَج)

ایا یاری که در تو ناپدیدم — تو را شکل عجب در خواب دیدم
چو خاتونان مصر از عشق یوسف — تُرنج و دست بی‌خود می‌بریدم
کجا آن مه؟ کجا آن چشم دوشین؟ — کجا آن گوش کآنها می‌شنیدم؟
نه تو پیدا، نه من پیدا، نه آن دم — نه آن دندان که لب را می‌گزیدم
منم انبار آکنده ز سودا — کزان خرمن همه سودا کشیدم
تو آرام دل سوداییانی — تو ذاالنّون و جنید و بایزیدم

یادداشتها

ذوالنّون، جنید و بایزید صوفیان مشهوراند که آنان را اغلب مقتدا و مظهر جنبه‌های گوناگون طریقت می‌خوانند.

شعر ۱۷. د ۱۷۲۵ وزن U–U– | UU–– | U–U– | UU– (مجتثّ)

نگفتمت: «مرو آنجا که آشنات منم؟ در این سراب فنا چشمه حیات منم؟
وگر به خشم روی صدهزار سال زمن به عاقبت به من آیی که منتهات منم؟»
نگفتمت که: «به نقش جهان مشو راضی که نقشبندِ سراپردهٔ رضات منم»
نگفتمت که: «منم بحر و تو یکی ماهی مرو به خشک که دریای باصفات منم»
نگفتمت که: «چو مرغان به سوی دام مرو بیا که قوّت پرواز و پرّ و پات منم»
نگفتمت که: «تو را ره زنند و سرد کنند که آتش و تبش و گرمی هوات منم»
نگفتمت که: «صفتهای زشت در تو نهند که گُم کنی که سرِ چشمهٔ صفات منم»
نگفتمت که: «مگو کار بنده از چه جهت نظام گیرد؛ خلّاق بی‌جهات منم
اگر چراغ دلی، دان که راه خانه کجاست وگر خداصفتی دان که کدخدات منم»

شعر ۱۸. د ۱۷۵۹ وزن -U–– | U–U– | UU– (حفیف)

آه چه بی‌رنگ و بی‌نشان که منم! کی ببینم مرا چنان که منم؟
گفتی: «اسرار در میان آور» کو میان اندرین میان که منم
کی شود این روان من ساکن؟! اینچنین ساکنِ روان که منم
بحرِ من غرقه گشت هم در خویش بوالعجب بحرِ بی‌کران که منم
این جهان، وان جهان مرا مَطلَب کین دو گم شد در آن جهان که منم
فارغ از سودم و زیان چو عدم طرفه بی‌سود و بی‌زیان که منم
گفتم: «ای جان تو عین مایی» گفت: «عین چه بود در این میان که منم»
گفتم: «آنی!» بگفت: «های! خَموش در زبان نامدست آن که منم»
گفتم: «اندر زبان چو درنامد اینت گویای بی‌زبان که منم»
می‌شدم در فنا چو مه بی‌پا اینت بی‌پای پا دوان که منم!
بانگ آمد: «چه می‌دوی؟! بنگر در چنین ظاهر نهان که منم»
شمس تبریز را چو دیدم من نادره بحر و گنج و کان که منم

شعر ۱۹. د ۷۹۴ وزن –U–– | ––UU | ––UU | –UU– (رمَل مخبون)

هر که از حلقهٔ ما جای دگر بگریزد — همچنان باشد کز سمع و بصر بگریزد
زان خورد خون جگر عاشق، زیرا شیر است — شیردل کی بود آنکو ز جگر بگریزد؟
دل چو طوطی بود و جور دلارام شکر — طوطیی دید کسی کو ز شکَر بگریزد؟
پشه باشد که به هر باد مخالف برود — دزد شب باشد کز نور قمر بگریزد
هر سری را که خدا خیره و کالیوه کند — صدر جنّت بهلد، سوی سقر بگریزد
وان که واقف بود از مرگ سوی مرگ گریخت — سوی مُلک ابد و تاج و کمر بگریزد
چون قضا گفت فلانی به سفر خواهد مُرد — آن کس از بیم اجل سوی سفر بگریزد
بس کن و صید مکن آن که نیرزد به شکار — که خیال شب و شب هم ز سحر بگریزد

یادداشتها

معشوق اغلب به ماه مانند می‌شود، بنابراین، تنها دزد است که از حضور معشوق می‌گریزد. «از بیم اجل سوی سفر بگریزد» اشارت است به حدیثی مشهور: خداوند چون اراده کند که جان بنده‌ای را در جایی خاص از زمین بگیرد، او را نیازمند سفر به آنجا می‌کند.[۳۱۵] مولانا در مثنوی حکایتی در این باره آورده است.

شعر ۲۰. د ۲۰۷۷ وزن U–U– | ––UU | U–U– | –UU– (مُجتث)

به من نگر، به دو رخسار زعفرانی من — به گونه‌گونه علامات آن جهانی من
به جان پیر قدیمی که در نهادِ من است — که باد خاک قدمهاش این جوانی من
تو چشم تیز کن آخر به چشم من بنگر — مدزد این دل خود را ز دلستانی من
بر این لبم چو از آن بخت بوسه‌ای برسید — شکر کساد شد از قند خوش‌زبانی من
به گوشها برسد حرفهای ظاهر من — به هیچ کس نرسد نعره‌های جانی من
بس آتشی که فروزد از این نفس به جهان — بسی بقا که بجوشد ز حرف فانی من
زشمس مفخر تبریز تا چه دیدستم — که بی‌قرار شدستند این معانی من؟

شعر ۲۱. د ۱۸۲۱ وزن ‎-UU- | -U-U | -UU- | -U-U‎ (رجز)

آب حیات عشق را در رگ ما روانه کن
آینهٔ صبوح را ترجمهٔ شبانه کن
ای پدر نشاط نو، بر رگِ جان ما بروا
جام فلک‌نمای شو وز دو جهان کرانه کن
ای خردم شکار تو، تیر زدن شعار تو
شست دلم به دست کن، جان مرا نشانه کن
گر عسس خرد تو را منع کند از این روش
حیله کن و از او بجِه، دفع دِهَش، بهانه کن
در مثل است که اشقران دور بوَند از کرم
ز اشقرمی کرم نگر، با همگان فسانه کن
ای که زلعب اختران مات و پیاده گشته‌ای
اسب گزین، فروز رخ، جانب شه دوانه کن
خیز، کلاه کژ بنه وز همه دامها بجِه
بر رخ روح بوسه دِه، زلف نشاط شانه کن
خیز، بر آسمان برآ، با مَلَکان شو آشنا
مَقْعَدِ صِدْق[۳۱۶] اندر آ، خدمت آن ستانه کن
چون‌که خیال خوب او خانه گرفت در دلت
چون تو خیال گشته‌ای در دل و عقل خانه کن
هست دو طشت، در یکی آتش و آن دگر ز زر
آتش اختیار کن، دست در آن میانه کن
شو چو کلیم، هین! نظر تا نکنی به طشت زر
آتش گیر در دهان، لب وطن زبانه کن
حملهٔ شیر یاسه کن، کلّهٔ خصم خاصه کن
جرعهٔ خون خصم را نام می مغانه کن
کارِ توَست ساقیا، دفع دوی، بیا بیا
دِه به کفم یگانه‌ای، تفرقه را یگانه کن

شش جهت است این وطن، قبله در او یکی مجو
بی‌وطنی است قبله‌گه، در عدم آشیانه کن
کهنه گر است این زمان، عمر ابد مجو در آن
مرتعِ عُمر خُلد را خارج این زمانه کن
ای تو چو خوشه، جان تو گندم و کاه قالبت
گر نه خری چه کَه خوری؟ روی به مغز و دانه کن
هست زبان برونِ در، حلقهٔ در چه می‌شوی؟
در بشکن به جان تو، سوی روان روانه کن

یادداشتها

«می‌مغانه»: بن یادداشت ذیل ش۱۸ دربارهٔ آیین زرتشتی.

شعر ۲۲. د ۲۲۴۵ وزن –UU– | –U– | –UU– | –U– | (منسرح)

مطرب مهتاب رو! آنچه شنیدی بگو
ما همگان محرمیم، آنچه بدیدی بگو
ای شه و سلطان ما، ای طربستان ما!
در حرم جان ما بر چه رسیدی؟ بگو
نرگس خمّارِ او ای که خدا یار او
دوش ز گلزار او هر چه بچیدی بگو
ای شده از دستِ من، چون دل سرمستِ من
ای همه را دیده تو، آنچه گزیدی بگو
عید بیاید، رود، عید تو ماند ابد
کز فلک بی‌مدد چون برهیدی؟ بگو
در شکرستان جان غرقه شدم ای شکر
زین شکرستان اگر هیچ چشیدی بگو
می‌کشدم مَی به چپ، می‌کشدم مَی به راست
رَو که کشاکش خوش است؛ تو چه کشیدی؟ بگو
مَی به قدح ریختی، فتنه بر انگیختی
کوی خرابات را، تو چه کلیدی؟ بگو
شورِ خرابات ما، نور مناجات ما
پردهٔ حاجات ما، هم تو دریدی، بگو
ماه به ابر اندرون، تیره شدست و زبون
ای مه کز ابرها پاک و بعیدی! بگو
ظلِّ تو پاینده باد، ماه تو تابنده باد
چرخ تو را بنده باد، از چه رمیدی؟ بگو
عشق مرا گفت دی: «عاشق من چون شدی؟»
گفتم: «بر چون مَتَن، آنچه تنیدی بگو»
مرد مجاهد بُدم، عاقل و زاهد بُدم
عافیتاً همچو مرغ از چه پریدی؟ بگو

شعر ۲۳. نوای نی؛ مِن، ۱، ۳۴-۱ وزن -U-- | --U-- | --U- -U- (رَمَل)

بشنو این نی چون شکایت می‌کند از جداییها حکایت می‌کند:
کز نیستان تا مرا ببریده‌اند از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
سینه خواهم شَرحه‌شَرحه از فراق تا بگویم شرحِ دردِ اشتیاق
هر کسی کو دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگارِ وصلِ خویش
من به هر جمعیتی نالان شدم جفتِ بدحالان و خوش‌حالان شدم
هر کسی از ظنّ خود شد یار من از درونِ من نجُست اسرارِ من
سِرِّ من از نالهٔ من دور نیست لیک چشم و گوش را آن نور نیست
تن زجان و جان ز تن مستور نیست لیک کس را دیدِ جان دستور نیست
آتش است این بانگ نای و نیست باد هر که این آتش ندارد نیست باد
آتش عشق است کاندر نی فتاد جوششِ عشق است کاندر مَی فتاد
نی حریفِ هر که از یاری برید پرده‌هایش پرده‌های ما درید
همچو نی زهری و تریاقی که دید؟ همچو نی دمساز و مشتاقی که دید؟
نی حدیث راه پرخون می‌کند قصّه‌های عشقِ مجنون می‌کند
محرمِ این هوش جز بی‌هوش نیست مر زبان را مشتری جز گوش نیست
در غم ما روزها بی‌گاه شد روزها با سوزها همراه شد
روزها گر رفت، گو رَو، باک نیست تو بمان ای آنکه چون تو پاک نیست
هر که جز ماهی ز آبش سیر شد هر که بی‌روزی است روزش دیر شد
در نیابد حال پخته هیچ خام پس سخن کوتاه باید؛ وَٱلسّلام
بند بگسل باش آزاد ای پسر چند باشی بند سیم و بند زر
گر بریزی بحر را در کوزه‌ای چند گنجد قسمت یک روزه‌ای؟
کوزهٔ چشم حریصان پر نشد تا صدف قانع نشد پُر دُر نشد
هر که را جامه زعشقی چاک شد او زحرص و جملهٔ عیبی پاک شد
شاد باش ای عشق خوش‌سودای ما ای طبیبِ جمله علتهای ما
ای دوای نخوت و ناموسِ ما ای تو افلاطون و جالینوسِ ما
جسمِ خاک از عشق بر افلاک شد کوه در رقص آمد و چالاک شد
عشق جانِ طور آمد عاشقا طور مست و خَرَّ مُوسیٰ صَاعِقًا[۳۱۷]

با لبِ دمسازِ خود گر جُفتمی همچو نی من گفتنیها گفتمی
هر که او از همزبانی شد جدا بی‌زبان شد، گرچه دارد صد نوا
چون‌که گل رفت و گلستان در گذشت نشنوی زان پس زبلبل سرگذشت
جمله معشوق است و عاشق پرده‌ای زنده معشوق است و عاشق مرده‌ای
چون نباشد عشق را پروای او او چو مرغی ماند بی‌پر، وای او
من چگونه هوش دارم پیش و پس چون نباشد نورِ یارم پیش و پس؟
عشق خواهد کین سخن بیرون بود آینه غمّاز نبود چون بود؟
آینه‌ات دانی چرا غمّاز نیست؟ زآنکه زنگار از رخش ممتاز نیست.

شعر ۲۴. د ۳۳۲ وزن --U | U--U | U--U | U-- (هَزَجِ اَخرَب مَخفوف)

این خانه که پیوسته در او بانگِ چغانه‌ست
از خواجه بپرسید که این خانه چه خانه‌ست
این صورت بت چیست، اگر خانهٔ کعبه‌ست؟
وین نور خدا چیست، اگر دیر مُغانه‌ست؟
گنجی است در این خانه که در کَون نگنجد
این خانه و این خواجه همه فعل و بهانه‌ست
بر خانه منه دست که این خانه طلسم است
با خواجه مگویید که او مست شبانه‌ست
خاک و خس این خانه همه عنبر و مُشک است
بانگ در این خانه همه بیت و ترانه‌ست
فی‌الجمله، هر آنکس که در این خانه رهی یافت
سلطان زمین است و سلیمان زمانه‌ست
ای خواجه! یکی سر تو از این خانه فرو کن
کاندر رُخ خوب تو ز اقبال نشانه‌ست
سوگند به جان تو که جز دیدنِ رویت
گر ملک زمین است، فسون است و فسانه‌ست

حیران شده بستان که چه برگ و چه شکوفه‌ست
واله شده مرغان که چه دام است و چه دانه‌ست
این خواجهٔ چرخ است که چون زهره و ماه است
وین خانهٔ عشق است که بی‌حدّ و کرانه‌ست
چون آینه جان نقش تو در دل بگرفته‌ست
دل در سر زلف تو فرو رفته چو شانه‌ست
در حضرت یوسف که زنان دست بریدند
ای جان تو به من آی که جان آن میانه‌ست[۳۱۸]
مَستَند همه خانه، کسی را خبری نیست
از هر که در آید که فلان است و فلانه‌ست
شُوم است، بر استانه مَشین، خانه درآ زود
تاریک کند آن که ورا جاش سِتانه‌ست
مستان خدا گرچه هزارند یکی‌اند
مستان هوا جمله دوگانه‌ست و سه‌گانه‌ست
در بیشهٔ شیران رَو، وز زخم مَیندیش
کاندیشهٔ ترسیدن اشکال زنانه‌ست
کآنجا نبود زخم همه رحمت و مهر است
لیکن پسِ در، وهم تو مانندهٔ فانه‌ست
در بیشه مزن آتش و خاموش کن ای دل
در کش تو زبان را که زبان تو زبانه‌ست

شعر ۲۵. د ۲۳۸۲ وزن –U–– | ––U– | ––U– | –U– (رَمَل)

ای بُخاری را تو جان پنداشته   حبّه زر را تو کان پنداشته
ای فرو رفته چو قارون در زمین   وی زمین را آسمان پنداشته
ای بدیده لعبتان دیو را   لعبتان را مردمان پنداشته
ای کرانه رفته عشق از ننگ تو   ای تو خود را در میان پنداشته

ای گرفته چشمت آب از دود کفر | دود را نـور عیـان پنداشته
ای زشهوت در پلیدی همچو کرم | عاشقان را همچنان پنداشته
مستی شهوت نشان لعنت است | ای نشان را بی‌نشان پنداشته
ای تو گندیده میان حرف و صوت | وی خدا را بی‌زبان پنداشته
ماهتـابش می‌زند بـر کوری‌ات | ای تو مَه را هم نهان پنداشته
هر چه گفتم خویشتن را گفته‌ام | ای تو هجوِ دیگران پنداشته

یادداشتها

مولانا که خطیب و واعظ و آموزگاری محترم بود آسان می‌توانست شنوندگان سخنان خود را آرام دارد تا بیندیشند که او به راهنمایی آنان مشغول است. امّا در پایان این غزل که می‌گوید: «هر چه گفتم خویشتن را گفته‌ام» آنان را به باد ریشخند می‌گیرد.

شعر ۲۶. د ۲۴۰۷ وزن U–U– | UU–– | U–U– | UU– (مُجتث)

زهی لواء و علَم لا اله الاّ الله | که زد بر اوج قِـدم لا اله الاّ الله
چگونه گرد برآورد شاه موسیٰ وار | ز بحر هست و عدم لا اله الاّ الله
ستاده‌اند صفاتِ صفا ز خجلت او | به پیش او به قِـدم، لا اله الاّ الله
یکی ستم ز وی از صد هزار عدل بِه است | زهی خوشیِ ستـم، لا اله الاّ الله
زهر طرف که نظر کرد، می‌برویاند | هـــزار بـــاغ ارم، لا اله الاّ الله
ز بحر غم به کناری رسم، عجب روزی | زموج لطف و کـرم، لا اله الاّ الله
ندارد از شهِ من هیچ بوی جان آنکس | که بینیَش تو به غم، لا اله الاّ الله
چو دیده کُحل نپذرفت از شه تبریز | زهی دریغ و نِدَم، لا اله الاّ الله
برآید از دل و از جان اَلَست شه، شنود | هــزار بـانـگ نعـم، لا اله الاّ الله
بهشت لطف و بلندی، خدیو شمس‌الدین | زهی شفـای سَقَـم، لا اله الاّ الله
دلم طواف به تبریز می‌کند، مُحرِم | در آن حـریم حـرم، لا اله الاّ الله
زهی‌خوشی‌که‌بگویم‌که: «کیست‌هان‌بردر؟» | بگوید او که: منـم»، لا اله الاّ الله

یادداشتها

«لاالهِالاّالله»، البته، متداول‌ترینِ عبارتی است که در فضایی اسلامی می‌شنویم؛ اینِ عبارت روزی پنج بار ضمن اذان برای دعوت به نماز تکرار می‌شود. همچنین بسیاری از صوفیان آن را به قصد ذکر گفتن به‌کار می‌برند تا به تفکر بنشینند.

شعر ۲۷. د ۴ وزن --U- | --U- | --U- | --U- (رجز)

ای یوسف خوش‌نام ما، خوش می‌روی بر بامِ ما
ای در شکسته جام ما، ای بر دریده دامِ ما
ای نورِ ما، ای سورِ ما، ای دولت منصورِ ما
جوشی بنه در شورِ ما، تا مَی شود انگورِ ما
ای دلبر و مقصود ما، ای قبله و معبودِ ما
آتش زدی در عود ما، نظّاره کن در دودِ ما
ای یار ما، عیّار ما، دام دل خمّارِ ما
پا وامَکش از کارِ ما، بستان گرو دستارِ ما
در گِل بمانده پای دل، جان می‌دهم چه جای دل
وز آتش سودای دل، ای وای دل، ای وای ما

شعر ۲۸. د ۲۲۱۹ وزن -U-- | UU-- | UU-- | UU- (رَمَل مخبون)

من غلام قمرم، غیر قمر هیچ مگو
پیش من جز سخن شمع و شکر هیچ مگو
سخن رنج مگو، جز سخن گنج مگو
ور از این بی‌خبری، رنج مبر، هیچ مگو
دوش دیوانه شدم، عشق مرا دید و بگفت:
«آمدم، نعره مزن، جامه مَدر، هیچ مگو»

گفتم: «ای عشق، من از چیز دگر می‌ترسم»
گفت: «آن چیز دگر نیست، دگر هیچ مگو»
من به گوش تو سخنهای نهان خواهم گفت
سر بجنبان که بلی، جز که به سر هیچ مگو
قمری، جان صفتی در ره دل پیدا شد
در ره دل چه لطیف است سفر، هیچ مگو
گفتم: «ای‌دل، چه‌مه‌است‌این؟» دل‌اشارت‌می‌کرد
که: «نه اندازهٔ توست این، بگذر هیچ مگو»
گفتم: «این روی فرشته‌ست، عجب، یا که بشر؟»
گفت: «این غیرفرشته‌ست و بشر، هیچ مگو»
گفتم: «این چیست؟ بگو! زیر و زبر خواهم شد»
گفت: «می‌باش چنین زیر و زبر، هیچ مگو
ای نشسته تو در این خانهٔ پرنقش و خیال
خیز از این خانه برو، رخت ببر، هیچ مگو»
گفتم: «ای‌دل‌پدری‌کن نه که این وصف خداست؟»
گفت: «این هست، ولی جان پدر هیچ مگو»

شعر ۲۹. موسیٰ و شبان؛ م‌ن، ۲، ۶۰-۱۷۲۰ وزن ‎–U–– | –U–– | –U–‎ (رَمَل)

دید موسی یک شبانی را به راه کـو همی گفت: «ای گزیننـده الٰه
تو کجـایی تا شَـوم من چاکرت چارقت دوزم، کنم شانه سرت
جامه‌ات شویَم شپشهایت کُشم شیـر پیشـت آورم ای محتشم
دستکت بوسم، بمالم پایَکَت وقت خواب آید بروبَم جایَکت
ای فدای تو همه بزهای من ای به یادت هی‌هی و هیهای من»
این نَمَط بیهوده می‌گفت آن شبان گفت موسی: «با کی است این، ای فلان؟»
گفت: «با آنکس که ما را آفرید این زمین و چرخ از او آمد پدید»
گفت موسیٰ: «های! بس مُدْبِر شدی خود مسلمان ناشده کافر شدی

این چه ژاژ است و چه کفر است و فشار / پنبه‌ای اندر دهان خود فشار
گندِ کفر تو جهان را گَنده کرد / کفرِ تو دیبای دین را ژنده کرد
چارق و پاتابه لایق مر تو راست / آفتابی را چُنینها کی رواست؟
گر نبندی زین سخن تو حلق را / آتشی آید بسوزد خلق را
آتشی گر نآمدست این دود چیست؟ / جان سیَه گشته روان مردود چیست؟
گر همی دانی که یزدان داور است / ژاژ و گستاخی تو را چون باورست؟
دوستیِ بی‌خرد خود دشمنی است / حق‌تعالیٰ زین چنین خدمت غنی‌است
با که می‌گویی تو این، با عمّ و خال؟ / جسم و حاجت در صفاتِ ذوالجلال
شیر او نوشد که در نشْو و نماست / چارق او پوشد که او محتاج پاست
ور برای بنده‌اش است این گفت و گو / آن‌که‌حق‌گفت: «او‌من‌است‌و‌من‌خوداو»[319]
آن که گفت: «إنّی مَرِضْتُ لَمْ تَعُدْ، / من شدم رنجور، او تنها نشد»،
آن‌که بِی یَسْمَع وَ بِی یُبْصِر شدست[320] / در حقِ آن بنده این هم بیهده‌ست
بی‌ادب گفتن سخن با خاصِ حق / دل بمیراند سیَه دارد وَرَق
گر تو مردی را بخوانی فاطمه / گر چه یک جنسند مرد و زن همه
قصدِ خون تو کند تا ممکن است / گرچه خوش‌خو و حلیم و ساکن است
فاطمه مدح است در حقِ زنان / مرد را گویی، بود زخم‌زبان
دست و پا در حقِّ ما اِستایش است / در حقِ پاکیِ حقّ آلایش است
«لَمْ یَلِدْ لَمْ یُولَدْ» او را لایق است / والد و مولود را او خالق است[321]
هرچه جسم آمد، ولادت وصفِ اوست / هر چه مولود است، او زین سویِ جُوست
زآنکه از کَوْن و فسادست و مَهین / حادث است و مُحْدِثی خواهد یقین»
گفت: «ای موسی دهانم دوختی / وز پشیمانی تو جانم سوختی»
جامه را بدرید و آهی کرد و تفت / سر نهاد اندر بیابان و برفت
وحی آمد سوی موسیٰ از خدا: / «بندهٔ ما را زما کردی جدا
تو برای وصل کردن آمدی / یا خود از بهرِ بریدن آمدی؟
تا توانی پا منه اندر فراق / أبْغَضُ اَلْأشْیآءِ عِنْدِی الطَّلاق[322]
هر کسی را سیرتی بنْهاده‌ام / هر کسی را اصطلاحی داده‌ام
در حقِ او مدح و در حقِّ تو ذمّ / در حق او شهد و در حقِ تو سَم
ما بَری از پاک و ناپاکی همه / از گرانجانی و چالاکی همه

من نکردم امر تا سودی کنم[۳۲۳] بلکه تا بر بندگان جودی کنم
هندوان را اصطلاح هِند مدح سندیان را اصطلاح سِند مدح
من نگردم پاک از تسبیحشان پاک هم ایشان شوند و دُرْفِشان
ما زبان را ننگریم و قال را ما درون را بنگریم و حال را[۳۲۴]
ناظر قلبیم اگر خاشع بوَد گرچه گفتِ لفظ ناخاضع روَد

یادداشتها

این بخش در چاپ نیکلسون، دفتر دوم، ابیات ۶۰-۱۷۲۰ آمده است. داستان موسیٰ و شبان تا آنجا ادامه پیدا می‌کند که خداوند باز هم موسیٰ را سرزنش می‌کند و موسیٰ در بیابان در پی چوپان می‌دود و چون او را می‌یابد می‌گوید از خداوند دستور رسید که به آداب و ترتیبی که دلت می‌خواهد خدای را ستایش کن: آیین و شیوهٔ عبادت مهم نیست. امّا روشن می‌شود که دل‌شکستگی شبان از سرزنش موسیٰ او را به مرتبهٔ دیگری از کمال رسانده است. این داستان برای مولانا تازگی نداشته و احتمالاً آن را از روایاتی که در عِقدالفرید، شرح نهج‌البلاغه، عُیون الاخبار، حِلیةالاولیاء و امثال آن آمده، گرفته است.

عبارات «او من است و من خود او» نیز «انّی مُرضتُ لَمْ تَعُدْ»[۳۲۵] که در بین ابیات آمده از احادیث نبوی است. روز قیامت، پروردگار به بندهٔ خود می‌گوید: «ای فرزند آدم، مریض شدم، بیمارپرسی نکردی.» بنده گوید: «امّا تو را جسم نباشد، چگونه می‌توانستم تو را عیادت کنم؟» خداوند به او جواب می‌دهد که عیادت مردمی که بیماراند در واقع عیادت از حق است.

جملهٔ «أَبْغَضُ آلاَشیآء عِنْدِی الطَّلاق»، نیز از احادیث نبوی است.[۳۲۶] فاطمه از اسامی دختران عرب، و نام دختر محمّد(ص) است.

شعر ۳۰. سخن گفتن سلیمان به زبان مرغان؛ من، ۱، ۳۳-۱۲۰۲.

وزن –U–– | ––U– | –U– (رَمَل)

چون سلیمان را سراپرده زدند پیشِ او مرغان به خدمت آمدند[۳۲۷]
همزبان و مَحْرَم خود یافتند پیش او یک‌یک به جان بشتافتند
جملهٔ مرغان ترک کرده جیک جیک با سلیمان گفته أَفْصَحْ مِنْ أَخیک

همزبانی خویشی و پیوندی است
مرد با نامَحْرَمان چون بندی است

ای بسا هند و ترکِ همزبان
ای بسا دو تُرک چون بیگانگان

پس زبان مَحْرَمی خود دیگرست
همدلی از همزبانی بهترست

غیرنطق و غیرِ ایماء و سِجِل
صدهزاران ترجمان خیزد زدل

جملهٔ مرغان هر یکی اسرار خود
از هنر وز دانش و از کار خود

با سلیمان یک به یک وا می‌نمود
از برای عرضه خود را می‌ستود...

نوبت هُدهُد رسید و پیشه‌اش
وآن بیانِ صنعت و اندیشه‌اش

گفت: «ای شه یک هنر کآن کهترست
بازگویم؛ گفتْ کوته بهترست»

گفت: «بر گو تا کدام است آن هنر»
گفت: «من آنگه که باشم اوج بر

بنگرم از اوج با چشم یقین
من ببینم آب در قعر زمین

یا کجای‌است‌وچه‌عُمقَستَش،چه‌رنگ؟
از چه می‌جوشد، ز خاکی یا ز سنگ؟

ای سلیمان بهر لشگره‌گاه را
در سفر می‌دار این آگاه را»

پس سلیمان گفت: «ای نیکو رفیق
در بیابانهای بی‌آبِ عمیق»

زاغ چون بشنود، آمد از حسد
با سلیمان گفت که: «او کژ گفت و بَد

از ادب نبود به پیشِ شه مُقال
خاصه خودْ لافِ دروغین و مُحال

گر مر او را این نظر بودی مدام
چون ندیدی زیرِ مُشتی خاک دام؟

چون گرفتار آمدی در دام او
چون قفس اندر شدی ناکام او؟»

پس سلیمان گفت: «ای هدهد رواست
کز تو در اوّل قَدَح این دُرد خاست؟

چون نمایی مستی‌ای خورده تو دوغ؟
پیش من لافی زنی، آنگه دروغ؟»

گفت: «ای شه! بر منِ عور گدا
قول دشمن مشنو از بهرِ خدا

گر نباشد این که دعوی می‌کنم
من نهادم سر، ببر این گردنم

زاغ کو حکم قضا را منکرست
گر هزاران عقل دارد، کافر است...

من ببینم دام را اندر هوا
گر نپوشد چشمِ عقلم را قضا

چون قضا آید شود دانش به خواب
مَه سیَه گردد، بگیرد آفتاب

از قضا این تعبیه کی نادر است
از قضا دان کو قضا را منکر است

یادداشتها

این داستان در دفتر اوّل، ابیات ۳۳-۱۲۰۲ مثنوی تصحیح نیکلسون آمده است.[۳۲۸]

شعر ۳۱. طوطی و روغن گُل؛ م‌ن، ۱، ۲۶۵-۲۴۷

وزن -U-- | -U-- | -U- (رَمَل)

بود بقّالی و وی را طوطیی — خوش‌نوایی سبزِ گویا طوطیی
بر دکان بودی نگهبانِ دکان — نکته گفتی با همه سوداگران
در خطابِ آدمی ناطق بُدی — در نوای طوطیان حاذق بُدی
جست از سوی دکان سویی گریخت — شیشه‌های روغن گُل را بریخت
از سوی خانه بیامد خواجه‌اش — بر دکان بنشست فارغ خواجه وَش
دید پر روغن دکان و جامه چرب — بر سرش زد، گشت طوطی کَل ز ضَرب
روزکی چندی سخن کوتاه کرد — مَردِ بقال از ندامت آه کرد
ریش بر می‌کَند و می‌گفت: «ای دریغ — کآفتاب نعمتم شد زیرِ میغ
دست من بشکسته بودی آن زمان — چون زدم من بر سرِ آن خوش‌زبان»
هدیه‌ها می‌داد هر درویش را — تا بیابد نطقِ مرغ خویش را
بعدِ سه روز و سه شب حیران و زار — بر دکان بنشسته بُد نومیدوار
می‌نمود آن مرغ را هر گون شِگُفت — تا که باشد کاندر آید او به گُفت
جَوْلَقیِ سر برهنه می‌گذشت — با سرِ بی‌مو چو پشت طاس و طشت
طوطی اندر گفت آمد در زمان — بانگ بر درویش زد که: «هی فلان!
از چه‌ای کَل با کَلان آمیختی؟ — تو مگر از شیشه روغن ریختی؟»
از قیاسش خنده آمد خلق را — کو چو خود پنداشت صاحب دلق را
کار پاکان را قیاس از خود مگیر — گرچه مانَد در نبشتن شیر و شیر
جملهٔ عالم زین سبب گمراه شد — کم کسی ز اَبْدالِ حقّ آگاه شد
همسری با انبیا برداشتند — اولیا را همچو خود پنداشتند

یادداشتها

این داستان در دفتر اوّل ابیات ۶۵-۲۴۷ مثنوی تصحیح نیکلسون آمده است.

شعر ۳۲. د ۵۶۳ وزن U--- | U--- | U--- | U--- (هَزَج)

دلا نزد کسی بنشین که او از دل خبر دارد
به زیر آن درختی رو که او گلهای تر دارد
در این بازار عطّاران مرو هر سو چو بی‌کاران
به دکان کسی بنشین که در دکان شکر دارد
ترازو گر نداری، پس تو را زو ره زند هر کس
یکی قلبی بیاراید، تو پنداری که زر دارد
تو را بر در نشاند او به طرّاری که می‌آیم
تو منشین منتظر بر در، که آن خانه دو در دارد
به هر دیگی که می‌جوشد میاور کاسه و منشین
که هر دیگی که می‌جوشد، درون چیزی دگر دارد
نه هر کلکی شکر دارد، نه هر زیری زبر دارد
نه هر چشمی نظر دارد، نه هر بحری گهر دارد
بنال ای بلبل دستان، ازیرا نالهٔ مستان
میان صخره و خارا اثر دارد، اثر دارد
بنه سر گر نمی‌گنجی، که اندر چشمهٔ سوزن
اگر رشته نمی‌گنجد از آن باشد که سر دارد
چراغ است این دل بیدار، به زیر دامنش می‌دار
از این باد و هوا بگذر، هوایش شور و شر دارد
چو تو از باد بگذشتی، مقیم چشمه‌ای گشتی
حریف همدمی گشتی که آبی بر جگر دارد
چو آبت بر جگر باشد، درخت سبز را مانی
که میوهٔ نو دهد دایم، درون دل سفر دارد

شعر ۳۳. د ۸۱۹ وزن ‎–U––‎ | ‎–U––‎ | ‎–U–‎ (رَمَل)

اندک‌اندک جمع مستان می‌رسند اندک اندک مَی‌پرستان می‌رسند
دلنوازان، نازنازان، در رهند گلعِذاران از گلستان می‌رسند
اندک‌اندک زین جهان هست و نیست نیستان رفتند و هستان می‌رسند
جمله دامنهای پُر زر همچو کان از برای تنگدستان می‌رسند
لاغران خسته از مَرعای عشق فربهان و تندرستان می‌رسند
جانْ پاکان چون شعاع آفتاب از چنان بالا به پَستان می‌رسند
خرّم آن باغی که بهر مریَمان میوه‌های نو زمستان می‌رسند
اصلشان لطف است و هم واگشت لطف هم ز بُستان سوی بُستان می‌رسند

یادداشتها

این غزل آغاز سلوک در آئینی عبادی، شاید روزه‌داری یا خدمت در مطبخ مولویان [و آغاز سلوک در طریقت] را به تصویر کشیده باشد. در این صورت، مبتدیان که نوعاً جوان هستند وظیفه‌ای چون خدمت جوانان یونان باستان را بر دوش می‌گیرند.

شعر ۳۴. د ۲۳۷۵ وزن ‎–U––‎ | ‎UU––‎ | ‎UU––‎ | ‎UU––‎ (رَمَل مخبون)

سوی اطفال بیامد به کرم مادر روزه
مَهِل ای طفل به سستی طرف چادَر روزه
بنگر روی ظریفش، بخور آن شیر لطیفش
به همان کوی وطن کن، بنشین بر درِ روزه
بنگر دست رضا را که بهاری است خدا را
بنگر جنّت جان را شده پر عَبْهَرِ روزه
هله ای غنچهٔ نازان، چه ضعیفی و چه یازان
چو رَسَن باز بهاری، بجِه از چنبر روزه

تو گُلا غرقهٔ خونی، ز چه‌ای دلخوش و خندان؟
مگر اسحاق خلیلی، خوشی از خنجر روزه؟
ز چیی عاشق نانی، بنگر تازه جهانی
بستان گندم جانی، هله از بَیْدَرِ روزه

یادداشتها

چادر، به معنی، خیمه، بالاپوشی که زنان در ایران موی و بدن خود را از مردان نامحرم در آن پنهان می‌دارند.

شعر ۳۵. د ۲۳۰۷ وزن --U | U--- | --U | U--- (هَزَج اخرب سالم)

بر بند دهان از نان کآمد شکر روزه
دیدی هنر خوردن، بنگر هنر روزه
آن شاه دو صد کشور، تاجیت نهد بر سر
بر بند میان زوتر، کآمد کمر روزه
زین عالم چون سجّین بر پَر سوی علّیین
بستان نظر حق بین، زود از نظر روزه
ای نقرهٔ با حُرمت، در کورهٔ این مدّت
آتش کُندت خدمت، اندر شرر روزه
روزه نمِ زمزَم شد، در عیسیِ مریَم شد
بر طارُم چارُم شد، او در سفر روزه
کو پرَ زدنْ مرغان، کو پرّ مَلَک ای جان!
این هست پرچینه، و آن هست پر روزه
گر روزه ضرر دارد، صد گونه هنر دارد
سودای دگر دارد، سودای سرِ روزه
این روزه در این چادر پنهان شده چون دلبر
از چادر او بگذر، واجو خبر روزه

باریک کند گردن، ایمن کند از مُردن
تُخمه اثر خوردن، مستی اثر روزه
سی روز درین دریا، پا سر کنی و سرپا
تا در رسی ای مولا، اندر گهر روزه
شیطان همه تدبیرش و آن حیله و تزویرش
بشکست همه تیرش، پیش سپرِ روزه
روزه کَر و فَرّ خود، خوش‌تر ز تو برگوید
در بند درِ گفتن، بگشای درِ روزه
شمس الحق تبریزی! هم صبری و پرهیزی
هم عید شکر ریزی، هم کَرّ و فَرِ روزه

یادداشتها

زمزم نام چاهی است نزدیک خانهٔ کعبه، که مشهور است با سودن پای اسماعیل [پسر ابراهیم] بر زمین بگشاد. زائران خانهٔ خدا آب آن را متبرک و شفابخش می‌دانند. دربارهٔ «چادر»، بن: یادداشت بر غزل پیش.

شعر ۳۶. د ۲۲۱۴ وزن UU-- | UU-- | UU-- | UU- (رمل مخبون)

خُنُک آن دم که نشینیم در ایوان من و تو
به دو نقش و به دو صورت به یکی جان من و تو
داد باغ و دَم مرغان بدهد آب حیات
آن زمانی که در آییم به بُستان من و تو
اختـرانِ فلـک آینـد بـه نظّـارهٔ مـا
مه خود را بنُماییم بدیشان من و تو
من و تو بی‌من و تو جمع شویم از سرِ ذوق
خوش و فارغ زخرافات پریشان من و تو

طوطیان فلکی جمله شکرخوار شوند
در مقامی که بخندیم بدان‌سان من و تو
این عجب‌تر که من و تو به یکی کُنج اینجا
هم در این دَم به عراقیم و خراسان من و تو
به یکی نقش برین خاک و بر آن نقش دگر
در بهشت ابـدی و شکرسـتـان من و تو

یادداشتها

عراق و خراسان شاید اشاره باشد به نواهای موسیقی، که همراه خواندن این غزل نواخته می‌شده است. در عین حال، شاید مراد از عراق شهر شمس، شهر تبریز، باشد که در غرب ایران در ایالت معروف به عراق عجم قرار دارد، حال آنکه مولانا اهل ایالت خراسان واقع در شمال شرقی ایران بزرگ آن زمان بوده است.

شعر ۳۷. د ۳۰۲ وزن –U–– | –U–– | –U–– | –U– (رَمَل)

در هوایت بی‌قرارم روز و شب — سر ز پایت بر ندارم روز و شب
روز و شب را همچو خود مجنون کنم — روز و شب را کی گذارم روز و شب؟
جان و دل از عاشقان می‌خواستند — جان و دل را می‌سپارم روز و شب
تا نیابم آنچه در مغز من است — یک زمانی سر نخارم روز و شب
تا که عشقت مطربی آغاز کرد — گاه چنگم، گاه تارم، روز و شب
می‌زنی تـو زخـمـه و بـر می‌رود — تا به گردون، زیر و زارم روز و شب
ساقیی کردی بشر را چل صبوح — زآن‌خمیر اندرخمارم روز و شب ۳۲۹
ای مَهار عاشقـان در دست تو — در میان این قطارم روز و شب
می‌کشم مستـانه بارت بی‌خبـر — همچو اشتر زیر بارم روز و شب
تا بنگشـایی به قنـدت روزه‌ام — تا قیامت روزه دارم روز و شب
چون زخوان فضل روزه بشکنم — عیـد باشـد روزگارم روز و شب
جان روز و جان شب ای جان تو — انتـظـارم، انتـظـارم، روز و شب

تا به سالی نیستم موقوفِ عید　　با مه تو عیدوارم روز و شب
زان شبی که وعده کردی روز وصل　　روز و شب را می‌شمارم روز و شب
بس که کشتِ مهرِ جانم تشنه است　　ز ابرِ دیده اشک بارم روز و شب

یادداشتها

«روز و شب را کی گذارم روز و شب»: آنها را مانند مجنون کنم، که در عشق لیلی شهره بود و از شور عشق او شب و روز در بیابان برای یارانش که حیوانات بودند شعر می‌خواند (مجنون در لغت یعنی جنون‌زده، دیوانه، پری‌زده، امّا به شیدایی ضرب‌المثل است).

شعر ۳۸. د ۲۴۰۸ وزن U–U– | UU– – | –U–U | –UU (مُجتثّ)

چو آفتاب برآمد زقعر آبِ سیاه　　ز ذرّه ذرّه شنو لا اله الّا اللّه
چه جای ذرّه؟ که چون آفتاب جان آمد　　ز آفتاب ربودند خود قبا و کلاه
زآب و گل چو برآمد مَهِ دل آدم‌وار　　صد آفتاب چو یوسف فرو شود در چاه
سری زخاک برآور که کم زمور نه‌ای　　خبر ببر برِ موران ز دشت و خرمنگاه
از آن به دانهٔ پوسیده مور قانع شد　　که او زسنبل سرسبز ما نبود آگاه
بگو به مور: «بهار است و دست و پا داری　　چرا ز گور نسازی به سوی صحرا راه؟»
چه جای مور؟ سلیمان درید جامهٔ شوق　　مرا مگیر خدا! زین مثالهای تباه
ولی به قدِّ خریدار می‌بُرند قبا　　اگرچه جامه دراز است، هست قد کوتاه
بیار قدِّ درازی که تا فرو بُرّیم　　قبا که بیش درازیش بسکُلد زهِ ماه
خموش‌کردم از این‌پس، که از خموشی من　　جدا شود حق و باطل، چنان‌که دانه ز کاه

شعر ۳۹. د ۶۴۸ وزن – –U | U– –U | U– –U | U– – (هزج اخرب مخفوف)

ای قوم به حج رفته، کجایید؟ کجایید؟　　معشوق همین جاست، بیایید، بیایید
معشوق تو همسایهٔ دیوار به دیوار　　در بادیه سرگشته شما در چه هوایید؟

گر صورتِ بی‌صورتِ معشوق ببینید — هم خواجه و هم خانه و هم کعبه شمایید
ده بار از آن راه بدان خانه برفتید — یک بار از این خانه بر این بام برآیید
آن خانه لطیف است، نشانهاش بگفتید — از خواجهٔ آن خانه نشانی بنمایید
یک دستهٔ گل کو اگر آن باغ بدیدیت؟ — یک گوهر جان کو اگر از بحرِ خدایید؟
با این همه آن رنج شما گنج شما باد — افسوس که بر گنج شما پرده شمایید

یادداشتها

این غزل خطاب به مسلمانانی است که به سفر دور و دراز حج به مکّه و مدینه رفته‌اند. در مکّه، حاجیان کعبه را طواف می‌کنند که بنایی است چارگوش و در زمان جاهلیت، پیش از اسلام، بت‌خانهٔ قبایل عرب بود، امّا اکنون «خانهٔ خدا» نام دارد.

شعر ۴۰. د ۲۱۳۱ وزن ‎--U- | --U- | --U- | --U-‎ (رجز)

حیلت رها کن عاشقا، دیوانه شو، دیوانه شو
وندر دلِ آتش درآ، پروانه شو، پروانه شو
هم خویش را بیگانه کن، هم خانه را ویرانه کن
وآنگه بیا، با عاشقان همخانه شو، همخانه شو
رَو، سینه را چون سینه‌ها هفت آب شو از کینه‌ها
وآنگه شرابِ عشق را پیمانه شو، پیمانه شو
باید که جمله جان شوی تا لایق جانان شوی
گر سوی مستان می‌روی مستانه شو، مستانه شو
آن گوشوار شاهدان، همصحبتِ عارض شده
آن گوش و عارض بایدت، دردانه شو، دردانه شو
چون جان تو شد در هوا زافسانهٔ شیرین ما
فانی شو و چون عاشقان افسانه شو، افسانه شو
تو لیلـة‌القَبـری، برو تا لیلـة‌القـدری شوی
چون قدر مَر ارواح را کاشانه شو، کاشانه شو

اندیشه‌ات جایی رود، و آنگه تو را آنجا کشد
زاندیشه بگذر، چون قضا پیشانه شو، پیشانه شو
قفلی بود میل و هوا بنهاده بر دلهای ما
مفتاح شو، مفتاح را دندانه شو، دندانه شو
بنواخت نورِ مصطفی آن اُستُن حنّانه را
کمتر زچوبی نیستی، حنّانه شو، حنّانه شو
گوید سلیمان مَر تو را: «بشنو لسان الطّیر را
دامیّ و مرغ از تو رَمَد، رو لانه شو، رو لانه شو»
گر چهره بنماید صنم، پر شو از او چون آینه
ور زلف بگشاید صنم، رو شانه شو، رو شانه شو
تا کی دو شاخه چون رُخی؟ تا کی چو بیدق کم تکی؟
تا کی چو فرزین کژ روی؟ فرزانه شو، فرزانه شو
شکرانه دادی عشق را از تحفه‌ها و مالها
هِل مال را، خود را بده، شکرانه شو، شکرانه شو
یک مدّتی ارکان بُدی، یک مدتی حیوان بُدی
یک مدّتی چون جان شدی، جانانه شو، جانانه شو
ای ناطقه، بر بام و در تا کی روی؟ در خانه پَر
نطق زبان را ترک کن، بی‌چانه شو، بی‌چانه شو

یادداشتها

«لیلةالقدر»، شب قدر، اشارت است به سورهٔ قدر در قرآن (سورهٔ ۹۷، آیات ۵-۱). بنا بر روایات اسلامی لیلةالقدر شب نزول وحی بر پیمبر(ص) است که یاد آن را در آخرین دههٔ ماه رمضان گرامی می‌دارند. قرآن می‌گوید که «در آن شب فرشتگان و روح [جبرئیل] به اذن پروردگار خود برای انجام همهٔ کارها فرود می‌آیند.»[۳۳۰] مصطفی، برگزیده، از القاب محمّد(ص) است. چنان‌که در روایات آمده است رسول خدا به هنگام موعظه در مسجد مدینه بر تنهٔ درختی تکیه می‌داد. وقتی که منبر برایش ساختند، آن ستون چوبین به ناله در آمد و بنابراین ستون نالان (استون حنّانه) معروف گشت، که گرچه جماد بود و بی‌جان، آرزومند وصال محمّد(ص) بود. خداوند زبان مرغان (منطق‌الطیر) را به سلیمان وارث داوود آموخت و او زبان آنها را می‌فهمید (سورهٔ ۲۷، ۱۶ به بعد).

شعر ۴۱. د ۹۶۸ وزن –U–– | –U–U | UU– (خفیف)

سیبکی نیم‌سرخ و نیمی زرد / از گل و زعفران حکایت می‌کرد
چون جدا گشت عاشق از معشوق / برد معشوق ناز و عاشق درد
این دو رنگِ مخالف از یک هَجر / بر رخ هر دو عشق پیدا کرد
رخ معشوق زرد لایق نیست / سرخی و فربهیِ عاشق سرد
چون که معشوق ناز آغازید / نازکش عاشقا! مگیر نبرد
اَنَا کالشَّوْکِ سَیِّدی کَالوَرْد / فَهُمٰا اثنانِ فی اَلحَقیقَةِ فَرْد
إِنَّهُ اَلشَّمْسُ اِنَّنِی کالظِّلّ / مِنْهُ حَرُّ اَلبَقا وَ مِنّیِ اَلبَرْد
إنَّ جٰالُوتَ بٰارَزَ اَلطالُوت / إنَّ داوُدَ قَدَّروا فی اَلسَّرْد[۳۳۱]
دل زتن زاد، لیک شاهِ تن است / همچنان‌که بزاید از زن مرد
باز در دل یکی دلی است نهان / چون سواری نهان شده در گرد
جنبش گرد از سوار بود / اوست کین گرد را به‌رقص آورد
نیست شطرنج تا تو فکر کنی / با توکّل بریز مُهره چو نرد
شمس تبریز آفتاب دل است / میوه‌های دل آن تَفش پرورد

یادداشتها

رخسار عاشق باید زرد و پژمرده باشد، چون به درد عشق گرفتار است؛ امّا معشوق را پروایی نیست، چون بی‌عاشق می‌تواند به سر آرد. بنابراین گونه‌هایش سرخ و شاداب است؛ جز این هم نباید باشد. امّا درد کشیدن عاشق را سرانجام ثمری خواهد بود و عاشق باید به این درد تن در دهد. چند بیت بعد به زبان عربی است. اشارت به آیات قرآن مربوط به داستان طالوت و نبرد داوود با جالوت است. قرآن می‌گوید که خداوند داوود را زره بافتن آموخت و در نتیجه پیروزی یافت. بنابراین طالوت از برکت وجود داوود به پیروزی رسید، امّا در نهایت حسد ورزید (قس؛ تورات، ۱، ساموئل، ۱۷). به نظر می‌رسد که این بخش شرح اتحاد عاشق و معشوق باشد، بر رغم آنکه به ظاهر دو نفرند. زمان سرودن این غزل ظاهراً مربوط به ایّام غیبت فرجامین شمس است، که مولانا پی می‌برد شمس با روان او درآمیخته است. مراد از «توکّل»، البته، توکّل بر خداست. امّا، این تصویر کمابیش خنده‌دار است چون قماربازی مسلمان پارساکار غریبی است.[۳۳۲]

شعر ۴۲. د ۲۳۰۹ وزن --U | U--- | --U | U--- (هزج اخرب سالم)

من بی‌خود و تو بی‌خود، ما را که برد خانه؟
من چند تو را گفتم کم خور دو سه پیمانه؟
در شهر یکی کس را هشیار نمی‌بینم
هر یک بتر از دیگر، شوریده و دیوانه
جانا به خرابات آ، تا لذّت جان بینی
جان را چه خوشی باشد بی‌صحبت جانانه؟
هر گوشه یکی مستی، دستی ز بَرِ دستی
و آن ساقی هر هستی، با ساغر شاهانه
تو وقف خراباتی، دخلت مَی و خرجت مَی
زین وقف به هُشیاران مَسپار یکی دانه
ای لوطی بربطزن، تو مست‌تری یا من؟
ای پیشِ چو تو مستی، افسون من افسانه
از خانه برون رفتم، مستیم به پیش آمد
در هر نظرش مضمر صد گلشن و کاشانه
چون کشتیِ بی‌لنگر کژ می‌شد و مژ می‌شد
وز حسرت او مرده صد عاقل و فرزانه
گفتم: «زکجایی‌تو؟» تسخر زد وگفت: «ای‌جان
نیمیم ز ترکستان، نیمیم ز فرغانه
نیمیم ز آب و گل، نیمیم ز جان و دل
نیمیم لب دریا، نیمی همه دُردانه»
گفتم که: «رفیقی کن با من، که منم خویشت»
گفتا که: «بنشناسم من خویش ز بیگانه»
من بی‌دل و دستارم، در خانهٔ خمّارم
یک سینه سخن دارم، هین شرح دهم، یا نه؟
در حلقهٔ لنگانی، می‌باید لنگیدن
این پند ننوشیدی از خواجهٔ عُلیانه؟

سرمستِ چنان خوبی، کی کم بود از چوبی
برخاست فغان آخر از استُن حنّانه
شمس‌الحق تبریزی! از خلق چه پرهیزی؟
اکنون که در افکندی صد فتنهٔ فتّانه

یادداشتها

«وقف» عبارت از آن است که ملکی را از روی احسان [در راه خدا] ببخشند تا منفعت آن تا ابد صرف هزینه‌های مسجد، مدرسه، یا زاویه و خانقاه [و از این قبیل] شود. بنابراین، شخصیّتی که در این غزل روی سخن با اوست در خرابات مستمری دایمی دارد؛ خرابات در جامعه بدنام است، امّا در میان صوفیان نشانه از ادراک عارفانهٔ دین است. عاقلان و دانشمندان محتاط (هشیاران)، چه به سبب رقّت آوردن بر حال او، چه به سبب گرفتار آمدن در دام عشق او، چه به هر دو سبب، شوریده‌حال‌اند. فرغانه، در آن زمان، ایالتی بوده است فارسی زبان بر کنارهٔ سیر دریا. دربارهٔ ستون حنّانه، بن: یادداشتهای غزل ۴۰.

رباعیها

شعر ۴۳. د، رباعی ۱۰۳۵

با پیرِ خرد نهفته می‌گفتم دوش   که: «ز من سخن سرِّ جهان هیچ مپوش»
نرمک نرمک مرا همی گفت به گوش: که: «این دیدنی‌است،گفتنی‌نیست،خموش!»

شعر ۴۴. د، رباعی ۱۷۱۶

زاهد بودم ترانه‌گویم کردی   سر فتنهٔ بزم و باده جویم کردی
سجّاده‌نشین باوقارم دیدی   بازیچهٔ کودکان کویم کردی

شعر ۴۵. د، رباعی ۹۹۳

با دل گفتم: «ز دیگران بیش مباش   رَو مرهم لطف باش، چون نیش مباش
خواهی که زهیچ کس به تو بد نرسد   بدگوی و بدآمیز و بداندیش مباش»

شعر ۴۶. د، رباعی ۸۱

امروز چو هر روز خرابیم، خراب — مگشا در اندیشه و برگیر رباب
صدگونه نماز است و رکوع است و سجود — آن را که جمال دوست باشد محراب

شعر ۴۷. د، رباعی ۱۶۵۲

جانم زطرب چون شکر انباشته‌ای — چون برگ که اندر شکرم داشته‌ای
امروز مرا خنده فرو می‌گیرد — تا در دهنم چه خنده‌ها کاشته‌ای!

شعر ۴۸. د، رباعی ۱۰۴۲

اَلجَوْهَرُ فَقْرٌ وَ سِوَی اَلفَقْرِ عَرَض — اَلْفَقْرُ شِفاءٌ وَ سِوَی اَلفَقْرِ مَرَض
اَلْعالَمُ كُلُّهُ خِداعٌ وَ غُرُوْر — وَاَلفَقْرُ مِنَ العٰالَمِ كَنْزٌ وَ غَرَض[۳۳۳]

شعر ۴۹. د، رباعی ۱۰۶۷

چون گشت طلسم جسم آدم چالاک — با خاک درآمیخته شد گوهر پاک
آن جسم طلسم را، چو بشکست افلاک — خاکی بر خاک رفت و پاکی برِ پاک

شعر ۵۰. د، رباعی ۱۲۹۳

ما کار و دکان و پیشه را سوخته‌ایم — شعر و غزل و دوبیتی آموخته‌ایم
در عشق، که او جان و دل و دیدهٔ ماست — جان و دل و دیده، هر سه، را سوخته‌ایم

یادداشتها

رباعی، یا دوبیتی و ترانه، شعری است دارای مضمون واحد که بیت آخر آن منظور اصلی را بیان می‌کند، امّا موضوع آن می‌تواند جدی باشد یا شوخی. رباعی که سخنی موجز و مختصر را در قالب شعر بیان می‌کند به وزنی خاص محدود است. وزن رباعی فارسی براساس الگوهای اصلی زیر تغییر پیدا می‌کند: - - ۳ - ۱ - ۱ - - ۱۱ - یا - - ۳ - - ۳ - - ۱۱ -.

شعر شمارهٔ ۴۳ کلمهٔ «خموش/ خاموش» دارد، که اغلب در غزلهای مولانا می‌آید و به نوعی یادآوری می‌کند یا محقق می‌دارد که اسرار الهی را نمی‌توان بر زبان آورد. رَباب در شعر شمارهٔ ۴۶ سازی است زهی که می‌گویند مولانا خود می‌نواخته است. شماره‌هایی که در اینجا برای این رباعیها گذاشته‌ایم بر اساس مجلّد هشتم نخستین چاپ فروزانفر از کلیّات شمس یا دیوان کبیر (دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ ش) است. از ۱۹۸۳ رباعی‌ای که فروزانفر چاپ کرده، بسیاری در کتابهای دیگر به شاعران متقدم بر مولانا انتساب یافته است، و در واقع از مولانا نیست، گرچه که در قدیمی‌ترین نسخ خطی دیوان مولانا هم آمده باشد. رباعیهای مولانا چندین بار در نسخه‌های رایج دیوان او به چاپ رسیده، که بسیاری از آنها متن غزلیّات را در اصل از روی نسخهٔ چاپی فروزانفر نقل کرده‌اند، امّا از نظر رباعیّات با نسخه فروزانفر تفاوت دارند. مأخذ این رباعیها در اکثر این چاپهای رایج ظاهراً مجلدی جداگانه است که محمّدباقر الفت در سال ۱۳۲۰ ش/ ۱۹۴۱ در اصفهان منتشر ساخت (بن: نسخه‌های چاپی دیوان مولانا). نسخهٔ چاپ اصفهان، که بر اساس کهن‌ترین نسخ خطی تصحیح نشده، دارای ۱۹۹۵ رباعی است، و با شماره‌گذاری چاپ فروزانفر تطبیق نمی‌کند. این نسخه‌های چاپی که از روی متن اصفهان اقتباس شده است چندان قابل اعتماد نیست، امّا مأخذ بسیاری از مترجمانی قرار گرفته است که در زمینهٔ آثار مولانا کار کرده‌اند – اولین آنان آربری بود و بعد هم شیوا (Shiva) و بقیه. از ابراهیم گَمار (Gamard)، سپاس‌گزارم؛ نظرات و کتاب او به نام *Concordance of Translations and Versions of Rumi's Quatrains* که هنوز منتشر نشده است برای حلّ نکته‌ها و مسائل مربوط به متن رباعیّات مولانا بسیار ارزشمند بود.



معارف مولانا

در این بخش توجه خود را بر نکات اصلی معارف مولانا و مفاهیمی که اندیشه‌های او را به وجود آورد، معطوف می‌داریم. شارحان تاکنون بیش از شش قرن دربارهٔ این مبحث مطلب نوشته‌اند و دانشمندان معاصر مانند نیکلسون و فروزانفر بخش عمدهٔ تحقیقات پردامنهٔ خود را به این کار مهم اختصاص داده‌اند. گفت و گوی نکته به نکته دربارهٔ این مبحث از حوصلهٔ این مجلّد خارج است؛ خوانندگانی که علاقه‌مند هستند دربارهٔ این موضوع بیشتر مطالعه کنند باید به سراغ آثاری بروند که در بخش مربوط به تحقیقات از آنها سخن رفته و با شکوه شمس اثر آنه‌ماری شیمل آغاز شده است که با نام *The Triumphal Sun (1980)* به زبان انگلیسی انتشار یافت؛ نیز کتاب الساندرو بائوزانی (Alessandro Bausani) با نام *Persia Religiosa: From Zarathustra to Bahâ' u'llah* (که ترجمهٔ انگلیسی آن در دست انتشار است) و به خصوص کتاب ویلیام چیتیک به نام *The sufi Path of Love (1983)* را باید خواند. البته، این خوانندگان باید به فیه‌مافیه مولانا مراجعه کنند، که دو ترجمهٔ انگلیسی از آن به قلم آربری (Arberry) و تاکْستون (Thackston) در دست است. طبیعی است که دانشجویان مشتاق افکار مولانا می‌خواهند که مثنوی را آهسته‌آهسته از آغاز بخوانند و با مطالعه شرح آن به پایان برند، که شرح نیکلسون بر مثنوی بهترین شرح موجود به زبان انگلیسی است، و مثنوی را به این ترتیب در طول زمان فراگیرند. امّا، از آنجا که درک درست اندیشه‌های مولانا شاید به سالها صرف وقت نیاز داشته باشد، کوشیده‌ام طی مطالبی که در زیر می‌آید معدودی از موضوعات اصلی را به قصد فراهم آوردن زمینه‌ای برای درک و دلنشین‌تر ساختن مطالعهٔ اشعار مولانا خلاصه کنم.

مسئلهٔ صورت و معنی

مولانا نظامی فلسفی به معنی واقعی کلمه را مطرح نمی‌کند و ماهیّت شاعرانه و پراکندگی مطالبِ مجموعهٔ آثار او فراهم آوردن خلاصه‌ای نظام‌مند از آراء الهی او را دشوار می‌سازد. اکثر دانشمندان (و تقریباً همهٔ آنان) ضمن تصریح بر این نکته، آن را خطایی بزرگ، یا دست کم اسباب تصدیع بسیار می‌دانند. هر کس بخواهد ویژگیهای کلّی افکار مولانا را دسته‌بندی کند یا آنها را برشمارد، زود باشد که این نظر را تأیید کند، امّا نکته‌ای روشن در پرده غفلت می‌افتد. مولانا اگر می‌خواست، می‌توانست دربارهٔ آرای خود شرحی بنویسد که دارای فصول و ابواب منظم و با اسلوب مرسوم موافق باشد؛ کتابهای حدیث و مقالات کهن تصوّف را خوانده بود و بی‌تردید با رسائل کلامی، اخلاقی و دینی که به شیوهٔ فصل‌بندی این نوع از آثار دورهٔ میانه تصنیف شده بود، از قبیل احیاء علوم‌الدین غزالی آشنایی داشت. امّا مولانا با کمال هُشیاری تصمیم گرفت نظرات خود را به شیوه‌ای پراکنده، در قالب حکایت و تمثیل و بیشتر به شعر، بیان کند و آن به سبب تأثیری بود که زبان شعر در یافتن و فراگرفتن نکات ایجاد می‌کرد. گرچه طرحهای نزدیک به ذهن مولانا، از نظر ساختار کلی، آثار سنایی و عطار است، امّا (شاید هم ناخودآگاه با تداخل حکایات و تمثیلات و گریز از موضوعی به موضوع دیگر) از شیوهٔ بیان عالمانه و ادیبانهٔ قرآن نیز پیروی می‌کند. در اواخر دفتر سوم خرده‌گیری «از اهل حسد» دربارهٔ شیوهٔ سخن شاهکار مولانا «دوذْگندی» می‌پراکند:

من نمی‌رنجم از این، لیک اینْ لَگَد

خَاطر ساده‌دلی را پی کَند

(م‌ن، ۳، ۴۲۲۸)

مولانا این فرد را «خَربَطی» می‌خواند که ناگاه از «خرخانه» سر بر می‌آورد و چون پیرزنی طعن‌گو یعنی «طعانه»، عرعر می‌کند:

«کاین سخن پَست است، یعنی مثنوی

قصّهٔ پیغمبر است و پیرَوی

نیست ذکرِ بحث و اسرار بلند

که دوانند اولیاء آن سو سَمَند

از مقاماتِ تَبَتُّل تا فنا
پایه پایه تا ملاقات خدا
شرح و حدِّ هر مقام و منزلی
که به پَر زو بر پَرَد صاحب‌دلی.»
(م‌ن، ۳، ۳۶-۴۲۳۳)

مولانا در پاسخ او می‌گوید کتاب خدا هم که نازل شد، کافران بر آن نیز طعنه زدند و آن را منکر شدند که کتاب اساطیر و افسانه است، از «تعمیق و تحقیق» در آن خبری نیست و کودکانِ خُردسال هم می‌توانند آن را بفهمند - فهرستی است از بکن و نکنها و داستان یوسف است و زلف خم اندر خم او، داستان یعقوب است و زلیخا و غمهای آنان:

چون کتابُ اللّٰه بیآمد هم بر آن — این چنین طعنه زدند آن کافران
که: «اساطیر است و افسانه نژند — نیست تعمیقی و تحقیقی بلند
کودکان خُرد فهمش می‌کنند — نیست جز امرِ پسند و ناپسند
ذکر یوسف، ذکر زلفِ پُرخَمش — ذکر یعقوب و زلیخا و غَمش[۳۳۴]
ظاهر است و هر کسی پَی می‌برد — کو بیان که گُم شود در وی خرد؟»

(م‌ن، ۳، ۴۱-۴۲۳۷)

این عیبجو، که شاید از صوفیان مکتب ابن‌عربی بوده و تصور می‌کرده است که کتاب مبانی تصوف باید (مانند رسایل صوفیان پیشین) مشتمل بر آراء نظری عرفان و حکمت الهی و دقایق مربوط به منازل و مراتب طریقت باشد، شکایت از این دارد که مثنوی را همگان آسان درک می‌کنند و شرح و بیانی را برتر می‌شمارد که عقل را حیران سازد، مولانا، در پاسخ او، جوابی را نقل می‌کند که خداوند، بر زبان محمّد (ص) به معترضان و ایرادکنندگان بر قرآن داد:

گفت: «اگر آسان نماید این به تو — این چنین آسان یکی سوره بگو
جِنّـیان و اِنسیان و اهل کار — گو یکی آیت از این آسان بیار[۳۳۵]
(م‌ن، ۳، ۳-۴۲۴۲)

این همانندی از نظر هیچ یک از شارحان مثنوی دور نمانده: ولی محمد اکبرآبادی در شرح خود بر مثنوی (تألیف ۱۱۴۰ / ۱۷۲۸) می‌نویسد که جامی مثنوی را «قرآن در زبان فارسی» خوانده است:

مثنوی معنوی مولوی هست قرآن در زبان پهلوی[۳۳۶]

این بیت، با آنکه در آثار چاپ شدهٔ جامی دیده نشده -خواه از او باشد خواه از شیخ‌بهایی -در صفحهٔ عنوان بسیاری از مثنوی‌های چاپ قرن نوزدهم نقل شده است. سیدحسین نصر از تحقیقی منتشرنشده اثر هادی حائری یاد می‌کند که می‌گوید نزدیک به ۶۰۰۰ بیت، یعنی نزدیک به یک چهارم مثنوی مشتمل است بر ترجمه صریح یا نقل معانی آیات قرآن کریم (*Che,* 183) و چنانکه شمرده‌اند در ابیات مثنوی به ۲۲۰۰ آیه قرآن «استشهاد و تفسیر و استدلال» شده است (محمدتقی جعفری، از دریا به دریا، ص هفت). روشن است که منظور مولانا از سرودن مثنوی بیان حقایق و تفسیر قرآن و معارفی است که متفکران و عارفان مسلمان بر اساس این کتاب مقدس مطرح کرده‌اند، امّا مولانا آنها را در روی‌پوش داستان نهان می‌دارد.

در اینجا باید به یاد آوریم که مولانا جلال‌الدین فرزند خانوادهٔ خطیبان بود و در برابر عامّه مردم سخن می‌گفت و نه صرفاً برای اهل علم، یا علمای روزگار خود، که عبارت باشند از قاضیان، فقیهان، مفسّران، محدّثان، اصولیان، متکلّمان و شارحان مکتب عرفان و حکمت الهی (چون ابن‌عربی یا صدرالدین قونوی) و از این قبیل. گاهی دانشمندی یا صاحب مقامی مسافر نیز ممکن بود در مجالس درس و وعظ مولانا حضور یابد، و پیش از ظهور شمس، شاید بسیاری از شاگردان مولانا علاقه‌مند بودند از او درس فقه بیاموزند، و مولانا فقه درس می‌داد و فتوا صادر می‌کرد. با این حال، نشنیده‌ایم که فقیهی، سرانجام، پس از تحصیل احکام شرع، حدیث و اصول فقه، و الهیّات مدرسی نزد بهاءالدین یا جلال‌الدین، دانشمند مشهوری شده باشد. از این نکته می‌توانیم نتیجه بگیریم که خاندان ولد در میان علمای شریعت، دست‌کم در خارج از قونیه یا دیگر شهرهای مجاور، بلند آوازه نبوده‌اند. شاگردان با استعداد و بلندهمت رشتهٔ فقه به حلب، دمشق یا حتی به بغداد کشیده می‌شدند، چون در آنجا می‌توانستند نزد دانشمندانی که شهرت عالمگیر داشتند و در مدرسه‌هایی که اعتبارشان شهرهٔ تاریخ بود، درس بخوانند.

در قرنهای اوّل پس از ظهور اسلام، مجالس درس و وعظ، همچنین مجالس دروس عالی، در هر مسجدی به صورت منظّم برگزار می‌شد؛ چند مدرّس مشهور در وقت معیّن در جمع دانش‌پژوهان یا شاگردان مربوط به خود و در عین حال در زاویه‌های مختلف مسجدی مشخص به تدریس می‌پرداختند. آموزشگاههای دیگر، از جمله نظامیه و مدارس دیگر در قرن پنجم/ یازدهم در بسیاری از شهرها تأسیس شد؛ نیز رباطهای درویشان و صوفی‌خانه‌ها که کوچکتر و دارای مالکیّت خصوصی بود، به‌وجود آمد. جلسات دروس احکام دین و کلام بر اساس تقسیم‌بندیهای مذهبی مطابق مکاتیب چهارگانهٔ اهل سنّت و تشیّع، یا مکتب جعفری تشکیل گردید، و وابستگی هر فرد کمابیش معلوم می‌داشت که به درس کدام مدرّسان حضور یابد. مطلوب آن بود که هر شاگردی که برای تحصیل به شهر می‌آید دو ماه اوّل را صرف دیدار با مدرّسان توانا و مشورت با دیگران کند، پس آنگاه تصمیم بگیرد که نزد کدام یک درس بخواند؛ وقتی فردی به درسی خاص و نزد مدرسی خاص مشغول می‌شد، دور از ادب بود که پیش از اتمام دورهٔ تحصیل او را ترک گوید (زر، ۳۰-۲۹).

این مطلب مربوط به جلسات درسهای رسمی مدرسان بود. امّا بیشتر مدرسان جلسه درس همگانی نیز داشتند و دانش‌پژوهان دارای سعهٔ نظر به میل خود تا آنجا که امکان داشت در جلسات درس همگانی بسیاری از مدرسان مختلف حضور می‌یافتند، و مخصوصاً به دیدار دانشمندان، که نُمایندگان مکاتیب گوناگون فکری بودند، می‌رفتند. مسافران ساکن دور از شهرها نیز می‌آمدند تا به سخنان مشهورترین و محبوب‌ترین مدرسان آن ناحیه گوش بسپارند، زیرا پیمبر (ص) به مسلمانان سفارش کرده است که دانش را، حتی اگر در چین باشد، بجویند. علم بر تکالیف دینی - شامل احکام نماز، روزه، زکات و حج - بر هر مسلمان، زن یا مرد، تا آنجا که مقام اجتماعی یا پیشهٔ آنان اقتضا می‌کرد، ضروری بود. مثلاً افرادی که به تجارت، یا هر پیشهٔ دیگری، اشتغال داشتند، باید احکام دینی مربوط به آن را می‌دانستند. افزون بر این، مؤمنان باید به نحو درست با زندگانی روحانی آشنایی پیدا می‌کردند تا بتوانند زندگانی را بر صراط حق به سر آرند (زر، ۲-۲۱). بنابراین، حتی کسانی هم که به طور رسمی به تحصیل فقه اشتغال نداشتند در جلسات دروس دینی و سخنرانیهای مذهبی، حضور می‌یافتند، و شهرت مدرسه یا مدرّس، در چشم آنان، شاید نسبت به توانایی مدرّسِ سخنور یا آوازهٔ پارسایی او اهمیت کمتری داشت. خطیبان مشهور و آموزگاران

عرفان‌اندیش شاید در خارج از مؤسسات سنّتی آموزشی فعالیّت می‌کردند، و به جای مسجد و مؤسسات آموزشی باسابقه، در صوفی‌خانه‌ها به تدریس می‌پرداختند، و به جای ظواهر شریعت به معنی باطنی قرآن، دین و عبادت التفات داشتند، که شاید برای عامّه مردم بسیار جذّاب‌تر بود. به طور کلّی (امّا نه همیشه!) علایق فرقه‌ای در این محیط راه نداشت یا اهمیّتی به آن داده نمی‌شد، خلاصه اگر سخنران به پرهیزگاری و قداست شهره بود، می‌توانست شنوندگانی از همهٔ فرقه‌های دینی و از همهٔ صنفهای مختلف اجتماعی را به سوی خود کشد.

علاءالدین کیقباد سبب شد تعدادی از دانشمندان و مدرّسان به قونیه بیایند و در قونیه که پیش از آن مرکز آموزش علوم اسلامی نبود محیط فرهنگی فارسی‌زبانی را به وجود آورند که دیدگاه معنوی و عرفانی اسلام را پذیرا بود. روشن است که بهاءالدین این وضع را موافق طبع خود یافت و آنجا را برای اقامت برگزید. ظاهراً مدرسه‌ای برای او بنا کردند، و بنابراین بهاءالدین و جلال‌الدین از نوعی حمایت حکومتی برخوردار شدند. مولانا جلال‌الدین مدتی را در دمشق به تحصیل گذرانید، که یکی از مراکز کهن آموزش علوم اسلامی بود و هنوز جمع زیادی از مشهورترین دانشمندان اسلامی در آنجا سکونت داشتند یا به آنجا آمد و شد می‌کردند. مولانا، اگر هوای جاه و مقام در سر داشت و می‌خواست که یکی از مراجع نام‌آور جهان اسلام در علوم مرسوم فقه، کلام یا حتی فلسفه بشود، می‌توانست در آن شهر بماند، در محیط فرهنگی آنجا که در اصل عرب زبان بود جای خود را باز کند، و در یکی از مدارس بزرگ دمشق منصبی بگیرد. این نکته که مولانا پس از فوت برهان‌الدین قونیه را برای اقامت خود برگزید باید مرتبهٔ خشنودی و دلخوشی او را از زندگی در قونیه و جمع یاران و مریدان و مخاطبان فراوانی که در آنجا داشت، نمایش دهد، و باید بدانیم که مولانا اصولاً از قاضیان، فیلسوفان و نظریه‌پردازان نامجو نبود.

امیران و دیگر دولتمردانی که به جلسات درس و وعظ بهاءالدین و پسرش آمد و شد می‌کردند، گرچه مسلماً دانش آموخته بودند، نوعاً در رشته‌های علوم اسلامی از قبیل فقه و حدیث تحصیل نکرده بودند. آنان البته تا اندازه‌ای با قرآن و مبانیِ آداب و تکالیف اسلام آشنایی داشتند، امّا تعلیم و تربیت آنان بیشتر به ادبیات: شعر، متن «مرآت الامراء»، نامه‌ها و رساله‌های کشورداری و ادارهٔ حکومت، معطوف می‌شد. گرچه سلسلهٔ سلجوقیان را افرادی تأسیس کردند که زبان فارسی را واقعاً ناقص تکلم می‌کردند و خواندن و نوشتن به این زبان

را ابداً نمی‌دانستند، حداکثر تا سلطنت سلطان سنجر، سلاطین سلجوقی با آداب و رسوم ایرانی دربار، سیاست و کشورداری ایرانیان و با ادبیات فارسی آشنایی کامل یافتند و به این فرهنگ در آمدند. سلاجقهٔ روم، مانند علاءالدین کیقباد، با تلاش فراوان، که ظاهراً از علاقهٔ شخصی آنان سرچشمه می‌گرفت، به تقلید از فرهنگ ایرانی پرداختند و آن را در آسیای صغیر ترویج کردند. البته، گذشته از تمایل شخصی خود فرمانروایان به زندگی معنوی، حمایت از آموزش علوم دینی آنان را در چشم مردم فرمانروایانی پارسا مجسّم می‌ساخت، سبب رعایت نظم و قانون و جمع‌آوری مالیات، و موجب تشویق دانشمندان به همکاری با حکومت می‌شد.

صرف‌نظر از خواص اهل حکومت، می‌توانیم از گفته‌ها و اسمهایی که افلاکی و سپهسالار نوشته‌اند حدس بزنیم افرادی که برای استفاده از مجالس درس و وعظ بهاءالدین و فرزندش جلال‌الدین در قونیه حضور می‌یافتند در اصل عبارت بودند از عامهٔ مردم شهر قونیه و روستاهای اطراف آن، پیشه‌ورانی چون صلاح‌الدین زرکوب یا زرگر، بازرگانان و از این قبیل که بسیاری از آنان یا بی‌سواد بودند و یا در علوم دینی مرسوم آن زمان تحصیلات ناقص داشتند. حضور در مسجد یا مدرسه، گوش دادن به مواعظ و خطبه‌ها، فراگرفتن رفتار و کرداری که خدا به مؤمنان سفارش کرده است، آموختن اعمال شایسته، کارهای جایز، حلال، حرام و منهیّات از تکالیف دینی بود. گرچه شرکت در مجالس وعظ، در مسجد، مدرسه، یا صوفی‌خانه، دینداری و پارسایی شمرده می‌شد، مردم، البته، آزاد بودند واعظ یا آموزگاری را انتخاب کنند که او را از همه بهتر می‌پسندیدند. در شهرهای بزرگ، مانند قونیه، علاقه‌های فرقه‌ای (حنفیها معمولاً به مجلس واعظان حنفی می‌رفتند)، پیوندهای خانوادگی، نزدیکی مسافت، زبان (عربی، فارسی یا ترکی) و اعتبار اجتماعی سخنران و مسجد یا مدرسه بی‌تردید نقش مهمی داشت در اینکه مردم حضور در کدام مجلس وعظ را برگزینند. امّا، باز هم، جامعهٔ دانشمندان علوم دینی، به طور کلی، خاصه مکتب تصوّف، و به خصوص مولانا جلال‌الدین می‌کوشیدند از تعصبات فرقه‌ای دور بمانند. همان‌گونه که مولانا در فیه‌مافیه می‌گوید:

> مشایخ اگرچه به صورت گوناگون‌اند، و به حال و افعال (و اقوال) مباینت است، امّا از روی مقصود یک چیزست و آن طلب حقّ است (فیه، ۲۳).

بنابراین، در آن زمان، مردم، مانند امروز، بی‌تردید به سوی خطیبان و سخنرانانی کشیده می‌شدند که از همه گیراتر سخن می‌گفتند. اگر واعظی موفق می‌شد با بحث و استدلال، مثالهای دینی حاکی از پارسایی یا تنها به سبب آوازهٔ خود مخاطبانش را قانع کند که زندگی خود را وقف تحصیل علم، زهد ورزیدن، عبادت یا سلوک در طریق عرفان سازند، آنان در شیوهٔ زندگی خود تجدیدنظر می‌کردند، و حتی برخی از آنان دست از دیگر فعالیتهای خود می‌کشیدند، به دورهٔ مریدی یا صحبت با آموزگار خود پای می‌نهادند. روشن است که برخی از شنوندگانی که به طور منظّم به مجالس وعظ و درس مولانا می‌آمدند، خود را مریدان و شاگردان مولانا می‌دانستند، حال آنکه بقیّه بی‌تردید از روی کنجکاوی، دینداری، یا به سبب التزام اجتماعی و یا برای انبساط‌خاطر به پای صحبت او می‌نشستند. امّا تنها کسانی به مصاحبت نزدیک با او نایل می‌آمدند که در مجالس درس و بحث خصوصی او محرم راز بودند.

پیام عام مولانا معطوف است بر مسایل کلی اعتقادی، رفتار و توجه به روحانیات در خورِ حوصلهٔ مخاطبان و متناسب با خلق و خو و پیشینهٔ خطیب بودن خانوادگی او. وقتی آدمی مثنوی را می‌خواند، می‌بیند که مولانا موضوعات مسلکی را در برابر هدف اصلی خود یعنی تأثیر نهادن بر قلب شنوندگان خود و تبدیل آنان، چه زن و چه مرد، به عاشق حق، پیمبر و انسان کامل، در مرتبهٔ دوم اهمیّت می‌داند.

بدین سبب می‌خواهم بگویم در آنچه دیگران آشفتگی ابواب مثنوی دیده‌اند شیوه‌ای وجود دارد که خواننده بر اثر آن به کشف موضوع می‌رسد و آن را می‌آموزد؛ مثنوی مجموعه‌ای است از دستورالعملهای سودمندی که پیام مثنوی را به مخاطبان فراوان خود می‌رساند؛ خوانندگان مثنوی در ناحیه‌ای زندگی می‌کردند که اسلام هنوز در آنجا به تمام و کمال پا نگرفته بود و بنابراین رغبت نداشتند که از اوّل تا آخر در مجالس خشک و بی‌روح موعظه‌ها و درسهای مربوط به اصول عقاید و الهیات بنشینند. مولانا در درسهای خود تحقیقات بسیاری را می‌گنجانَد، امّا اندکی آن را پوشیده می‌دارد ؛نکاتی را که می‌خواهد بیاموزاند با حکایات سرگرم‌کننده، آموزشی و به یادماندنی به رشتهٔ تمثیل می‌کشد و توضیح می‌دهد؛ مضامین مختلف را از منابع گوناگون خوشه‌وار کنار یکدیگر می‌چیند و خواننده را، حتی، بی‌آنکه متوجه شود دامنه سخن به کجا می‌کشد، تا زمانی که موضوع سخن روشن شود، در حیطهٔ تأثیر خود نگاه می‌دارد. مولانا معارف خود را به دقت برای مخاطبش می‌پرورد، و اگر مخاطبانش صرفاً دانشمندان و حکیمان الهی می‌بودند این شیوه را پدید

نمی‌آورد. همچنان‌که مولانا خود در فیه‌مافیه می‌گوید:

> این سخن برای آن‌کس است که او به سخن محتاج است که ادراک کند؛ امّا آن‌که بی‌سخن ادراک کند، با وی چه حاجت سخن است؟ آخر آسمانها و زمینها همه سخن است پیشِ آن‌کس که ادراک می‌کند و زاییدهٔ سخن است که «کُنْ فَیَکُونُ» [سورهٔ ۳۶، آیهٔ ۸۲]. پس، پیشِ آن‌که آواز پست را می‌شنود، مشغله و بانگ چه حاجت باشد؟ (فیه، ۲۲).

مثنوی نوعی از تفسیر قرآن است، امّا نه به شیوهٔ مرسوم آیه به آیه؛ نظرش معطوف به پیام معنوی این کتاب الهی است، به آن صورت که در تقریرات و مقالات مباحث الهیات، شریعت و طریقت تصوّف انعکاس یافته است. مثنوی راه تصفیه و تطهیر روح را بیان می‌دارد که روح را به وطنش به منزلگاه آسمانی‌اش باز می‌رساند. مسئله هستی انسان که همه را به خود مشغول داشته، در نظر مولانا مسئلهٔ رنجِ کاستی و نقصانی است که ما به سبب جدا ماندن از مبداء فیّاض وجود، یا به عبارت دقیق‌تر، به سبب دور ماندن از اصل و گوهر هستی خود، می‌کشیم. این مسئله را عقل و خرد و منطق نمی‌تواند بگشاید و تنها از راه معرفت بر مظاهر خلقی و از طریق مکاشفه می‌توان حلّ کرد.

پیش از این دربارهٔ برخی آثاری که مولانا خوانده و اندیشمندانی از اهل معرفت که با آنان مراوده داشته است، سخن گفتیم. برای درک درست معارف مولانا، نه تنها باید مخاطبان او را در نظر آوریم و ببینیم که چگونه شاید در ایجاد شیوهٔ بیان مولانا و انتخاب اندیشه‌هایی که انتقال آنها را مهم می‌دید، دخالت داشته‌اند، بلکه همچنین باید معارف او را با منابع و مآخذ آنها مقایسه کنیم؛ تنها بدین طریق می‌توانیم پی ببریم کدام اندیشه‌ها را صرفاً از دیگران گرفته، چه اندیشه‌هایی را تلفیق کرده و با هم آمیخته، و چه اندیشه‌هایی را خود پدید آورده است. نیکلسون، فروزانفر و دیگر شارحان مثنوی دربارهٔ حکایتها، ابیات و نقل‌قولهای خاصی به منابع متأخر از مولانا اشارت کرده‌اند. محبوبِ سِراج، دانشمند افغان، تحقیقی را به تألیف رسانده است دربارهٔ تأثیر بهاءالدین بر مولانا، به نام مولانای بلخ و پدرش، تأثیر معارف بر مثنوی معنوی (کابل، دَ جرایزو اَوْ کتابودَ خپارا وُلو مدیریت، ۱۳۴۰ / ۱۹۶۱) و عبدالحکیم خلیفه اقدامی مقدماتی به عمل آورده است تا اندیشه‌های مولانا را در فضای الهیّات مدرسی و مباحث کلامی قرار دهد. نخستین بار است که محمدعلی موحّد نکات دقیقی را بیان داشته دربارهٔ اندیشه‌هایی که مولانا از شمس گرفته است. با این حال، هنوز هم تحقیق تطبیقی نظام‌مندی را دربارهٔ این پرسشها در دست نداریم (محققان مولوی‌طلب توجه فرمایند!).

عقل و جان

آتشی از عشق در جان برفروز   سر به سر فکر و عبارت را بسوز

(م‌ن، ۲، ۱۷۶۳)

مولانا با آنکه بی‌تردید از تقریرات حکمای مسلمان دربارهٔ مفاهیم فلسفی یونانیان باخبر بود، غالباً خود را از بحثِ حکمت یا طب یونان دور نگاه می‌دارد (در زمینهٔ طب یونان از جالینوس مکرر نام برده است). امّا بر اهمیّت «حکمت دینی» که به «فوق فلک» پر می‌کشد و بسیار برتر از «حکمت دنیا»ست که بر «ظنّ و شک» آدمی می‌افزاید، تأکید می‌نهد (م‌ن، ۲، ۳۲۰۶-۳۲۰۲).

مولانا با فلسفهٔ مبتنی بر عقل مخالف نیست، امّا محدودیت و ناتوانی آن را در حلّ مسائل مهمّ مربوط به ماهیّت هستی انسان درک می‌کند و می‌فهمد که این علم نمی‌تواند راه انسان را برای طی مراحل کمال هموار سازد. منظور او از عقل، نه تنها منقولات فلسفی که کلام مدرسی، فقه، و نحو و خلاصه، همهٔ چیزهایی است که وجود ما را از باد کبر و غرور پر می‌سازد و از حقیقت، مهربانی و فروتنی دور می‌کند.[۳۳۷]

امّا، «بحث عقلی» گرچه خوش است، نمی‌توان آن را به «بحث جانی» مانند کرد. «بحث عقل و حسّ» دربارهٔ اثر و سبب است و «بحثِ جانی یا عَجَب یا بُوالعَجَب»؛ ممکن است آدمی صاحب عقل و حسّ باشد و با این حال به‌کلی از «بحث جانی» بی‌بهره باشد. امّا، آنگاه که آدمی دارای جانِ عَجَب‌بین باشد و بتواند روشنایی حقیقت را ببیند، به قواعد عقلی، که مانند عصای دست کوران است، نیازی ندارد (م‌ن، ۱، ۱۵۰۹-۱۵۰۰). در واقع، اتکای بر عقل ممکن است سدّ راه ترقی و تکامل ما می‌شود:

آزمودم عقل دوراندیش را   بعد از این دیوانه سازم خویش را

(م‌ن، ۲، ۲۳۳۲)

استدلال مانند چوبی است در دست کور که در هر قدم بر آن تکیه می‌کند و کورمال کورمال یک قدم یک قدم راه می‌سپرد. اگر انبیاء و اولیاء و اقطاب در جهان نباشند که آنان را هدایت کنند گیتی از حیات واقعی عاری می‌شود، زیرا از کوران نه کشت و کار می‌آید، نه درو کردن و عمارت و تجارت و سود بردن:

گر نکردی رحمت و اِفضالتان — در شکستی چوبِ استدلالتان
این عصا چه بُود؟ قیاسات و دلیل — آن عصا کی دادشان؟ بینا جلیل
چون عصا شد آلتِ جنگ و نفیر — آن عصا را خُرد بشکن ای ضَریرا!
(م‌ن، ۱، ۷-۲۱۳۵)

در واقع، قیاس و استدلال ما، که به راه خطا می‌رود، ما را به کوری کبر و غرور می‌رساند، و ممکن است سبب شود که با حقایق روحانی به مخالفت برخیزیم مَثَل آن داستانی است دربارهٔ فیلسوفی اهل منطق که از جلو مکتب‌خانه‌ای می‌گذشت و شنید که یکی قرآن می‌خواند و آموزگارش آن آیه را برایش توضیح می‌دهد. فلسفی با زبان تیز منطق او را به باد استهزا گرفت و سرافکنده ساخت. گرچه سخنان او شاید معقول و پسندیده بود، امّا غرض او در هم شکستن ایمان شنوندگان قرآن و تحقیر کردن حقیقت باطنی قرآن بود؛ در نتیجه، همان شب در خواب دید که ضربتی بر چشمش فرود آمد و از آن پس کور شد (م‌ن، ۲، ۱۶۳۳ به بعد).

او عصاتان داد تا پیش آمدیت — آن عصا از خشم هم بر وی زدیت!
حلقهٔ کوران به چه کار اندرید؟ — دیده‌بان را در میانه آورید!
دامن او گیر کو دادت عصا؛ — در نگر کآدم چها دید از عَصیٰ!
(م‌ن، ۱، ۴۰-۲۱۳۸)

اگر خاک‌نشینِ طاعت و خاکسارِ عشق نباشیم، قیاس و استدلال، مانند اهریمن که در نظام هستی‌شناسی دین زرتشت راهنمای پلیدی است، می‌تواند ما را به گمراهی کشاند:

عقل جزوی عشق را منکر بود — گرچه بنماید که صاحب سِر بود
زیرک و داناست، امّا نیست نیست — تا فرشته لا نشد آهرِمنی است
او به قول و فعل یارِ ما بود — چون به حکم حال آیی لا بود
لا بود چون او نشد از هست نیست — چون‌که طوعاً لا نشد کرهاً بسی است
(م‌ن، ۱، ۵-۱۹۸۲)

اهل منطق ممکن است پیشِ روی راهنمایان روحانی در آنها خیره بنگرند، امّا اگر دارای بینش روحانی نباشند نمی‌توانند آنان را به روشنی ببینند، زیرا «آفتاب آمد دلیلِ آفتاب!» بنابراین، استدلال نمی‌تواند جان آنان را نجات دهد، درست مانند آن نحوی که وقتی کشتی

در طوفان غرق آمد، غرور علمی او هیچ سودی به بار نیاورد؛ مرد نحوی، بر خلاف کشتیبان بی‌سواد، که نحوی او را تحقیر کرد، از دانش نجات‌بخش شنا کردن بی‌بهره بود (من، ۱، ۲۸۳۵). نحوی، به جای «مَحو» نفس، که موجب می‌شد شناوری بیاموزد، همه را «خر» می‌خواند و سرانجام دست و پازنان در دریا هلاک شد.

گـر تـو عـلّامـهٔ زمـانی در جهـان
نک، فنای این جهان بین وین زمان

(من، ۱، ۲۸۴۵)

جایی دیگر، در فیه‌مافیه، مولانا به همین موضوع تقابل علم نحوِ مبتنی بر دستورات و قواعد کتابی با علم مبتنی بر کشف و شهود و سیر و سلوکِ عارف توجه پیدا می‌کند:

عارف پیش نحوی نشسته بود. نحوی گفت: «سخن بیرون از این سه نیست: یا اسم باشد، یا فعل یا حرف.» عارف جامه بدرّید که: «وا ویلتاه! بیست سال عمر من و سعی من و طلب من به باد رفت، که من به اومید آنکه بیرون از این سخنی دیگر هست مجاهده‌ها کرده‌ام؛ تو امید مرا ضایع کردی.» هر چند که عارف به آن سخن و مقصود رسیده بود، الّا نحوی را به این طریق تنبیه می‌کرد (فیه، ۸-۱۵۷).

مولانا در مثنوی (من، ۳، ۵-۱۳۸۰) تمثیل مردی را می‌آورد که یکی بر پشتِ گردنش سیلی زد. «سیلی‌زن» از آن مرد دردکش خواست تا پیش از انتقام کشیدن، بیندیشد که صدای سیلی، «این طراق، از دست من بودست یا از قفاگاه تو.» مرد دردمند پاسخش داد که از شدّت درد مرا فراغت آن نباشد که به تفکّر در این‌گونه مسائل بپردازم. آنان که صاحب درداند به این‌گونه مسائل توجه ندارند، آنان که بی‌درداند باید در این موضوع اندیشه کنند. این تمثیل نشان می‌دهد فردی که برای رسیدن به معرفت حق از رنج مجاهدت فراغت ندارد و موافق خواست و فرمان حق زندگی می‌کند، باید با دردهای آنی و دارای جنبهٔ عملی که مانع رنج بردن او از مباحث خشک فلسفی و کلامی می‌شود، بستیزد.

نه تنها علوم ظاهری و غوامض نظری بر سر راه عقل و منطق ما کمین می‌کنند، بلکه اصول اخلاقی و معنوی انگیزه‌های ما برای کسب آن علوم نیز محلّ تردید است. مولانا انغمار در آراء دینی و افراط‌گریهای نظری فقیهان را نمی‌پسندد، و می‌گوید که به این شیوه، یا به قصد خودنمایی و برتری‌طلبی، یا برای به دست آوردن «منصب تعلیم» در پی کسب دانش

نرویم، زیرا همهٔ اینها «نوعِ شهوت» است. اگر ما، از این راه با فضل بسیار خود می‌توانستیم پی به حقیقت و فضل خداَ بریم، دلیلی نداشت که خدا رسول بفرستد (م‌ن، ۴، ۱۸-۳۳۱۵)، امّا خداوند بی‌نیازکننده است [کافی یکی از نامهای اوست] و هر چه را نیاز باشد بدانیم بی‌وساطت «کتاب و اوستا» به ما می‌آموزد (م‌ن، ۴، ۳۵۱۹).

درگذشته، محققان بر این نظر بوده‌اند که مولانا «عقل، مقابل عشق، را از شیطان می‌داند [زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است (م‌ن، ۴، ۱۴۰۲)] و علم کتابی و منقولات را خوار می‌شمرد» یا می‌گفتند که مولانا «به زبان احساس و خیال» سخن می‌گوید «نه به زبان عقل.»[۱] امّا این تقسیم‌بندی بسیار سطحی است. مولانا از دو نوع عقل سخن می‌کند که یکی از آنها را می‌توان از کتاب و آموزگار کسب کرد و در لوح ذهن ما محفوظ می‌ماند. امّا عقل حقیقی از لوحِ محفوظ آسمان است که در قرآن از آن یاد شده، و تنها از «بخشش یزدان» ممکن است به فردی برسد (م‌ن، ۴، ۱۹۶۰ به بعد). مولانا معمولاً اختلاف این دو را با اصطلاحات فلسفی عقل جزوی و عقل کلی بیان می‌کند. عقل جزوی ما تنها تا پای گور - تا دم مردن در این دنیا - را می‌بیند (م‌ن، ۴، ۳۳۱۱)، امّا به عقیده مولانا، عقل کلّ آفریدهٔ خدا یا از انوار عالم معناست، و کدورت نفس و غبار انانیت در اکثر مردم راه را بر آن می‌بندد؛ حجاب نفس حتی اگر به نازکی مژه باشد چشم ما را بر دیدن حقیقت اشیاء بدان صورت که هستند کور می‌سازد. در نتیجه، بیشتر ما تنها صاحب عقل جزوی هستیم. عقل جزوی را می‌توان با کسب علم تربیت کرد و سبب اختلاف عقلهای مردم دنیا از همین است[۳۳۸]، امّا همهٔ ما نیازمند عقل کل هستیم که افراد دارای عقل کامل، کامل‌العقل، یعنی نبی یا ولی، از آن برخوردارند، و اینان عرشیان‌اند در کره خاک که خداوند چشم بصیرت و دیدهٔ سِربین به آنان عطا کرده است[۳۳۹]:

مر تو را عقلی است جُزوی در نهان　　کاملُ العقلی بجو اندر جهان
جزوِ تو از کلِّ او کلّی شود　　عقل کُل بر نفس چون غُلّی شود

(م‌ن، ۱، ۵۳-۲۰۵۲)

این عقل جزوی، عقل این جهانی، اگر عقل کاملِ آن جهانی راهبرش نباشد، ما را به گمراهی می‌برد. بنابراین، مولانا استفاده از عقلی را بسیار نکوهش می‌گوید که از هدایت عقل کامل آن جهانی بی‌بهره مانده، یا از هدایت آن بهرهٔ نادرست برده است.

عقلِ جزوی عقل را بدنام کرد　　کامِ دنیا مرد را بی‌کام کرد
(مِن، ۵، ۴۶۳)

تنهٔ درختی که محمّد (ص) در مسجد مدینه به آن تکیه می‌داد، استون حنّانه، از هجر رسول ناله و فغان می‌کرد، و این موضوع در حدیثی آمده است که صوفیان آن را بسیار دوست می‌دارند. شما نمی‌توانید نالهٔ این تنهٔ درخت را با حسّ عقل بشنوید، امّا با حسِّ جان می‌توان آن را شنید:

فلسفی منکر شود در فکر و ظنّ　　گو برو سر را بر این دیوار زن
نطقِ آب و نطقِ خاک و نطقِ گِل　　هست محسوس حواس اهلِ دل
فلسفی کو منکرِ حنّانه است　　از حواس اولیا بیگانه است
(مِن، ۱، ۸۰-۳۲۷۸)

از همهٔ انواع دانش و موضوعات تحقیقی -فقه، کلام و نحو- «دانش فقر»، یعنی طریق معرفت صوفی به خداست که بیشترین دانش را به ما می‌آموزد (مِن، ۱، ۳۴-۲۸۳۰). آنان‌که از نحو و فقه فراتر رفته‌اند اینها را رها می‌کنند تا به محو و فقر برسند؛ انوار «نقوش هشت جنّت» از ازل تا به ابد بر «لوح دلشان» می‌تابد و به فیض «دیدار خدا» نایل می‌شوند (مِن، ۱، ۹۷-۳۴۹۵). انسان اگر خود را «خوار و خاکی» کند (مِن، ۱، ۳۰۰۸) و از هستی خود در گذرد مقصود فقه و معنی نحو و حقیقت صَرف، «فقهِ فقه و نحوِ نحو و صَرفِ صَرف»، را در می‌یابد (مِن، ۱، ۲۸۴۷).

عقل تو همچون شُتُربان تو شُتُر　　می‌کشاند هر طرف در حکمِ مُر
عقلِ عقلند اولیا و عقلها　　بر مثالِ اُشتُران تا انتها
اندر ایشان بنگر آخِر ز اعتبار　　یک قلاووز است جانِ صد هزار
چه قلاووز و چه اُشتُربان؟ بیاب　　دیده‌ای کآن دیده بیند آفتاب!
(مِن، ۱، ۵۰۰-۲۴۹۷)

حال که خرد و دانش نمی‌توانند خود به تنهایی به حقیقت دست یابند، مولانا از دانشهای برتر از علم یا مراتب یقین دل سخن می‌گوید. علم در حدّ میانه است، از ظنّ برتر است امّا از یقین فروتر ؛علم آرزومند رسیدن به مرتبهٔ یقین است و یقین آرزومند دیدار خدا (مِن، ۳،

۲۱-۴۱۲۰). مولانا ماهیّت و محدودهٔ دانش را در قالبی منظم و استوار بیان نمی‌کند، بلکه ضمن تفسیر سورهٔ ۱۰۲ قرآن، دست کم، دو نوع یا دو مرتبه از دانش را نام می‌برد (مِن، ۳، ۶-۴۱۲۵). «علم الیقین» برتر از علم معمولی است:

نقش و قشرِ علم را بگذاشتند　　رایتِ عَینِ الْیَقین افراشتند
(مِن، ۱، ۳۴۹۳)

بالاتر از این علم‌الیقین مرتبهٔ «عین‌الیقین»، نفْسِ یقین، است، که با آن دیدن عالم جان میسّر می‌شود:

ز آتش ار عِلمت یقین شد از سخُن　　پختگی جُو در یقین منزل مکُن
تا نسوزی نیست آن عین‌الیقین　　آن یقین خواهی در آتش درنشین
(مِن، ۲، ۶۱-۸۶۰)

این یقین، یعنی یقین حاصل از مشاهدهٔ بی‌واسطه و معرفت حق، بسیار شبیه است به جانِ کلام مولانا دربارهٔ سیر روحانی خود:

حاصل عمرم سه سخن بیش نیست　　خام بُدم، پخته شدم، سوختم

بینش معنوی

مولانا به پیروی از آراء صوفیان به ما می‌آموزد که هدف آدمی عبارت است از رسیدن به بینش درست عالم معنی. این شناخت از راه عشق و اخلاص به حق، و با ارشاد پیر طریق تحقق می‌یابد، نه با عقل و حرفت آموزی:

علم آموزی طریقش قولی است　　حرفت‌آموزی طریقش فعلی است
فقرخواهی آن به صحبت قائم است　　نه زبانت کار می‌آید نه دست
دانشِ آن را ستاند جان زجان　　نه ز راهِ دفتر و نه از زبان
در دل سالک اگر هست آن رموز　　رمز دانی نیست سالک را هنوز
تا دلش را شرحِ آن سازد ضیا　　پس أَلَمْ نَشْرَح بفرماید خدا
(قرآن، سورهٔ ۹۴، آیهٔ ۱)

که درون سینه شرحت داده‌ایم شرح اندر سینه‌ات بنهاده‌ایم
(م‌ن، ۵، ۱۰۶۷-۱۰۶۲)

ممارست در طریق فقر با آداب دینداری رسمی اگر سازگار باشد با طریق عشق نیست. عشق آدمی را از قید و بندهای معیارهای مرسوم و زهدنماییها برون می‌برد:

در مجلس عشّاق قراری دگر است وین بادهٔ عشق را خماری دگر است
آن علم که در مدرسه حاصل کردند کاری‌دگرست وعشق‌کاری دگر است
(د، رباعی ۲۲۶)

و با این حال، عاشق حقیقیِ حقیقت به هر گفتار که زبان بگشاید وصف حال خود می‌گوید:

هر چه گوید مرد عاشق، بوی عشق از دهانش می‌جهد در کوی عشق
گر بگوید فقه، فقر آید همه بویِ فقر آید از آن خوش دمدمه
ور بگوید کفر، دارد بویِ دین ور به شک گوید، شکش گردد یقین
(م‌ن، ۱، ۸۲-۲۸۸۰)

معنی و باطن

مولانا، مانند سنایی و دیگر صوفیان پیش از خود، عقیده داشت که مفهوم یا معنی حقیقی اشیاء و کلمات و آداب دینی را باید از پردهٔ ظاهر برون آورد و آشکار ساخت. در گفتارهای فلسفی و عرفانی، به خصوص در فضای تشیّع، «ظاهر» اغلب در مقابل «باطن» قرار می‌گیرد؛ به این عبارت که مراد از «ظاهر» آشکار و پدیدار است، بر خلاف «باطن» که به مفهوم پنهان و ناپیدا و محرمانه به‌کار می‌رود. امّا «معنی» [مقابل صورت] به شدت واژهٔ «باطن» تعبیری مجازی و رمزآمیز و نهفته را بیان نمی‌کند، بلکه منظور از «معنی» درک حقیقت بر اثر مشاهده است که از طریق تأدیب و تهذیب نفس می‌توان به آن رسید، نه از راه فهم ساده یا سطحی یا دنیوی. مولانا مدام به خوانندگانش سفارش می‌کند که پوست را بگذارند و مغز دین را بچشند:

پوست چه بُود؟ گفته‌های رنگ رنگ چون زِرِه بر آب کش نبوَد درنگ
این‌سخن چون پوست‌ومعنی مغز دان این‌سخن چون نقش‌ومعنی همچو جان

پوست باشد مغزِ بد را عیب‌پوش　　مغزِ نیکو را ز غیرت غیب پوش
(مِن، ۱، ۸-۱۰۹۶)

اختلافِ خلق از نام اوفتاد　　چون به معنی رفت، آرام اوفتاد
(مِن، ۲، ۳۶۸۰)

با آن‌که در دورهٔ میانه مسلمانان را به خواندن قرآن ترغیب می‌کردند، بی‌سوادی عموم مردم، نیز بیگانگی عامّهٔ مسلمانان ترک و فارسی‌زبان با زبان عربی، اغلب این کار را بر اکثر مردم غیرعملی یا غیرممکن می‌ساخت. این واقعیّت همراه با تمایل عموم مردم مسلمان خاورمیانه به رعایت صحیح آداب دینی سبب شد تا تقلید از صاحب‌نظران در مسائل مربوط به آداب دین و عبادت و از این قبیل نقش بزرگی پیدا کند. شریعت اسلام مسلمانان را به پیروی از فتاوی فقیهانی که در شمار خردمندترین افراد روزگار خود شناخته می‌شوند، فرا خوانده است. مولانا، به واقع، انسان را نیازمند مرشد روحانی (پیر) می‌داند، و سفارش می‌کند که تا فرد در درون خود به حقیقت نرسد، مانند گوهری که در درون صدف پرورش می‌یابد، نباید از جمع یاران معنوی خود جدا شود. امّا اگر آدمی از روی طمع و هوای نفس از راهنمای خود تقلید کند، این تقلید او را از روشنی ضمیر بی‌بهره خواهد ساخت (مِن، ۲، ۹-۵۶۸).

با آنکه انسان باید از مرشد روحانی حقیقی (بن: قسمت بعد) پیروی کند، لازمهٔ دست یافتن بر معنی آن است که از تقلید جزمی و پیروی کورکورانه، که ممکن است عقل را ناتوان و ما را گمراه سازد، بپرهیزد (مِن، ۱، ۲۵۶۷). مولانا داستان مسافری صوفی را برای ما نقل می‌کند که شبی، گروهی درویشان اوباش و تهیدست او را به خوردن طعام و دست‌افشانی دعوت کردند و چون خاطرش را منصرف دیدند، تصمیم گرفتند خرش را بفروشند. آنگاه پای کوفتن و آواز خواندن گرفتند که: «خر برفت و خر برفت»؛ صوفی نیز، بی‌خود از خود از نشاط، به تقلید ایشان «خر برفت» را مکرر می‌کرد. صبح، خادم آمد و به او خبر داد که خرش را دزدیده‌اند، امّا از «خر برفت» خواندن او چنین نتیجه می‌گیرد که صوفی از ماجرای رفتن خر آگاه و به آن راضی بوده است. وقتی که صوفی پریشان‌احوال می‌فهمد که چه اتفاقی افتاده است، چنین توضیح می‌دهد:

گفت: «آن را جمله می‌گفتند خَوش　　مَر مرا هم ذوق آمد گفتنش
مَر مرا تقلیدشان بر باد داد　　که دو صد لعنت بر آن تقلید باد

خاصه تقلیدِ چنین بی‌حاصلان   خشم ابراهیم با بر آفـلان[۳۴۰]
(م‌ن، ۲، ۴-۵۶۲)

گذشته از همهٔ این حرفها، عشق حق برتر از رسم و کیش، آیین و دین است؛ خدای مولانا در مثنوی می‌گوید:

هر کسی را سیرتی بنهاده‌ام   هر کسی را اصطلاحی داده‌ام
(م‌ن، ۲، ۱۷۵۳)

* * *

هندوان را اصطلاحِ هند مدح   سندیان را اصطلاحِ سِند مدح
من نگردم پاک از تسبیحشان   پاک هم ایشان شوند و دُرفشان
ما زبان را ننگریم و قال را   ما درون را بنگریم و حال را
(م‌ن، ۲، ۹-۱۷۵۷)

* * *

هر نبی و هر ولی را مسلکی است   لیک تا حق می‌بَرد، جمله یکی است
(م‌ن، ۱، ۳۰۸۶)

* * *

ملّت عشق از همه دینها جُداست   عاشقان را ملّت و مذهب خداست
(م‌ن، ۲، ۱۷۷۰)

مولانا در مقالهٔ ۳۶ فیه‌مافیه شرح می‌دهد که خدا اصل و همهٔ هستی و صور خلقت فرعِ اوست. عشق نیز اصل صور ظاهری اشیایی است که ما در این دنیا می‌بینیم:

> الله را صورت نگویند، چون صورت فرع باشد؛ او را فرع نتوان گفتن... عشق نیز بی‌صورت متصوّر نیست... بلکه انگیزندهٔ صورت است؛ صدهزار صورت از عشق انگیخته می‌شود (فیه، ۱۳۹).

و این صورتها فرع است نه اصل. این اندیشه سبب شده است مولانا با دیدهٔ مماشات و وسعت‌نظر بسیار به مذاهب گوناگون عالم بنگرد. چه خوش است مقایسهٔ نیکلسون از طرز تفکر مولانای شاعر مسلمان با شیوهٔ فکری دانته شاعر مسیحی. نیکلسون در سال ۱۹۱۴م چنین اظهار نظر کرد که دانته «با معیار مدارا و مماشات»، که مولانا آن را به همگان سفارش می‌کرد و خود به‌کار می‌بست، «بسیار فاصله دارد.» [۲]

آداب ظاهری

با این حال، این طرز تفکر توأم با وسعت نظر به معنی آن نیست که ما از رعایت آداب ظاهری دین چشم بپوشیم. اولیا از نماز، روزه، زکات، حجّ و از این قبیل دست نمی‌کشند. مسلمان مؤمن از طریق این آداب واجب خدا را عبادت می‌کند، امّا گزاردن این واجبات بینش معنوی به بار نمی‌آرد:

هر چه مردم می‌کند بوزینه هم — آن کند کز مرد بیند دَم به دم
او گمان برده که من کردم چو او — فرق را کی داند آن اِستیزه رو
این کند از امر و او بهرِ ستیز — بر سرِ استیزه رویان خاک ریز
آن منافق با موافق در نماز — از پی اِستیزه آید، نی نیاز
در نماز و روزه و حجّ و زکات — با منافق مؤمنان در بُرد و مات
مؤمنان را برد باشد عاقبت — بر منافق مات اندر آخرت
گرچه هر دو بر سرِ یک بازیَند — هر دو با هم مَرْوَزی و رازیَند
هر یکی سوی مَقامِ خود رَوَد — هر یکی بر وِفقِ نامِ خود رَوَد
مؤمنش خوانند جانش خَوش شود — ور منافق گویی پُر آتش شود

(م‌ن، ۱، ۹۰-۲۸۲)

نیز، منظور آن است که گرچه تفاوتهای مذهبی بر اثر انکسار نور حقیقت در عالم خلق پدیدار شده است، این تفاوتها برای ما مهم بشمار می‌روند. از این رو مولانا ادعاهای فرقه‌های مختلف را خطرناک می‌بیند، چون گروههای گوناگون ما را گمراه می‌سازند. مولانا نمی‌پسندد این مطلب را با لفظ بدعت بیان کند، امّا واقعاً بیم آن دارد که مبادا مردم دغلباز یا افراد بی‌خبر از عشق راه ما را منحرف سازند و از راه راست بگردانند:

جز صحبت عاشقان و مستان مپسند — در دل هوس قوم فرومایه مبند
هر طایفه‌ات به جانب خویش کشند — زاغت سوی ویرانه، و طوطی سوی قند

(د، رباعی ۶۹۳)

آدمی رسمِ ظاهر را نزد قاضیان و متشرعان می‌بیند، امّا در عین حال پی می‌برد برخی از آنان که آداب ظاهری را رعایت می‌کنند صادق نیستند. باید جهد کنیم حقیقت باطنی این اعمال ظاهری را بیابیم:

قاضیانی که به ظاهر می‌تَنَند　　　حُکم بر اَشکالِ ظاهر می‌کنند
چون شهادت گفت و ایمانی نمود　　　حُکمِ او مؤمن کند این قوم زود
بس منافق کاندرین ظاهر گریخت　　　خونِ صد مؤمن به پنهانی بریخت
جهد کن تا پیر عقل و دین شوی　　　تا چو عقلِ کُل تو باطن بین شوی

(م‌ن، ۴، ۷۸-۲۱۷۵)

قرآن و انبیا، راهنمای ما

بر خلاف تصویری که در روزگار ما از مولانا در غرب ترسیم کرده‌اند و او را به سیمای رسولی در آورده‌اند که نه از دیر است و نه از کُنشت - یعنی منادی دین و مذهب الهی خاصی نیست - و در طریقت او افراد می‌توانند فارغ از آداب و رسوم مسلّم دینی، خاصه دین اسلام، به استکمال روح خود بپردازند، مولانا تاکید می‌کند که قرآن و پیامبران راهنمایان روحانی بشر هستند و آنها را بر همه چیز مقدم می‌داند:

چـون که در قرآنِ حق بگریختی　　　بـا روانِ انبـیـا آمیـختـی
هسـت قـرآن حـالهـای انبـیـا　　　مـاهیـان بحـرِ پـاکِ کـبـریـا
ور بخـوانی و نه‌ای قـرآن‌پـذیـر　　　انبـیـا و اولـیـا را دیـده‌گـیـر
ور پذیرایی چو برخوانی قصص　　　مـرغ جـانت تنگ آیـد در قفص
مرغ کو اندر قفص زندانی است　　　می‌نجوید رَستن، از نادانی است
روحـهـایی کز قفصها رَستـه‌اند　　　انبـیـای رَهْبَـرِ شـایستـه‌انـد
از بـرون آوازشـان آیـد ز دیـن　　　که رهِ رَستن تو را این است، این
ما بدین رَستیم زین تنگین قفص　　　جز که این ره نیست چارهٔ این قفص

(م‌ن، ۱، ۴۴-۱۵۳۷)

رسالت انبیا آن است که با مردم پیوندند، یعنی، جزوها را به کُل متصل سازند (م‌ن، ۱، ۱۳-۲۸۱۱).

اولیا، مشایخ و مریدان

مرتبهٔ اولیاء (جمع ولی) درست قبل از مرتبهٔ انبیاست، و آنان به «بانگ حق اندر حجاب» سخن می‌گویند (م‌ن، ۱، ۶-۱۹۳۴) و مانند اسرافیل، فرشتهٔ رستخیز، قادرند مردگان را جان بخشند (م‌ن، ۱، ۱۹۳۰).

اولیا حتی قادراند به قدرت حق، تیر جسته از کمان یعنی سرنوشت را تغییر دهند. آنان واسطهٔ دست حقند و بدین جهت می‌توانند بین سبب و اثر ارتباط برقرار سازند؛ نیز گفته‌ها را از خاطر افراد محو کنند (م‌ن، ۱، ۱۶۶۹ به بعد).

شیخهای دروغین که ادعا می‌کنند از ابدال حق می‌باشند و الفاظ ظاهری، و مانند آن را، از درویشان دزدیده و دوباره می‌گویند، بسیار هستند، امّا اینان نه بویی از خدا دارند و نه نشانی. از آنجاکه بسیار زمان باید تا حقیقت و ژرفای ضمیر آدمی آشکار گردد، مرید ممکن است پیش از آنکه سیرت شیخ نمایان شود، حلقهٔ شاگردی‌اش را در گوش کند. حتی در این صورت، نادر افتد که طالب صادق از طریق شیخ مزوّر به بینش معنوی برسد (م‌ن، ۱، ۸۷-۲۲۶۴). نیز، نادر باشد که سالک طریقت بدون هدایت پیر به مقصد رسد، مگر آنکه دلهای پیران او را در عالم معنا یاری رساند و همراهی کند (م‌ن، ۱، ۲۹۷۴ به بعد).

امّا مرید نباید از همهٔ کارهایی که ولی انجام می‌دهد تقلید کند، زیرا مرید هنوز پخته نشده است و شاید زیان بیند. ممکن است ولی زهر بنوشد و نتیجه‌ای چون پادزهر داشته باشد امّا طالب را دیوانه کند (م‌ن، ۱، ۲۶۰۳).

برخی درویشان به راستی «تشنهٔ خدا» هستند، حال آنکه برخی دیگر در پی چیزی غیر از خدا درویشی می‌کنند. می‌توان نقش را غمگین بر ورق نگاشت و خود غمگین نبود. استخوان پیش نقش سگ میناز (م‌ن، ۱، ۲۷۵۲ به بعد).

تحقیق در طریق معنا پر از خطر است و باید در این سفر پیری گزینی تا تو را راهنمایی و رهبری کند، وگرنه سرگشته می‌شوی و به هلاکت می‌رسی (م‌ن، ۱، ۲۹۴۳). وقتی که پیر تو را پذیرفت، باید سر بر خط فرمان او نهی، چنان‌که موسی با خضر کرد، گرچه اوامرش تو را متحیّر سازد (م‌ن، ۱، ۷۳-۲۹۶۹). کسی که با وادی حقیقت آشنا نیست، اگر از سرچشمهٔ هدایت معنوی خود، خواه خدا خواه پیری بزرگ، روی برتابد، گمراه خواهد شد؛ مولانا در غزلی به صلاح‌الدین می‌گوید (د، ۴۸۴):

هرآنچه دور کند مر تو را ز دوست بد است

به هر چه روی نهی بی‌وی، ار نکوست، بد است

قطب

همیشه باید از اولیا، از محبوبان خدا، که در معنا محور عالم وجود هستند، یکی در این جهان حاضر باشد. مردم باید روی دل با این اولیا دارند، و او را چون نوح بدانند که کشتی را در

طوفان عالم خلق به ساحل نجات هدایت کرد (م‌ن، ۶، ۲۲۲۵).

پس به هر دوری ولیّی قایم است / تا قیامت آزمایش دایم است!
هر که را خوی نکو باشد، بِرَست / هر کسی کو شیشه دل باشد، شکست
پس امامِ حیّ قایم آن ولی است / خواه از نسلِ عمر، خواه از علی است
مَهدی و هادی وی است، ای راهجو / هم نهان و هم نشسته پیش رو

(م‌ن، ۲، ۱۹-۸۱۵)

اولیاء مرتبهٔ فرودینِ این سلطان اولیا، بر حسب مرتبه پشت سر هم قرار می‌گیرند:

او چو نور است و خِرد جبریلِ اوست / آن ولیِّ کم از او قندیل اوست
آن که زین قندیل کم مشکات ماست / نور را در مرتبه ترتیبهاست
زآنکه هفتصد پرده دارد نور حق / پرده‌های نور دان چندین طبق
از پسِ هر پرده قومی را مُقام / صف صف‌اند این پرده‌هاشان تا امام
اهلِ صفِّ آخرین از ضعف خویش / چشمشان طاقت ندارد نورِ پیش
و آن صفِ پیش از ضعیفیّ بصر / تاب نارد روشنایی پیشتر[۳۴۱]

(م‌ن، ۲، ۲۴-۸۱۹).

قدرت اولیای خاص (ابدال) که از نظر مرتبه از همه به سلطان اولیاء نزدیک‌تر هستند، از خداست و جسم آنان را نه از پوست و گوشت و طعام که از نور سرشته‌اند، بنابراین، مقامشان از روح و از فرشته برتر است (م‌ن، ۳، ۸-۷).

مولانا، جای دیگر، این ولی یا امام زنده را قطب می‌خواند (جمع آن اقطاب است). قطب از مباحث روحانی مستغنی است، گرد خود می‌گردد و باز همهٔ افلاک بر گرد او گردش می‌کنند (م‌ن، ۵، ۲۳۴۵). قطب، مانند شیر، کارش صید کردن است، امّا صید اسرار و معانی؛ و صیدی که او ذبح می‌کند غذای دیگران می‌شود.[۳۴۲] بنابراین، باید در رضای خاطر قطب بکوشیم، تا او قوی گردد و بتواند وحوش را صید کند. اگر رنجور شود و نتواند که صید کند، بقیهٔ مردم از غذای روحانی بی‌بهره می‌مانند (م‌ن، ۵، ۴۲-۲۳۳۹). مریدانِ قطب مانند روباه صید زنده می‌گیرند و باید آن را نزد شیر - قطب - پیشکش آرند، تا همهٔ ضعفهای جسمی قطب عالم معنا از او دور شود (م‌ن، ۵، ۴۹-۲۳۴۸).

از این اولیا باید همیشه یکی در دنیا وجود داشته باشد. می‌توانیم چنین نتیجه بگیریم که شمس و پس از او صلاح‌الدین و سپس حُسام‌الدین، و شاید خود مولانا به صورتی که در این دو نفر آخر نمودار شد، نقش قطب عالم روحانی مولانا را ایفا می‌کرده‌اند. مولانا در مثنوی، یک جا، فهرستی بلند بالا از انبیا و اولیایی را می‌آورد که این مقام را دارا بوده‌اند؛ اولین آنان آدم است که شیث را خلیفهٔ خود کرد. پس از شیث نوبت به نوح رسید که نور جان خود را به ابراهیم سپرد، و ابراهیم سپس آن را به اسماعیل داد و از آن به بعد به داوود، سلیمان، یعقوب و یوسف و سرانجام به موسیٰ، عیسیٰ و محمّد (ص) رسید (مث، ۲، ۲۱-۹۱۰). از انبیا که می‌گذریم به خلفای راشدین، ابوبکر، عمر، عثمان و علی (ع) می‌رسیم (مث، ۲، ۵-۹۲۲). آنگاه نوبت به وادی صوفیان، جنید، بایزید، معروف کرخی، ابراهیم ادهم و شقیق بلخی می‌رسد (مث، ۲، ۳۰-۹۲۵).

امّا این اولیا همیشه در روزگار خود از چشمان ظاهربینان پنهان می‌باشند؛ حق تعالی از رشک خود، نامشان را از دیدگان عوام پوشیده داشت:

صدهزاران پادشاهان نِهان   سرفرازانند زآن سوی جهان
نامشان از رشک حق پنهان ماند   هر گدایی نامشان را بر نخواند!
(مث، ۲، ۲-۹۳۱)

پس چه کسی آنان را می‌شناسد؟ آن کس که جانش از نیرنگ و ریا تهی باشد و بیهوده لب نگشاید و اسرار را فاش نسازد:

تا نگویی سرِّ سلطان را به کس   تا نریزی قند را پیش مگس
گوش آن کس نوشد اسرارِ جلال   کو چو سوسن صد زبان افتاد و لال
(مث، ۳، ۲۱-۲۰)

جبر، اختیار، تقدیر و قضای الهی

قرآن بارها بر قدرت مطلق خداوند تأکید می‌کند. این سوال که آیا انسان، با توجه به این قدرت مطلق خداوند، آزاد است موافق خواست خود عمل کند یا نه، یکی از پرمجادله‌ترین موضوعات کلام اسلامی را تشکیل می‌دهد. در واقع، قرآن آدمی را مسئول اعمال خود می‌داند، راستان را به پاداش سعادت بشارت می‌دهد و تبهکاران را به عذابِ دوزخ بیم؛ امّا اغلب

می‌گوید که خداوند بندگان خود را سنگدل می‌کند؛ و به این ترتیب ظاهراً، مسئولیت اعمال آنان را بر دوش خود می‌اندازد. در قدیم دو مکتب فکری مخالف به وجود آمد و هر یک دربارهٔ این موضوع نظراتی خشک ابراز داشت. یکی از این دو جبریه بود و دیگری اشاعره، که معتقد به جبراند و می‌گویند که هیچ یک از اعمال بشر، در واقع، حتی افتادن برگ از درخت، جز به امر خداوند صورت نمی‌گیرد.[۳۴۳] امّا قدریّه و معتزله[۳۴۴] بر آن بودند که انسان مختار است و مسئولیت انتخاب راه درست اعمال را بر گردن دارد. وقتی این سؤال مطرح شد که چرا آدمی باید برای کارهایی که خداوند او را وادار به انجام آنها کرده کیفر بیند یا پاداش گیرد، اشعریان پاسخ دادند که انسان استحقاق قضای مقدّر الهی را از طریق «کسب» پیدا می‌کند[۳۴۵]. این نظر با آنکه کاملاً مجاب‌کننده نیست، نظری است که محمّد غزّالی به آن قایل است.

مولانا، این خطیب و فقیه حنفی مذهب، مباحث درهم پیچیدهٔ این‌گونه مشاجرات را آموخته است. او اغلب دربارهٔ این مسئله به مناسبت موضوعات مختلف در مثنوی سخن می‌گوید و عموماً از ابراز نظر افراطی و جزمی دربارهٔ این مسئله پرهیز می‌کند، یعنی ترجیح می‌دهد با بیان داستانهای متوالی و متناقض حالاتِ مختلف مشتمل بر اختیار قهرمان اصلی داستان، همچنین حالات مختلف دیگری را که متضمّن مداخلهٔ تقدیر خداوند است، توضیح دهد. مولانا به طرفداران هر یک از این حالات اجازه می‌دهد که نظرات خود را بیان کنند امّا خودش از جمع آنان بیرون می‌ماند، اما خلاصهٔ دقیق سخنان هر دو طرف را در اختیار خواننده می‌نهد.

در یکی از داستانهای مثنوی، راجع به شیری که اسباب وحشت حیوانات را در نخجیر فراهم ساخته است، حیوانات شیر را ترغیب می‌کنند که به صید طعمه برنخیزد، بلکه توکّل بر خدا کند و آنچه را که بازی سرنوشت بر او مقدّر سازد بپذیرد. شیر در پاسخ آنها به حدیث مشهوری از پیمبر (ص) اشاره می‌کند: اوّل زانوی شتر را ببند و بعد بر خدا توکّل کن[۳۴۶] (من، ۱، ۱۳-۹۱۲) و استدلال می‌کند که آدمی باید پیش از توکّل کردن بر خدا به جهد و کوشش بپردازد (من، ۱، ۹۴۷). مولانا نخست اجازه می‌دهد حیوانات در این باره بحث کنند که هر چه اتفاق افتد تقدیر الهی است و از روی جبر باید آن را پذیرفت. ما در آغاز با این نظر همراز می‌شویم، و مولانا با نقل داستان مردی که سعی داشت از چنگ عزرائیل، فرشتهٔ مرگ، بگریزد، این نظر را به رشتهٔ تمثیل می‌کشد: سلیمان باد را گفت تا آن مرد را به نحوی خارق‌العاده به هندوستان بُرد، امّا در آنجا فهمید که هندوستان را خداوند محل جان دادن او قرار داده است. (من، ۱، ۷۰-۹۵۶).

امّا، سرانجام، مولانا اساس این اعتقاد به جبر را سُست می‌کند: خداوند نردبانی پیش پای ما قرار داده است که اگر می‌خواهیم به بام برآییم اختیار داریم که از آن بالا رویم؛ وقتی خدا به ما پا داده است، نمی‌توانیم وانمود کنیم که لنگیم. خواجه‌ای بیلی به دست غلام خود می‌دهد و غلام، بی‌آنکه کلامی بر زبان آید، می‌داند چه کند. بنابراین، ما نیز باید در پی آن برآییم که اشارتهای خدا را بفهمیم (من، ۱، ۹۳۰ به بعد) و از تواناییهای خود استفاده کنیم و بکوشیم شکر نعمتهای او را بگزاریم؛ اعتقاد به جبر به انکارِ آن نعمتها منتهی می‌شود (من، ۱، ۹۳۸).

جبر و اختیار، در علم کلام، نیز در مثنوی مولانا (از جمله در من، ۱، ۱۴۶۸) در کنار یکدیگراند. جبر در لغت یعنی «شکسته‌بندی، استخوان شکسته را بستن» (از همین ریشهٔ عربی واژهٔ «الجبرا» (algebra، به معنی علم جبر) به زبانهای اروپایی راه یافته که عبارت است از اصلاح (تساویهای شکسته)، امّا چنان‌که مولانا می‌گوید اعتقاد محض به جبر مانند بستن پای نشکسته است (من، ۱، ۲-۱۰۷۱). همچنان‌که مولانا نیز اشاره می‌کند، همین ریشه (ج ب ر) واژهٔ «جبّار» را پدید آورده که از نامهای خداوند قادر متعال است و در قرآن[۳۴۷]، نه برای تأیید اختیار نداشتن ما، بلکه بدان منظور آمده است تا بر زاری ما حکم کند:

این نه جبر این معنی جبّاری است　　ذکر جبّاری برای زاری است
زاریِ ما شد دلیلِ اضطرار　　خجلت ما شد دلیل اختیار
گر نبودی اختیار، این شرم چیست؟　　وین دریغ و خجلت و آزرم چیست؟
(من، ۱، ۱۹-۶۱۷)

در نتیجه، آنان که می‌گویند اختیار ما مانند پای شکستهٔ بسته است، سخن قرآن دربارهٔ مختار بودن آدمی در افعال خویش را تأویل می‌کنند:

کرده‌ای تأویل حرف بکر را　　خویش را تأویل کن نی ذکر را
بر هوا تأویل قرآن می‌کنی　　پست و کژ شد از تو معنیّ سَنی
(من، ۱، ۸۱-۱۰۸۰)

مولانا، سپس، تمثیلی دیگر می‌آورد تا نظر کلامیهای اشعری مذهب و بطلان «رای» را که آنان برای «تأویل» قرآن و توجیه جبر در مذهب خود به‌کار می‌برند، شرح دهد و بگوید این کار پنداری چون مگسی است نشسته بر پر کاهی در گودالی پر از بول خر که خیال می‌کند در

دریا بر کشتی سوار است:

صاحبِ تأویل باطل چون مگس ... وَهْمِ او بولِ خر و تصـویرِ خس
گر مگس تأویل بگـذارد به رای ... آن مگس را بخت گرداند هُمای!

(مثن، ۱، ۹-۱۰۸۸)

در چشم مولانا این نکته روشن است که آدمی دارای اختیار است، زیرا اگر طریق پرهیزگاری را برنمی‌گزید، سزاوار پاداش عمل پرهیزگاران نمی‌بود:

اختـیـار آمـد عبـادت را نمـک ... ورنه می‌گردد به ناخواه این فلک
گردش او را نه اجـر و نه عِقـاب ... که اختیار آمد هنـر وقتِ حساب

(مثن، ۳، ۸-۳۲۸۷)

با این حال، مولانا مداخله خداوند در امور این دنیا، یا قضا، را می‌پذیرد - حق تعالی ایجاد و تکوین اشیاء را مقدّر می‌دارد و در نتیجه آن قدرتهای عادی ما دوام می‌یابد یا به تعلیق می‌افتد. گاهی وقتها، تقدیر الهی بر قدرت ما می‌افزاید و ما را به پیروزی می‌رساند:

تو ز قرآن بازخـوان تفسیـر بیت ... گفت ایزد: «ما رَمَیْتَ إذْ رَمَیْت»[۳۴۸]

(سورهٔ ۸، آیهٔ ۱۷)

گر بپـرّانیـم تیر، آن نی ز ماست ... ما کمان و تیـراندازش خـداست

(مثن، ۱، ۱۶-۶۱۵)

در مواقع دیگر، تقدیر الهی - قضا - ممکن است موقتاً دیدگان ما را فرو بندد، عقل ما را ناتوان سازد و نتوانیم تا وقتی نیروهای ما باز گردد، مدتی پای را از سر تمیز دهیم (مثن، ۱، ۲۴۴۰). مثلاً هُدهُد چنان تیزبین است که می‌تواند از اوج آسمان آب پنهان در قعر زمین را ببیند؛ با این حال، بر اثر قضای الهی به درون دام پرید؛ قضا دامی پنهان نهاد که هُدهُد نتوانست آن را ببیند:

من ببیـنـم دام را انـدر هـوا ... گر نپوشد چشـم عقـلم را قضـا
چون قضا آید شود دانش به خواب ... مَه سِیَـه گردد، بگیـرد آفتاب

(مثن، ۱، ۲-۱۲۳۱)

نیز، قضا بود که مانع آمد تا آدم «عَلَّمَ ٱلأَسْما بَگِ واقفِ بر آغاز و انجام همهٔ خلایق» (م‌ن، ۱، ۱۲۳۴) عواقبِ مسلّم سرپیچی از نهی خداوند را در بهشت درک نکند. قضا سبب شد آدم گمان برد که این نهی را می‌توان تأویل کرد (م‌ن، ۱، ۵۱–۱۲۵۰)؛ منظور از تأویل تعبیر و تفسیر باطل اهل کلام است.

با آنکه قضای الهی اجتناب‌پذیر نیست، انسان در عین حال انتخاب می‌کند و شایستهٔ همان است که خداوند بر او مقدّر می‌دارد. در نهایت، آدمی دارای اختیار است و فاعل مختار اعمال خود:

کردِ ما و کردِ حق هر دو ببین   کردِ ما را هست دان، پیداست این
گر نباشد فعلِ خَلق اندر میان   پس مگو کس را چرا کردی چنان
خَلقِ حق افعال ما را مُوجِد است   فعلِ ما آثارِ خَلقِ ایزد است
(م‌ن، ۱، ۸۳–۱۴۸۰)

بیشتر ما نمی‌توانیم این قاعدهٔ دو وجهی را درک کنیم که دو اصل از نظر عقل و منطق متناقض به چشم آید، امّا در پایان کار و همزمان، هر دو، درست باشند (م‌ن، ۱، ۱۴۸۳ به بعد). مولانا معتقد است تنها افرادی که مانند اولیا دلشان بیناست می‌توانند این راز جبر و اختیار و تقدیر الهی را فهم کنند (م‌ن، ۱، ۱۴۶۶). اگر گوش دل و چشم جان ما را غبار نگرفته باشد، وَحی الهی را درک می‌کنیم و راه راست را می‌گزینیم (م‌ن، ۱، ۱۴۶۱)، یعنی راهی را اختیار می‌کنیم که خداوند بر ما مقدّر داشته است. جبر و اختیار همیشه ملازم هم هستند، و چنان‌که مشهور است و مولانا نیز با این اندیشه آشنا بوده است «منزلگاه ایمان در میانهٔ راه جبر و اختیار قرار دارد.» [۳]

مولانا برای توضیح دادن این مسئلهٔ دووجهی واکنش آدم و ابلیس را نسبت به موضوع رانده شدن از بهشت مقابل یکدیگر می‌نهد، و تأکید می‌کند که آدمی باید در برابرِ پذیرفتنِ اختیارِ بر اعمالِ خود به فضیلت ادب و فروتنی آراسته باشد: ابلیس شاید از راستی گفت بدان سبب از بهشت رانده شد که خدا او را اغوا کرد، امّا این سخن پرده‌ای بود بر گناه او که سرزنش نشنود؛ آدم می‌گوید خود گناه کردم، حال آنکه او نیز می‌داند کار از قضای الهی بود:

گفت شیطان که: «بِمَا اَغْوَیْتَنی» [۳۴۹]   کرد فعلِ خود نهان دیوِ دَنی
گفت آدم که: «ظَلَمْنا نَفْسَنا» [۳۵۰]   او زفعلِ خود نبُد غافل چو ما

در گنه او از ادب پنهانش کرد ز آن گنه بر خود زدن او بَر بَخَورد
بعدِ توبه، گفتش: «ای آدم نه من آفریدم در تو آن جُرم و مِحَن؟
نه که تقدیر و قضای من بُد آن، چون به وقتِ عذر کردی آن نهان؟»
گفت: «ترسیدم، ادب نگذاشتم» گفت: «من هم پاسِ آنت داشتم»
(م‌ن، ۱، ۹۳-۱۴۸۸)

وحدت وجود

آفرینش، در چشم مولانا، جلوه‌ای است هزار رنگ و هزار نقش از نوری بی‌رنگ و درخشان، یعنی خدا. آفرینش رنگارنگی این بی‌رنگی ازلی است که نقشها و صورتها را پدید آورد، و وَهْمِ تفرُّد و تشخُّص، تفرقه و تعیّن، تمایز و تخالف از همین جاست. مولانا شرح می‌دهد که هر فردی آفرینش را به رنگ شیشه‌ای می‌بیند که پیش چشم دارد، یعنی بسته به نظرگاه خود، حقیقت را آمیخته به رنگی دیگر می‌بیند. یکی از شیشهٔ کبود می‌نگرد و کبود می‌بیند، دیگری از شیشه سرخ می‌نگرد و سرخ می‌بیند. تنها انبیاء و امامان و اولیا می‌توانند ورای این آبگینه را ببینند و حقیقت بی‌رنگ آن نور را به صورت پراکنده‌نشدهٔ آن مشاهده کنند (م‌ن، ۱، عنوان پیش از بیت ۲۳۶۵). مولانا جای دیگر از «یکرنگی عیسیٰ» سخن می‌گوید (م‌ن، ۱، ۵۰۰) و می‌افزاید:

جامهٔ صدرنگ از آن خمّ صفا ساده و یک‌رنگ گشتی چون ضیا
(م‌ن، ۱، ۵۰۱)

امّا هستی فانی در مرتبهٔ زیرین این عالم یکرنگی، در دنیای اشعّات رنگارنگ این نور به سر می‌آید، و رازهای شگفت از آن می‌زاید. رنگ چگونه از بی‌رنگ پدید می‌آید و به چه منظور؟ آیا ضدهای ظاهری حقیقتاً با یکدگر در ستیزاند، یا همه وهْم و خیال است؟ (م‌ن، ۱، ۲۴۷۰ به بعد).

مولانا با استفاده از استعارهٔ چوگان، بازی پادشاهان ایران، تصریح می‌کند حکم الهی «کن فیکون» که در قرآن آمده است[۳۵۱]، ما را مانند گوی به ضربهٔ چوگان خود به حرکت آورده است و اکنون در مکان و لامکان دوانیم (م‌ن، ۱، ۲۴۶۶). ما که از عالم صفا و بی‌رنگی به ضربهٔ این چوگان الهی به وادی هویدای آفرینش رانده شده‌ایم گرفتار رنگها و نقشهایی می‌شویم که ما را به ستیز و ضدیت با یکدیگر می‌کشاند:

پیش چوگانهای حکمِ کُن فَکان   می‌دویم اندر مکان و لامکان
چون که بی‌رنگی اسیرِ رنگ شد   موسیی با موسیی در جنگ شد
چون به بی‌رنگی رسی کآن داشتی   موسی و فرعون دارد آشتی

(مث، ۱، ۶۸-۲۴۶۶)

* * *

نعلهای بازگون است ای سلیم   سرکشی فرعون می‌دان از کلیم

(مث، ۱، ۲۴۸۱)

این سخن گفت و گو دربارهٔ جبر و اختیار را تداعی می‌کند. ابلیس سر از فرمان خدا پیچید، مگر خدا این سرکشی را مقدّر نکرده بود؟ فرعون به موسی و قوم یهود ستم ورزید، مگر خدا دل او را از سنگ نساخته بود؟ مگر شیطان و فرعون، با آنکه پلیداند و گنهکار، «مُسَخَّر مشیّت» و گوش بفرمان اجرای خواستهٔ خدا نیستند؟ مولانا این اعتقاد تبهکاران به بندگی فطری خود در برابر خداوند را از زبان فرعون (مث، ۱، ۲۴۴۷ و بعد از آن) و از زبان ابلیسِ نازانِ به فرشته بودن خود (مث، ۲، ۲۶۱۷ به بعد) توضیح می‌دهد.

در ورای دوگانگیِ فرمانبرداری و سرکشی، ایمان و کفر، خیر و شر، که همه حاصل کثرات موجود در آفرینش‌اند، جز یک ذات واحد نیست، و مولانا معنی اعتقاد به توحید – وحدانیت خداوند – را در همین نکته می‌بیند. مولانا دربارهٔ نامهای «منافق» و «مؤمن» به ما می‌گوید که گرچه این نامها در اینجا در روی زمین از یکدیگر مجزّا هستند، هر دو از یک سرچشمهٔ بی‌سرچشمه روان‌اند:

زشتی آن نامِ بد از حرف نیست   تلخی آن آبِ بحر از ظرف نیست
حرفْ ظرف آمد در او معنی چو آب   بحرِ معنی عِنـدَهُ اُمُّ الْکِتـاب[۳۵۲]
بحـرِ تلخ و بحرِ شیرین در جهان   در میانشـان بَـرْزَخٌ لایَبْغِیـان[۳۵۳]
دان که این هر دو ز یک اصلی روان   برگذر زین هر دو رَو تا اصلِ آن[۳۵۴]

(مث، ۱، ۹۸-۲۹۵)

اگر مفتون نقشهای ظاهری بمانی، عبادتت بت‌پرستی است. آدمی بر اصل و ذات اشیاء عشق می‌ورزد نه بر صورتهای ظاهری، زیرا این نقشها فرعی و اعتباری است. در واقع، عشق موجب پدید آمدن تکثّر صور است، که همه حادثات‌اند و ممکنات، و آفرینش حق، عالم خلق، نیز حادث است (فیه، ۱۳۹). نیز، به هنگام زیارت خانهٔ خدا، نباید به رنگ پوست

حج‌گزاران کنار خود بنگری: چه عرب باشند چه ترک و هندو، چه سیاه باشند و چه سفید، زیرا عزم و آهنگشان با منظور و مقصود تو به یک رنگ است (من، ۱، ۶-۲۸۹۳).

در واقع، چشم دوختن بر صورت ظاهری کیش یا مذهبی خاص، راه را بر مشاهده معنی باطنی و رسیدن به اصل نظرگاه وحدتی که نشانه‌های متکثر از آن نقطه بر عالم صورت پرتو افکند، می‌بندد. وقتی به جای دیدن نوری که از چراغ می‌تابد به شیشهٔ آن نگاه می‌کنیم، سبب دوگانگی و عشق به چراغ می‌شود، حال آنکه اگر نظر خود را بر نور آن بدوزیم، می‌توانیم ببینیم که این نور از شیشه‌های مختلف به نقشها و اندازه‌های گوناگون ساطع می‌شود:

گر نظر در شیشه داری گُم شوی　　زآنکه از شیشه‌ست اَعْدادِ دُوِی
ور نظر بر نور داری، وارهی　　از دُوِی و اعدادِ جسم منتهی
از نظرگاه است ای مغزِ وجود!　　اختلافِ مؤمن و گبر و جهود

(من، ۳، ۵۸-۱۲۵۶)

اگر این‌همه دشوار نبود که ورای وجود ظاهری خود را بنگریم و می‌توانستیم عاقبت‌بین باشیم، پیروان مذاهب هرگز با یکدگر اختلاف پیدا نمی‌کردند (من، ۱، ۴۹۲). باید بیاموزیم چگونه با این مسئله دشوار دووجهی به سر آریم و بدانیم کی به نور نظر افکنیم و کی به چراغ. «انا الحق» زدن حلّاج رحمت است، چون مشاهدهٔ حقیقت وحدت است، ولو اینکه مجبور شوی برای دیدن آن جان را فدا کنی؛ امّا بر زبان آوردن «اَنَا رَبّی» که فرعون می‌گفت رجحان نهادن صریح چراغ است بر نور و ما را گرفتار لعنت می‌سازد (من، ۲، ۳-۲۵۲۲).

مؤمنان معدود، لیک ایمان یکی　　جسمشان معدود لیکن جان یکی

(من، ۴، ۴۰۸)

* * *

جمع گفتم جانهاشان من به اسم　　کآن یکی جان صد بوَد نسبت به جسم
همچو آن یک نورِ خورشیدِ سماست　　صد بوَد نسبت به صحنِ خانه‌ها
لیک یک باشد همهٔ انوارشان　　چون‌که برگیری تو دیوار از میان
چون نماند خانه‌ها را قاعده　　مؤمنان مانند نفسِ واحده

(من، ۴، ۱۸-۴۱۵)

استکمال و تعالی روح

مولانا همهٔ آفرینش را، در هر دو عالم طبیعت و ماوراء طبیعت، در حال تغییر و تبدیلی عظیم می‌بیند که چرخه‌وار رو به تعالی و کمال می‌رود. خداوند زمین را حَلق می‌بخشد تا آب را فرو کشد و گیاه از او بروید. آنگاه حیوان را دهان می‌دهد تا این رستنیها را مصرف کند. پس حیوان که فربه شد به سفرهٔ غذای انسان راه می‌یابد، انسان آن را از بدن خود خارج می‌سازد و دوباره تبدیل به خاک می‌گردد، که جسم بی‌جان آدمی را در گور می‌خورد:

حلق بخشد خاک را لطفِ خدا / تا خورد آب و بروید صد گیاه
باز خاکی را ببخشد حلق و لب / تا گیاهش را خورَد اندر طلب
چون گیاهش خوزد حیوان گشت زَفت / گشت حیوان لقمهٔ انسان و رفت
باز خاک آمد شد اَکّال بَشر / چون جدا شد از بشر روح و بصر
ذرّه‌ها دیدم دهانشان جمله باز / گر بگویم خوزدشان گردد دراز!

(م‌ن، ۳، ۶-۲۲)

امّا، همه چیز رزق از خدا می‌گیرد (م‌ن، ۳، ۴۰) و آدمی باید جهد کند رغبت جان را به «فکرِ تن» از بین ببرد (م‌ن، ۳، ۳-۴۲). از آنکه اینجا عالم «آکِل و مأکول» است، تنها کسانی زنده می‌مانند و جان بدر می‌برند که نزد خدا زندگی جاودانه یابند، به بقای فی‌الله برسند (م‌ن، ۳، ۳۰). مواد معدنی درون خاک به زنجیرهٔ خوردنیها صعود می‌کنند تا گیاه شوند، گیاهْ حیوان گردد، حیوانْ انسان و انسان جان:

از جمادی مُردم و نامی شدم / وَز نَما مُردم به حیوان بر زدم
مُردم از حیوانی و آدم شدم / پس چه ترسم؟ کی زمُردن کم شدم
حملهٔ دیگر بمیرم از بَشر / تا برآرم از ملایک پَرّ و سَر
وَز مَلک هم بایدم جَستن ز جو / کُلُّ شیءٍ هالِک إلّا وَجهَهُ[۳۵۵]
بار دیگر از مَلک قربان شوم / آنچه اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم گردم عدم چون ارغَنُون / گویدم که: إنّا إلَیهِ راجعون[۳۵۶]
مرگ دان آنکْ اتفاقِ امّت است / که آب حیوانی نهان در ظلمت است

(م‌ن، ۳، ۷-۳۹۰۱)

مولانا این موضوع را مکرر مطرح می‌کند (از جمله، مِن، ۴، ۳۶۳۷ به بعد) و حرکت همهٔ ذرّات را در دایرهٔ صور به سوی تعالی و کمال به کشش نیرومند عشق نسبت می‌دهد:

دور گردونها ز موجِ عشق دان گر نبودی عشق بفسردی جهان
کی جَمادی مَحو گشتی در نبات؟ کی فدای روح گشتی نامیات؟
روح کی گشتی فدای آن دَمی کز نسیمش حامله شد مریمی؟
هر یکی بر جا تُرُنْجیدی چو یخ کی بُدی پرّان و جویان چون مَلَخ؟
ذرّه ذرّه عاشقانِ آن کمال می‌شتابد در عُلُو همچون نهال
سَبَّحَ للّهِ هست اِشتابشان تنقیهٔ تن می‌کنند از بهرِ جان

(مِن، ۵، ۵۹-۳۸۵۴)

بمیر پیش از آنکه بمیری[357]

بنابراین، جویای حق باید به خود بمیرد تا به نور حق بدرخشد. به خود مردن، یا حتی کشتن نفس، که صوفیان آن را جهاد اکبر دانند[358]، عبارت از آن است که بیاموزی تسلیم ارادهٔ حق شوی، آتش نفس را خاموش کنی، نفس حیوانی و شهوانی را مهار زنی و نفس امّاره را ادب آموزی. وقتی این پرده‌های نفس از میان برخیزد، نور خدا در جان بدرخشد؛ آنگاه که آیینهٔ جان از زنگار همهٔ شهوتها یکسره بزدایی انوار صفات خدا در آن بتابد.

همچنین، جویای درگاهِ خدا چون خدا آمد، شود جوینده لا
گرچه آن وصلت بقا اندر بقاست لیک زاوّل، آن بقا اندر فناست
سایه‌هایی که بوَد جویای نور نیست گردد چون کند نورش ظهور
عقل کیْ مانَد چو باشد سَردِه او؟ کُلُّ شَیءٍ هالِک إلاّ وَجْهَهُ

(سورهٔ ۲۸، آیهٔ ۸۸)

هالِک آید پیشِ وَجْهش هست و نیست هستی اندر نیستی خود طُرفه‌ای است
اندر این محضر خِردها شد زدست چون قلم اینجا رسیده شد شکست

(مِن، ۳، ۶۳-۴۶۵۸)

مولانا آن را در فیه‌مافیه به این صورت بیان کرده است:

پیشِ او دو اَنَا نمی‌گنجد. تو اَنَا می‌گویی و او اَنَا. یا تو بمیر پیشِ او، یا او پیشِ تو بمیرد تا

دُوِی نماند. امّا آنکه او بمیرد، امکان ندارد نه در خارج و نه در ذهن؛ زیرا «وَ هُوَ الْحَیُّ الَّذِیْ لاٰ یَمُوت»[۳۵۹]. او را آن لطف هست که اگر ممکن بودی برای تو بمردی تا دُوِی برخاستی. اکنون چون مردن او ممکن نیست، تو بمیر تا او بر تو تجلّی کند و دُوِی برخیزد. (فیه، ۵-۲۴)

اهمیّت قرآن

سَهل تُستَری (ف ۲۸۳)، همچنان‌که مفسّران مسیحی دربارهٔ تورات می‌گویند، نظر بر آن دارد که قرآن دارای چهار معنی [بطن] است، و صوفیان برای تأیید این اصل حدیثی را نقل می‌کنند (که احتمالاً مجعول است).[۳۶۰] یکی از عنوانهای مثوی به حدیثی دیگر نظیر همان حدیث اشاره دارد که قرآن را دارای ظاهر، باطن، و باطن آن را نیز دارای هفت بطن دیگر می‌شمارد.[۳۶۱] در ابیاتی که ذیل این عنوان آمده است (مثن، ۳، ۹-۴۲۴۴)، مولانا برای ما حکایت می‌کند که کلمات قرآن دارای معنایی ظاهری است، امّا معنی نهفته در بطن آن بسیار پُرهیبت است و «بس قاهر»؛ در زیر آن بطن نیز بطن سومی قرار دارد که خِردها در معنی آن جُمله گم گردند. و باز هم برتر از آن، بطن چهارم قرآن است که «جز خدای بی‌نظیرِ بی‌ندید» کسی را به آن راه نیست.

تو ز قرآن ای پسر ظاهر مبین! دیو آدم را نبیند جز که طین
ظاهرِ قرآن چون شخصِ آدمی است که نقوشش ظاهر و جانش خفی است
مَرْه را صد سال عَمّ و خالِ او یک سَرِ مویی نبیند حالِ او

(مثن، ۳، ۴۹-۴۲۴۷)

قرآن را باید بخوانیم، امّا باید آن را از روی بینش و درک معانی باطنی آن بخوانیم تا بتوانیم همچنان که مولانا در اواخر مثوی موجز و مختصر به یاد ما می‌آورد، درمان پلیدیهای نفس خود را از آن بجوییم:

جملهٔ قرآن شرحِ خُبْثِ نفسهاست بنگراندرمُصحف، آن‌چشمت‌کجاست؟

(مثن، ۶، ۴۸۶۲)

مولانا، جای دیگر، سخن سنایی را نقل می‌کند دربارهٔ ناتوانی ظاهربینان و لغت‌اندیشان به درک معنی باطنی قرآن:

خوش بیان کرد آن حکیم غزنوی　　بهرِ محجوبان مثالِ معنوی
که ز قرآن گر نبیند غیر قال　　این عجب نبوَد ز اصحابِ ضلال:
کز شعاعِ آفتابِ پر ز نور　　غیر گرمی می‌نیابد چشمِ کور
(م‌ن، ۳، ۳۱-۴۲۲۹)

برای آنکه گرفتار چنین سرنوشتی نشویم باید دفتر دل را بگشاییم و معنی کلام خدا را بر آن نقش کنیم:

درنگر در شرحِ دل، در اندرون　　تا نیاید طعنهٔ لایُبْصِرون[۳۶۲]
(م‌ن، ۵، ۱۰۷۲)

همچنان‌که مولانا در اواخر دفتر پنجم مثنوی (م‌ن، ۵، ۹-۳۱۲۸) به ما می‌گوید، معنی قرآن را تنها با تحقیق در قرآن می‌توانیم بیابیم، و از آن که گذشت، می‌توانیم معنی قرآن را در فردی نمایان ببینیم که هوای نفس را کشته و خود را پیشِ قرآن قربانی کرده و «عینِ روحِ او قرآن شده است.» [آنگاه که آدمی، از راه دریافت معانی قرآنی، از اوصاف حق نصیب برد می‌تواند از میان آتش هواهای نفس به سلامت بگذرد]:

چون‌که موصوفی به اوصافِ جلیل　　زآتش امراض بگذر چون خلیل
گردد آتش بر تو هم بَرد و سلام　　ای عناصر مَر مزاجت را غلام[۳۶۳]
(م‌ن، ۳، ۱۰-۹)

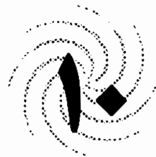
وقتی آدمی زمینه را برای تبدیل خوهای نفسانی فراهم ساخت، آنگاه باید دست به دعا بردارد که خداوند او را یاری دهد، رحمت خود را بر او فرو فرستد، تا منظری نو، روزنی ورای شوایب مادی، برون از دایرهٔ حواس جسمانی، پیش چشم جانش گشوده آید:

تا روَم من سوی خلوت در نماز　　پرسم این احوال از دانای راز
خُوی دارم در نماز آن التفات　　معنی قُرَّةُ عَیْنی فی الصَّلات[۳۶۴]
روزنِ جانَم گشاده‌ست از صفا　　می‌رسد بی‌واسطه نامهٔ خدا
نامه و باران و نور از روزنم　　می‌فتد در خانه‌ام از مَعْدنم
دوزخ است آن خانه کآن بی‌روزن است　　اصل دین ای بنده روزن‌کردن است
(م‌ن، ۳، ۴۰۴-۲۴۰۰)

بخش چهارم



مولانا و مولویان در جهان اسلام



سلسلهٔ مولویان

مریدان و جانشینان مولانا، به پیروی از رسم آشنای روزگار خود، انجمن اخوّت یا سلسلهٔ طریقتی را تشکیل دادند که به پیروی از اعمال عبادی، آداب و تعالیم روحانیِ برخاسته از اندیشه‌های مولانا جلال‌الدین بلخی متعهد بود. این انجمن اخوت (که زنان نیز در سلک مریدانش قرار داشتند) به نام «خداوندگار "انجمن مِوْلِوی"» نام گرفت. مِولِوی تلفظ کلمهٔ ترکی مولَوی است. با این حال، صورت عربی آن یعنی مَوْلَوی / مَوْلَویّه را نیز در بسیاری از کتابهای مرجع می‌توان دید.). پیروان سلسلهٔ مولویان، به سبب چرخیدن توام با تفکری که خاص رسم سماع آنان است، به زبان مردم عادی غرب به درویشان «چرخنده» یا «چرخزن» شهرت یافته‌اند.

برخی گفته‌اند که شاید پیش از آن در حیات خود مولانا سلسله‌ای به این نام وجود داشته است (*جمال الیاس*، *OxE*؛ تحسین *یازیجی*، *EI²*). به احتمال قوی، نخستین مریدان از شیوهٔ مولانا جلال‌الدین، صلاح‌الدین و حسام‌الدین پیروی می‌کردند؛ چه بسا که آداب سماع، گماشتن مریدان به مطبخ، و شاید هم شکل دستار بستن، بر اساس آنچه از گفتار و کردار مولانا و شمس به مناسبتهای مختلف به ظهور رسیده و بر سر زبانها مانده بود، به صورت آیینی مقدس درآمده باشد.

با آنکه مخاطبان بسیاری در مجلس درس مولانا حضور می‌یافتند و آوازهٔ او، ظاهراً در حیاتش، از مرزهای قونیه در گذشته بود، بعید به نظر می‌رسد خود او گروهی بزرگ از مریدان را به صورت سازمانی منظم درآورده و ریاست آن را بر عهده گرفته باشد. گلپینارلی

استدلال می‌کند که اگر مولانا را رئیس طریقتی صوفیانه یا حتی شیخ خانقاهی خاص بدانیم، از نظر زمانی به خطا رفته‌ایم (*گل*، ۷-۳۶۶؛ *باگلم*، ۴۰۰-۳۹۹). مولانا در مدرسه زندگی می‌کرد و از راه تدریس روزگار می‌گذاشت. ابتدا وعظ می‌کرد و فتوا می‌داد، امّا پس از ملاقات با شمس از مسند تدریس کناره گرفت چون دیگر نمی‌خواست که مریدان خود را به شیوهٔ مرسوم هدایت کند و در عوض آنان را نزد صلاح‌الدین و پس از او نزد حسام‌الدین می‌فرستاد. با این وصف، مولانا اجازه می‌داد که دیگران با او مشورت کنند، خطابه ایراد می‌کرد؛ اندرز می‌گفت؛ با صاحبان مناصب دولتی دیدار می‌کرد و برای گشودن گره از کار فروبستهٔ یاران و مریدان خود نزد مقامات حکومت به وساطت می‌پرداخت.

با این وصف، مولانا آداب رایج در اکثر سلسله‌های صوفیان، از قبیل خرقه پوشاندن، تعیین مرحله‌های خاص ریاضت و از این قبیل را توصیه نمی‌کرد و خود بدان پای‌بند نبود. اَفلاکی به مناسبتی اشاره می‌کند که مولانا موی فردی را به نشان پذیرفتن او به مریدی بریده است (*اف*، ۳۹۱). امّا این حکایت به خوابی اشاره دارد که امیر احمد پاێپورتی[۳۶۵] پیش از ملاقات مولانا دیده بود، و بنابراین از آداب رایجِ ورود به جرگهٔ صوفیان خبر می‌دهد نه از عملی که خاص مولانا باشد. گلپینارلی به صفحه‌ای در یکی از نسخ خطی مناقب‌العارفین اشاره می‌کند که از بریدن چند تار موی زلف و ریش و سبیل به نشانهٔ ورود به طریقت عشق عارفانه سخن می‌گوید، امّا این مطلب ظاهراً در چاپ انتقادی تحسین یازیجی نیامده است (*گلم*، ص۲۳۷). از آنجا که قلندریه همهٔ موهای سر و صورت را می‌تراشیدند، مطلب مورد اشارهٔ گلپینارلی تنها حکایت از آن دارد که در سلسله‌های دیگر به این آیین عمل می‌شده است؛ در هر صورت، چون این عمل تنها شامل چیدن چند تار مو از زلف و ریش و سبیل است، می‌توانیم آن را اشارتی نمادین بدانیم بر رسمی که نزد عموم صوفیان معمول بوده است، نه آدابی خاص مریدان مولانا.

اجمالاً می‌توان چنین نتیجه گرفت که مولانا در دنیای خاص خود به سر می‌برد. دنیای او دنیایی بود میان دنیای اهل مسجد و مدرسه و خانقاه. مولانا، بنابراین، تنها در برخی چیزها، نه در همه چیز، با سه گروه دارای مشترکاتی بود: یکی با قاضیان و فقیهان که وعظ و خطابه کردن را از آنان آموخت؛ دیگر با متکلمان و فیلسوفان که مباحث فلسفی و کلامی و فن استدلال را از این گروه فرا گرفت امّا مفروضات و استدراکات آنها را تمام و کمال به کار نمی‌بست؛ و سرانجام با فرقه‌های رسمی صوفیان، که جمع مریدانش در نسلهای بعد از او هر روز بیش از پیش به آن فرقه‌ها شباهت پیدا کردند.

دیدیم که افلاکی تصویر مولانا را چنان ترسیم می‌کند که علاقه خاصی به پذیرفتن امیران و میهمانان دیگر ندارد (از جمله؛ *اف*، ۱۰۰، ۲۵۶). امّا تاج‌الدین مُعْتزّ خراسانی، فرزند مُحیی الدین طاهر، قاضی القضات جلال‌الدین خوارزمشاه، در شمار صاحب منصبانی است که به دیدار او می‌آمدند و از نظر لطف مولانا برخوردار بود. تاج‌الدین را مغولان در اصل برای گردآوری مطالبات آل سلجوق به آناطولی روانه کرده بودند. چون عزّالدین کیکاووس دوم به سردی او را پذیره شد، نزد رکن‌الدین قلیچ ارسلان چهارم رفت، و در آنجا معین الدین پروانه به گرمی از او استقبال کرد و او را به ادارهٔ امور مالیاتی حکومت قَسطَمونیه و آنقره (آنکارا) گماشت؛ این ناحیه بر اثر تدابیر او از آسایش و آرامش برخوردار بود. تاج‌الدین مُعْتَزّ در سال ۶۷۷ / ۱۲۷۸ در ارزنجان بدرود حیات گفت (مک، ۵-۲۵۴). افلاکی او را از «خواص مریدان» مولانا می‌داند که بعید هم به نظر نمی‌رسد، زیرا مولانا چندین نامه به وی نوشته و از او تقاضای کمک کرده است؛ بیشتر این نامه‌ها به درخواست حسام‌الدین و فرزندان او بوده است. مولانا تاج‌الدین را همشهری می‌خواند (به سبب زادگاه مشترکشان یعنی خراسان) و او را «طالب صادق و مستسقی آب حیات» می‌دید(*اف*،۲۳۹).

تاج‌الدین در جاهای مختلف روم، مدارس و خانقاهها و بیمارستانها و رباطهای متعدد بنیاد کرد (*اف*،۲۳۹) و از قرار معلوم، از مولانا خواست که اجازه دهد برای صوفیان پیرو او «دار العشّاقی» بنا کند (*اف*، ۲۴۱). افلاکی ضمن نقل دو بیت از غزل ۱۷۱۲ دیوان شمس، که مدعی است پاسخ مولانا را در بردارد، حکایت می‌کند که مولانا این خواهش را نپذیرفت. به گفتهٔ افلاکی (۲۴۲)، مولانا عقیده داشت که این گونه بناهای مادی نشانهٔ دنیاداری است و اگر با متابعت از رسول متناقض نباشد، دست کم مغایر آن است.

با این حال، تاج‌الدین به این پاسخ منفی قانع نشد و از طریق نواب خود برای مولانا وجهی فرستاد که مولانا آن را نپذیرفت؛ پس دست به دامان سلطان ولد شد تا او را نزد مولانا شفاعت کند. سرانجام، سلطان ولد به او اجازه داد تا چند اتاق سادهٔ درویشانه پهلوی مدرسهٔ عامره، که مولانا در آنجا تدریس می‌کرد، برای مریدان بسازد (*اف*،۲۴۲). در این مدرسه «جماعت‌خانه»ای بود، که به اعتقاد گلپینارلی در اصل صورت قرائت‌خانه را داشت. برای آن که فی المثل، مولانا تنها در آنجا می‌نشست و به مطالعه کتب و تفکر مستغرق می‌گشت (*اف*، ۹۷، ۱۲۵) و در مواقع دیگر جلسات درس در آنجا برگزار می‌شد (*اف*، ۲۵۵). برخی گزارشهایی که افلاکی نقل می‌کند نشان می‌دهد که از این «جماعت‌خانه» برای کارهای

همگانی نیز استفاده می‌شده است: در زمان اولوعارف چلبی میهمانان را در آنجا اطعام می‌کردند (*اف*،۹۲۲) و زنان با شیرخوارگان خود آنجا می‌نشستند (*اف*، ۸۳۰).

همین تاج‌الدین سرانجام خانقاهی به حسام‌الدین اختصاص داد که گفتیم رسیدگی به بخش اعظم اعانات تقدیم به مولانا را بر عهده داشت. چنین به نظر می‌رسد که حسام‌الدین پیش‌تر از آن در زندگانی خود افرادی را گماشته بود تا شبکهٔ نوبنیاد مریدان مولانا را در جاهای مختلف سرپرستی کنند. علاءالدین آماسیوی، مثلاً، پیش از آنکه به طور رسمی با سلطان ولد همنشینی آغاز کند، با حسام‌الدین معاشر بود (*اف*،۸۷۷؛ سپه،۱۵۴).

با این همه، سلطان ولد می‌گوید که وی مقامات «نایب» و «خلیفه» را در سلسلهٔ مولوی به شکلی منظّم در آورده است. یکی از افرادی که سلطان ولد او را به خلیفتگی خود در خانقاهی خارج از قونیه منصوب کرد شیخ سلیمان ترکمانی، فرزند شیخ حسین مولوی بود. وقفنامه‌ای که در ماه محرّم سال ۶۹۷/ پائیز ۱۲۹۷ نوشته شده است نشان می‌دهد که شیخ سلیمان در ناحیهٔ شرقی قیرشهر خانقاهی تأسیس کرد که درآمدی فراوان داشت. این سند تصریح دارد که شیخ این خانقاه باید اصطلاحات مولویه را بداند و به لباس مولویان در آید، و افزون بر آن پارسا و خوشخو باشد (گلم،۶۲). از این عبارت چنین برمی‌آید که نمادهای تبعیت از سلسلهٔ مولوی پیش از آن معیّن شده بود، امّا آیینهای رسمی (سَماع، مراحل سلوک، و غیر آن) تا آن زمان یا کاملاً تعریف نشده بود یا الزامی نبود، و انجام آنها به نظر و تدبیر شیخ هر خانقاه بستگی داشت. چنین به نظر می‌رسد که شیخ سلیمان دو سال پیش از سلطان ولد در سال ۷۱۰/ ۱۳۱۰ درگذشته باشد (گلم، ۶۳). سلطان ولد در ارزنجان حسام‌الدین حسین را خلیفهٔ خود ساخت (سپه،۱۵۴؛ گلم،۶۳).

امّا، اوّل از همه، در قونیه بود که سلطان ولد، با حمایت حکومت، سلسلهٔ مولوی را تأسیس کرد. می‌دانیم که خاندان ولد به دعوت علاءالدین کیقباد در قونیه سکونت گزیدند. وقتی مولویان به خارج از حدود قونیه راه یافتند، کوشیدند همین گونه حمایتها را از مقامات و یا حکمرانان محلّی به دست آورند، و خانقاههایی دارای موقوفه برای خود بنا کنند. زمانی نوهٔ مولانا، عارف چلبی، بین سالهای ۷۱۲ تا ۷۱۹/ ۱۳۱۲ تا ۱۳۱۹ به قصد ترویج طریقت مولوی به خارج از قونیه رخت سفر بست؛ در این سفر بنابر آنچه افلاکی برای ما حکایت می‌کند با امیران و حکمرانان محلّی، از قبیل محمد بگ مبارزالدین، حکمران گرمیان، که پس از فتح شهر بِرگی به سال ۷۱۲ مسجدی در آنجا ساخت، دیدار کرد.

پس از برافتادن حکومت سلاجقهٔ روم، سلسله‌ای که اسم خود را از مولانا یافته بود، برخلاف سلسله‌های دیگری که اصالت خود را از روستانشینان و اغلب از مردم عادی می‌گرفتند، با اعیان درپیوست و با نخبگان اهل سنّت ارتباط یافت. با آنکه برخی شاخه‌های مولویان بعدها به قزلباش و تشیّع تمایل یافتند، و سرانجام به بکتاشیه که مخاطبانی معمولی‌تر بودند روی آوردند، شاخهٔ اصلی مولویان حمایت و توجه سلاطین عثمانی، خاصه مراد دوّم (۸۴۸-۸۲۴ و ۸۵۵-۸۵۰ / ۴۴-۱۴۲۱ و ۵۱-۱۴۴۶)، بایزید دوم (۹۱۸-۸۶۶ / ۱۵۱۲-۱۴۸۱)، سلیم اوّل (۹۲۷-۹۱۸ / ۲۰-۱۵۱۲) و مراد سوم (۱۰۰۳-۹۸۲ / ۹۵-۱۵۷۴) را جلب کردند. مراد دوم در ادرنه، نزدیک مرز امروزی بلغارستان مولوی‌خانه‌ای تأسیس کرد. سرانجام، چهارده مولوی‌خانهٔ بزرگ، یا تِکّه (از واژهٔ فارسی تکیه) در شهرهای قلمرو امپراطوری عثمانی تأسیس شد، و هفتاد و شش مولوی‌خانهٔ کوچک دیگر در شهرهای ولایات به وجود آمد. کمکهای مالی دولت مولویان را، که مشایخشان اغلب از نفوذ و قدرت بسیار برخوردار بودند، تحت الحمایه و زیردست حکومت ساخت، و با آنکه گاهی اسباب بدگمانی سلاطین و دیگر مقامات رسمی می‌شدند، حکمرانان قونیه، به‌خصوص، برای تقویت قدرت خود به پشتیبانی و همکاری مولویان نیاز داشتند. چلبی بزرگ ساکن قونیه، از نوادگان مولانا که به ریاست این سلسله منصوب شد، مشایخ تِکّه‌ها یا مولوی‌خانه‌ها را انتخاب می‌کرد، که نیازمند تصویب مقام اسلامی حکومت، یعنی شیخ الاسلام، و سلطان عثمانی بود.

مولوی‌خانه‌ها نقش نوعی آموزشگاه ادبی یا مرکز فرهنگی هنری را ایفا می‌کردند؛ نیز محل اجرای آیینهای طریقت مولوی بودند. زمانی که تحصیل زبان فارسی در مدارس ترکیه ممنوع شد، مولوی‌خانه‌ها در دارالمثنوی، یا مثنوی‌خانه‌های خود، این سنّت را مانند گذشته حفظ کردند و به صورت مراکزی درآمدند برای تحصیل ادبیات. در چنین محیطی، شروح مفصّل مثنوی، مانند شرحهای اسماعیل دَده رسوخی انقروی (ف ۱۰۴۱ / ۱۶۳۱) و عبدالله صاری افندی (ف. ۱۰۷۱ / ۱۶۶۰)، نوشته شد، که معمولاً متأثر از مشرب ابن‌عربی بودند. با آنکه سایهٔ اشراف و صاحبان مناصب را بر سلسلهٔ مولوی در قرون یازدهم تا سیزدهم / هفدهم تا نوزدهم روشن می‌توان دید، نباید تصور کرد که این سلسله همیشه همین حال را داشته است؛ مولویان در نخستین روزگار خود بیشتر پیشه‌وران عادی و کاسبکاران بودند (V. Holbrook,in LLM, 107). حتی در قرن سیزدهم / نوزدهم، چنانکه حاج معصوم علیشاه (۱۲۶۹-؟) از صوفیان نعمت اللهی شیراز در طرائق الحقائق خود می‌نویسد، طریقت

مولوی در آن زمان در آناطولی، سوریه، مصر، جزایر اطراف آسیای میانه و حتی در عراق رواج داشت. طریقت مولوی، به گفتهٔ او، نزد پیر و جوان، عارف و عامی و شاه و گدا محبوب بود.[۱]

زیارتگاه قونیه

گلپینارلی (گلم، ۸۷) معتقد است که شخص مولانا با ساختن قبّه و بارگاه بر آرامگاه پدر خود مخالف بود، و برای تأیید این نظر دو بیت از مثنوی (من، ۳، ۴-۱۳۳۳) را شاهد می‌آورد که مولانا ضمن آن از حقارت «گورخانه، قبه‌ها و کنگره» سخن می‌گوید و آنها را در چشم «اصحاب معنی» نشانهٔ عظمت مقام معنوی نمی‌داند. البته این عبارت که اصل مسلّمی را در بر دارد به نتیجهٔ خاصی که گلپینارلی می‌خواهد بگیرد، منتهی نمی‌شود؛ شاید آدمی برای درک اسرار عظمت کبریایی نیازی به شواهد عظیمِ عینی نداشته باشد، امّا دلیلِ آن نیست که باید وجود چنین نمادهایی را از بُن منکر شویم. با این حال، گزارش افلاکی (*اف*، ۹-۴۰۸) در این باره که مولانا به یاران خود سفارش کرد تا قبّه‌ای بلند بر تربت او بسازند چنان‌که از مسافات دور به چشم آید، به گمان قوی، خبر از خواستهٔ یاران مولانا، از جمله سلطان ولد، می‌دهد نه سخنی که خود مولانا گفته باشد. به احتمال قوی، این گزارش را بعدها ساخته‌اند و پراکنده‌اند تا اقدام یاران و مریدان را موجّه نشان دهند و مردم را به زیارت تربت مولانا ترغیب کنند، خاصه بدین سبب که دیدیم گزارشهای دیگر افلاکی مولانا را مخالف دریافت پول از تاج‌الدین برای توسعهٔ مدرسه‌اش نشان می‌دهد.

در هر صورت، زیارتگاهی که در قونیه قرار دارد و نشانهٔ تربت مولانا است و از قرار معلوم در محوطهٔ باغی بنا شد از آنِ علاءالدین کیقباد که مولانا وقتی زنده بود با او آمد و شد داشت، به صورت زیارتگاهی درآمد که از راه موقوفات و هدایای امیران و پیروان طریقت مولوی نگه‌داری شده است. چند نسل پس از درگذشت مولانا، قاضی نجم‌الدین طَشتی (*اف*، ۵۹۷) یادآور می‌شود که «هر گورخانه را تُربت می‌گفتند» (تربت در لغت یعنی خاک و غبار، که به مفهوم مکان محترم، حتی مقدس یا زیارتگاه به‌کار می‌رود). پس از این «چون یاد تربت می‌کنند و تربت می‌گویند، مرقد مولانا معلوم می‌شود.» قونیه در جنوب مرکز آناطولی، ۱۰۷ کیلومتری خاور قرامان، ۲۶۲ کیلومتری جنوب غربی آنکارا، و ۶۵۷ کیلومتری جنوب استانبول قرار دارد. زیارتگاه مولانا در جانب خاوری شهر، در خیابانی که به نام مولانا (مولانا کَدّسی) خوانده شده، درست در کنار راه ادَنَه، قرار گرفته است. درست

در جانب غرب آن، مسجد سلطان سلیم قرار دارد که آن را در قرن دهم / شانزدهم ساخته‌اند. زیارتگاه مولانا، پس از آنکه درویش‌خانه‌ها را در سال ۱۳۰۴ ش / ۱۹۲۵ بستند، در قونیه تبدیل به موزهٔ مولانا شد. امروز با استفاده از این نام درهایش همچنان بر روی مسافران و زائران گشوده است. در سال ۱۳۷۸ ش / ۱۹۹۹، درهای موزهٔ مولانا در ازاء ورودیهٔ مناسبی (یک میلیون لیرهٔ ترک) هر روز از ساعت ۹/۳۰ تا ۱۲ صبح و از ۱/۳۰ تا ۵ بعد از ظهر، و روزهای پنجشنبه نیز تا شام، بر روی مسافران باز بود.

در موزهٔ مولانا چیزهای مختلفی را به نمایش گذاشته‌اند؛ از آن جمله است چند مینیاتور که مولانا را نگار کرده و چندین نسخهٔ خطی. در این قسمت می‌توان نسخ خطی مثنوی، از جمله نسخهٔ مورَّخ سال ۶۷۷ [معروف به نسخهٔ قونیه] را دید (که دولت ترکیه آن را به صورتی دلپذیر با چاپ فاکسیمیله، عکسی، منتشر ساخته است؛ نسخ خطی دیوان کبیر (دیوان شمس)، شروح گوناگون فارسی و ترکی بر مثنوی، تفسیر قرآن، و آثار شاعران عثمانی و ایرانی را نیز می‌توان در این موزه تماشا کرد. همچنین، در قسمتی دیگر تسبیح بزرگی ۹۹۰ دانه گذاشته‌اند. کتابخانه‌های محمد ئوندر و عبدالباقی گلپینارلی را نیز در بخش دیگری از این محوطه، در کنار نمایشگاهی از ظروف چینی و سفالین، نهاده‌اند. اتاق بازرگانی قونیه در اینترنت وِب سایت دارد که در آنجا چندین عکس از مناظر درون زیارتگاه مولانا را می‌توان تماشا کرد: www.Kto.org.tr/mevlana/resim.htm. تصاویر معدودی از مناظر بیرونی زیارتگاه مولانا را می‌توان در وِب سایت www.ege.edu.tr/Turkiye/si/Konya.html نگریست.

زائران از مدخل اصلی این محوطه وارد می‌شوند، از حجره‌هایی که پیش از این درویشان سکونت داشتند و امروز مبدل به دفتر کار شده است، می‌گذرند. آنگاه به صحن حیاطی می‌رسند که آن را با سنگ مرمر مفروش کرده‌اند و دارای حوض آبی است برای وضو ساختن که سایبانی مرمرین استوار بر ستونهایی کوچک بر فراز خود دارد. در کنار این حوض باغچهٔ گلی است. بر جانب راست صحن حیاط، آشپزخانه است، که مجسمه‌هایی مومی به شکل درویشان مولویه، به حالات مختلف، در آنجا جای دارد. حوض مرمرین و کوچک جلو آشپزخانه را «حوض عُرس» می‌نامند؛ لفظ عُرس (عروسی) برای سالروز درگذشت اعضای سلسلهٔ مولویان بکار می‌رفت.

پیش از این، هرگاه که سالروز درگذشت مولانا (مطابق تقویم قمری) به تابستان می‌افتاد، گرداگرد این حوض را قالی می‌انداختند و مراسم سالروز در گذشت مولانا را به جای

می‌آوردند. اگر سالروز فوت مولانا با زمستان مصادف می‌شد، که از زمان تبدیل تقویم به شمسی تاکنون در فصل پائیز اتفاق می‌افتد،[۳۶۶] آیین سَماع در درون سماع‌خانه انجام می‌گرفت (*تفضلی*،۶۴). همچنین، در این حیاط درست بر جانب راست درِ ورودی ساختمان اصلی، می‌توان بنای یادبود معمار مشهور عثمانی سنان پاشا (ف ۹۸۰ / ۱۵۷۳) را دید که دور از بقیهٔ ساختمانها برپای خود ایستاده است.

ساختمان اصلی این زیارتگاهِ چند قسمتی مشتمل بر آرامگاه خانوادگی، مسجد و سماع‌خانه، که بر پهنای جانب راست ساختمان قرار دارد، و صندوقهای مقابر نزدیک به ۳۶ تن از اعضای خاندان مولانا و یاران محرم او را در بر گرفته است. اجساد ایشان را در واقع درون سرداب گذاشته‌اند، و نه در داخل صندوق و از وقتی درگاه مولوی در نیمهٔ اوّل قرن چهاردهم / دههٔ ۱۹۲۰ به صورت موزه درآمد، برخی از این صندوقها را به جاهای دیگر منتقل کرده‌اند (*گلم*، ۴۲۱،*گل*، ۲۲۷، ش ۱). کتیبه‌های مقابر مختلف حکایت از آن دارد که چند تن از زنان در اینجا مدفون هستند، مانند همسر دوم مولانا، کرّا خاتون که در روز پنجشنبه سیزدهم ماه رمضان سال ۶۹۱ (برابر با ۲۸ اوت ۱۲۹۲) از دنیا رفت، و در کنار او دختر مولانا، ملکه خاتون، آرمیده است که در روز ۱۸ شعبان سال ۷۰۳ (برابر با ۲۶ مارس ۱۳۰۴) درگذشت؛ امّا *گل*، ۲۹۹، سال فوت او را ۷۰۵ / ۱۳۰۶ ضبط کرده است. کتیبهٔ صندوقی نوشته بر کاشیهای سیاه و سبز بر ما حکایت می‌کند که زنی به نام جلاله خاتون، نوهٔ سلطان‌العلماء بهاءالدین، در اوّل ماه محرّم سال ۶۸۱ (برابر آوریل ۱۲۸۲) درگذشته و در این جا مدفون شده است. ملکه خاتون دیگری، دختر قاضی تاج‌الدین، نیز، صندوقه‌ای مرمرین بر گور خود دارد و کتیبهٔ برجستهٔ آن نشان می‌دهد که او در شب چهارشنبه، ۱۶ ماه جمادی‌الآخر سال ۷۳۰ (برابر با ۶ آوریل، ۱۳۳۰) از دنیا رفته است. دست‌کم هفت زن دیگر از مولویان در اینجا به خاک رفته‌اند.

شماری از مردان طریقت مولوی که در قرنهای یازدهم تا سیزدهم / هفدهم تا نوزدهم می‌زیسته‌اند، و برخی از آنان چلبیان بزرگ بوده‌اند (مانند بوستان چلبی و همدم سعید چلبی) نیز در اینجا آرمیده‌اند. چلبی بزرگ عبدالواحد چلبی در اوخر سال ۱۳۲۵ / ۱۹۰۷ در این مکان به خاک رفت. مهم‌تر از اینها، حسام‌الدین چلبی است که صندوق قبر او در قسمت جلو، نزدیک قبر همسر و دختر مولانا قرار دارد. در قسمت وسط، صندوق مرمرین مرقد مولانا واقع شده است؛ در کنار او سلطان ولد. صندوق قبر این دو را پارچه‌ای قلاب‌دوزی و زربفت که آیات قرآن را با دست بر آن دوخته‌اند، پوشانده است، که بیست

پوند (حدود ۹ کیلوگرم) وزن دارد و سلطان عبدالحمید در قرن سیزدهم / نوزدهم آن را اهدا کرد. در نقره‌ای منتهی به آرامگاه اصلی را حسن پاشا در سال ۱۰۰۸ / ۱۵۹۹ هدیه داد (گلم، ۲۱-۴۲۰).

در پشت آنها و کمی بر جانب چپ، در انتهای اتاق، زیر گنبد مخروطی شکلی که سطح خارجی آن را با کاشی سبز پوشانده‌اند (و بدین سبب آن را یَشیل قُبّه، قُبّهٔ سبز، قُبّة الخضرا می‌گویند) صندوق چوبی کنده کاری شدهٔ بهاءالدین قرار دارد، که شاید در اصل برای مولانا ساخته شده بوده، و قدمت آن به قرن هفتم / سیزدهم می‌رسد. در همین ردیف، درست بر جانب چپ بهاءالدین صندوق قبر صلاح‌الدین زرکوب قرار گرفته است. بر جانبِ چپِ صلاح‌الدین و یک ردیف به جلو، علامتهای قبرهای اولوعارف چلبی (۷۱۹-۶۷۰ / ۱۳۲۰-۱۲۷۲)، عابد چلبی (ف ۷۳۸ / ۱۳۳۹)، و صلاح‌الدین زاهد چلبی (۷۳۴-۶۸۶ / ۱۳۳۴-۱۲۸۷)، پسران سلطان ولد، به چشم می‌خورد. بازهم در طرف چپ، و در همین ردیفِ مقبرهٔ بهاءالدین، آرامگاه کریم‌الدین بَکتُمَر (ف ۶۹۱ / ۱۲۹۱)، شیخِ سلطان ولد، قرار دارد. نشانهٔ دوم بر جانب راست بهاءالدین متعلق به قبر علاءالدین (ف ۶۶۰ / ۱۲۶۲) فرزند مولانا است که از قرار معلوم راندهشدهٔ پدر بود. در مجموع پنجاه صندوق قبر در این محل وجود دارد، که هویت صاحب همهٔ آنها، جز تعدادی، معلوم نیست.

در جانب چپ ساختمان زیارتگاه مولانا مسجدی کوچک در قسمت جلو و «سماع‌خانه» در قسمت عقب قرار دارد. تاریخ بنای سماع‌خانه به روزگاران سلیمان بیگ می‌رسد و کما بیش مربع شکل است که در انتهای آن محلی برای تماشای سیّاحان وجود دارد، مردان در پایین و زنان در بالکن فوقانی. بر جانب چپ «مطرب خانه» قرار داشته، که چلبی بزرگ در جلو آن بر پوست می‌نشست، «پوست نشین»، بود و مراسم سماع را رهبری می‌کرد؛ در این حال، «مثنوی خوان» و بزرگان دیگر بر دست چپ او می‌نشستند. در وسط زیارتگاه، رو به سوی جلو، مسجد نسبتاً کوچکی است که سقف آن از قُبّه‌های کوچکتری به وجود آمده است، زیادت بر قبّهٔ مخروطی شکلِ سبز رنگِ کاشی پوش.

امروز، سماع‌خانه و مسجد نمایشگاه نسخه‌های خطی مذَهّب متعلق به کتابخانهٔ زیارتگاه مولوی را در خود جای داده‌اند. البته، کتابخانه دارای دهها نسخه کامل و ناقص از مثنوی، فرهنگ لغات مثنوی، شرحهای مثنوی به زبان فارسی، و از این قبیل است. قدمت چند نسخه به دورهٔ سلجوقیان می‌رسد، مانند نسخهٔ خطی مثنوی مکتوب به سال ۶۷۷ / ۱۲۷۸. تاریخ کتابت دیگر نسخه‌های خطی به قرن هشتم / چهاردهم می‌رسد، از جمله نسخه‌ای از

مثنوی به تاریخ ۷۷۲/ ۱۳۷۱ و نسخه‌ای از دیوان کبیر مولانا، نیز نسخه‌ای از دیوان سلطان ولد به تاریخ ۷۳۲/ ۱۳۳۲. عبدالباقی گلپینارلی فهرست نسخه‌های خطی محفوظ در موزهٔ مولانا را که کتابخانه‌ای است برای درویشان مولویه در زیارتگاه مولانا، منتشر ساخته است. این فهرست:

Mevlânâ Müzesi:Yazmalar Kataloğu (Ankara: Türk Tarih Kurum, 1967-94)

مشتمل است بر آثار بسیار متنوع به زبان عربی دورهٔ میانه دربارهٔ قرآن، حدیث، فقه، و غیر آن، چندین مجلّد شعر و رسائل عرفانی به زبان فارسی، همچنین آثاری منسوب به اعضای سلسلهٔ مولوی.

حکومت غیر دینی امروز ترکیه نسبت به گذشتهٔ اسلامی این کشور حتی تا ایام برگزاری مراسم هفتصدمین سال درگذشت مولانا، در سال ۱۳۵۲ ش/ ۱۹۷۳، که با پنجاهمین سالروز ایجاد جمهوری ترکیه به دست مصطفی کمال پاشا (۱۹۳۸-۱۸۸۱) مصادف بود، تمایلی دوگانه داشت. در کتاب مصوّر و پر هزینه‌ای که اداره گردشگری ترکیه به مناسبت گرامی‌داشت پنجاهمین سالروز تأسیس جمهوری ترکیه منتشر ساخت

Turkey, Fiftieth Anniversary of the Republic (Ankara: Ajans Turk)

از همهٔ مظاهر ترکیه تجلیل شده بود، الّااینکه اطلاعاتی بسیار اندک دربارهٔ قونیه و سخنی کوتاه دربارهٔ مولویان در آن به چشم می‌خورد. با این وصف، روز هفدهم دسامبر، سال ۱۹۵۴ م، دولت ترکیه به یاد سالروز درگذشت مولانا همایشِ تجلیل از او را در قونیه برگزار کرد، و از جمله آنه ماری شیمل و هلموت ریتر را به آن مراسم دعوت کرد (*Rim,* 249). مولویان چرخزن را نیز از سراسر کشور ترکیه فرا خواندند و آیین سماع به جای آوردند.

زائرانی که اخیراً در موزهٔ مولانا در قونیه به چشم می‌آمدند بیشترشان مسلمانان ترک و غالب آنان از زنان بودند، که اکثر روسری بر سر داشتند و به فرهنگ اسلامی لباس پوشیده بودند. آنان مولانای ولیّ و صاحب کرامت را حرمت می‌نهند، گرچه بیشترشان هرگز مثنوی یا دیوان اشعار او را، حتی به ترجمهٔ ترکی، نیز نخوانده‌اند (ترکها، البته، دیگر نمی‌توانند فارسی بخوانند، مگر آن را در دانشگاه به صورت زبان خارجی آموخته باشند). با این وصف، آنان به نیروهای معنوی مولانا اعتقاد دارند و اینجا به زیارت می‌آیند، قرآن می‌خوانند و دعا می‌کنند، شفا و ثروت و کودک و چیزهایی را تمنا دارند که نوع مردم بر سر مزار اولیا آنها را آرزو می‌کنند. جمع کوچک گردشگران اروپایی نیز در موزهٔ مولانا، که مرکز اصلی صنعت

گردشگری قونیه است، غرق در کنجکاوی به چشم خوردند، حال آنکه بر آثار مولانا هیچ آگاهی ندارند. امّا راهنمایانی در آنجا هستند که درهم‌جوشی از حقیقت و افسانه را به زبان انگلیسی و آلمانی به قصد اطلاع‌رسانی بیان می‌کنند، و البته گروهی از غربیان نیز برای زیارت می‌آیند که مولانا را می‌شناسند و آثارش را خوانده‌اند. همچنان‌که بیتی به خط خوش نستعلیق، منقوش بر سنگی مرمرین، بر سر در ورودی آرامگاه مولانا می‌گوید:

کعبةَ العشّاق باشد این مقام   هر که ناقص آمد اینجا شد تمام

دولت ترکیه، در سال ۱۳۳۴ ش / ۱۹۵۵ هیئتی ده نفره از سرایندگان و نویسندگان ایران را به مدت سه هفته برای دیداری فرهنگی به ترکیه دعوت کرد، که شامل قونیه هم بود. صادق سرمد، شاعر ایرانی، در هواپیما که به سوی ترکیه در پرواز بود از شوق زیارت درگاه مولانا به گریه افتاد، همان‌جا بر بداهه قطعه‌ای بر وزن مثنوی سرود که بر سر آرامگاه مولانا آن را خواند (*تفضلی*، ۵-۳):

بوی عشق آید ز خاک قونیه   مرحبا بر خاک پاک قونیه

* * *

خیز و بنگر که آشنایی آمده‌ست   زآن نیستان همنوایی آمده‌ست[۲]

در محوطهٔ موزه / زیارتگاه، می‌توان کارت پستال، جزوات، کتاب و نوار، شامل تاریخ زندگانی مولانا و مولویان، ترجمه‌هایی از شعرهای مولانا، و توضیحاتی دربارهٔ این مکان و دیگر جاهای مربوط به آن، که بیشتر به زبان ترکی است، خریداری کرد. تعدای از کتابهای مربوط به زیارتگاه قونیه را رئیس این موزه، محمد ئوندر، نوشته است که دربارهٔ آثارش در فصل ۱۳، صب، تا اندازه‌ای به تفصیل سخن خواهیم گفت. در اینجا یکی از گزارشهای قدیمی او را نام می‌بریم که دربارهٔ مدرسه و خانهٔ درگاه مولوی نوشته است:

Mevlananin Konyadaki evi ve medresesi (Konya: Yenikitap Basimevi, 1956).

ترجمهٔ انگلیسی یکی از کتابچه‌های راهنمای تألیف ئوندر در قونیه به چاپ رسیده است:

The Residence of Great Mevlâna, The Moslem Mystic And a Guide for The Ancient Art and Museums in The City (Istanbul: Keskin Colour Ltd. Co. Printing House, 1970).

سالشمار مولویان پس از مولانا

۱۲۷۴ / ۶۷۲	اختلاف پیروان بر سر جانشینی. سلطان ولد حسام‌الدین را شیخ مریدان قرار می‌دهد.
۱۲۷۷/ ۶۷۶	درگذشت مظفرالدین امیر چلبی، فرزند مولانا از کراخاتون (۶ جمادی‌الاخر / ۱۵ اکتبر)
۱۲۸۴/ ۶۸۳	درگذشت چلبی حسام‌الدین (۱۸شوال / ۳۰ اکتبر) سلطان ولد تصدی امور مریدان مولانا را در دست می‌گیرد. نایبان و خلفای‌خود را به شهرهای دیگر می‌فرستد و سازمان دادن به مولویان را آغاز می‌کند.
۱۲۹۱ / ۶۹۰	سلطان ولد ابتدانامه (ولد نامه) را می‌سراید (از غرّهٔ ربیع الاوّل تا جمادی‌الاخر / ۴ مارس تا ۴ ژوئن)
۱۲۹۲ / ۶۹۱	درگذشت کریم‌الدین بَکتُمَر، شیخ سلطان ولد (ذی‌حجّه ۶۹۱/ نوامبر ۱۲۹۲).
۱۲۹۲ / ۶۹۱	درگذشت کرّا خاتون، همسر دوم مولانا (۱۳رمضان / ۲۸ اوت).
۱۳۰۴ / ۷۰۳	درگذشت ملکه خاتون، دختر مولانا از کرّا خاتون (۱۸شعبان / ۲۶مارس)
۱۳۱۲ / ۷۱۲	درگذشت سلطان ولد (دهم رجب)
۱۳۱۸ / ۷۱۸	سپهسالار «رساله» خود را به اتمام می‌برد (یا پسرش آن را تمام می‌کند).
۱۳۱۸ / ۷۱۸	افلاکی به تألیف مناقب‌العارفین می‌پردازد.
۱۳۲۰ / ۷۱۹	درگذشت اولوعارف چلبی، فرزند سلطان ولد (۲۴ ذی‌حجّه)
۱۳۳۸ / ۷۳۹	درگذشت امیرعابد چلبی، فرزند سلطان ولد (۵ محرّم)
۱۳۴۲ / ۷۴۲	درگذشت واجد چلبی، فرزند سلطان ولد (اواخر شعبان)
۱۳۵۰ / ۷۵۱	درگذشت امیرعالم چلبی، فرزند اولوعارف
۱۳۵۳ / ۷۵۴	افلاکی آخرین بازبینی مناقب را به اتمام می‌برد.
۱۳۶۰ / ۷۶۱	درگذشت افلاکی (۲۹ رجب / ۱۵ ژوئن).
۱۳۶۸ / ۷۷۰	درگذشت امیرعادل چلبی دوم، فرزند اولوعارف.
۱۳۹۵ / ۷۹۸	درگذشت امیرعالم چلبی دوم، فرزند امیرعابد

۱۴۲۱ / ۸۲۵ درگذشت عارف چلبی دوم، فرزند امیرعادل

۱۴۶۰ / ۸۶۵ درگذشت پیر عادل چلبی دوم، فرزند امیرعالم

۱۵۰۹ / ۹۱۵ درگذشت جمال‌الدین چلبی، فرزند پیر عادل

۱۵۴۴ / ۹۵۱ شاهدی گلشن اسرار را دربارهٔ مولویان روزگار خود تصنیف می‌کند.

۱۵۴۶ / ۹۵۳ درگذشت دیوانه محمد چلبی، شیخ مولوی در قره حصار که آیین شیعی را در این طریقت مرسوم ساخت.

۱۵۴۶ / ۹۵۳ درگذشت یوسف سینه چاک، شیخ مولوی در استانبول

۱۵۶۱ / ۹۶۹ درگذشت خسرو چلبی، نوهٔ جمال‌الدین

۱۵۹۱ / ۱۰۰۰ درگذشت فرّخ چلبی، فرزند خسرو چلبی.

۱۵۹۷ / ۱۰۰۶ تأسیس مولوی‌خانه در ینی‌قاپو به دست کمال احمد دده

۱۶۳۰ / ۱۰۴۰ درگذشت بوستان چلبی، فرزند فرّخ چلبی

۱۶۳۸ / ۱۰۴۸ درگذشت ابوبکر چلبی، فرزند فرّخ چلبی

۱۶۴۲ / ۱۰۵۲ درگذشت عارف چلبی سوم، فرزند ولد چلبی

۱۶۶۶ / ۱۰۷۷ درگذشت حسین چلبی، نوهٔ فرّخ چلبی.

۱۶۷۹ / ۱۰۹۰ درگذشت عبدالحلیم چلبی، فرزند عبدالرحمان

۱۷۰۵ / ۱۱۱۷ درگذشت بوستان چلبی دوم، فرزند عبدالحلیم

۱۷۱۱ / ۱۱۲۳ درگذشت صدرالدین چلبی، فرزند بوستان چلبی

۱۷۳۵ / ۱۱۴۸ شیخ مصطفی ثاقب دده سفینهٔ مولویان را تألیف کرد.[۳۶۷]

۱۷۴۶ / ۱۱۵۹ درگذشت محمد عارف چلبی، فرزند عبدالرحمان

۱۷۸۵ / ۱۲۰۰ درگذشت ابوبکر چلبی دوم، پسر محمد عارف

۱۷۹۷ / ۱۲۱۱ درگذشت اسرار محمد دده، مؤلف تذکرهٔ شعرای مولویه

۱۸۱۵ / ۱۲۳۱ درگذشت حاج محمّد چلبی، فرزند اسماعیل چلبی

۱۸۵۸ / ۱۲۷۵ درگذشت سعید همدم چلبی، فرزند حاج محمّد

۱۸۶۶ / ۱۲۸۳ انتشار شرح حقایق اذکار مولانا تألیف شریف زاده سید محمد فاضل پاشا مشتمل بر تاریخ طریقت مولویان.

۱۸۸۱ / ۱۲۹۹ درگذشت صدرالدین چلبی دوم، فرزند همدم

۱۸۸۱ / ۱۲۹۹ درگذشت فخرالدین چلبی، فرزند همدم

۱۳۰۵ / ۱۸۸۷ درگذشت مصطفی صفوت چلبی، فرزند همدم

۱۳۲۵ / ۱۹۰۷ درگذشت عبدالواحد چلبی، فرزند همدم

۱۳۲۵ / ۱۹۰۷ عبدالحلیم، پسر عبدالواحد، چلبیِ بزرگ می‌شود.

۱۳۲۷ / ۱۹۰۹ بهاءالدین ولد چلبی پس از خلع عبدالحلیم از مقام چلبی، پیشوای مولویان می‌شود.

۱۳۳۷ / ۱۹۱۹ بهاءالدین معزول و عبدالحلیم دوباره چلبی می‌شود.

۱۳۰۴ ش / ۱۹۲۵ قانون ترکیه مولویان را مکلف می‌سازد که دست از فعالیت بردارند.

؟۱۳۳۴ / ؟۱۹۲۵ درگذشت عبدالحلیم چلبی، فرزند عبدالواحد

؟۱۳۳۴ / ؟۱۹۲۵ درگذشت بهاءالدین ولد چلبی، فرزند مصطفی نجیب.

۱۳۶۳ / ۱۹۴۳ درگذشت محمد باقر چلبی، فرزند عبدالحلیم

؟۱۳۶۳ / ؟۱۹۴۳ درگذشت شمس الواحد چلبی دوم، فرزند عبدالواحد.

* * *

۱۳۵۴ ش / ۱۹۷۵ سلیمان (لوراس Loras) دَده به آمریکای شمالی سفر می‌کند.

۱۳۵۸ ش / ۱۹۷۹ جلال‌الدین لوراس، فرزند سلیمان دده، در آمریکای شمالی به تبلیغ آیین مولوی می‌پردازد.

۱۳۶۴ ش / ۱۹۸۵ درگذشت سلیمان دده، نوزده ژانویه.

۱۳۶۹ ش / ۱۹۹۰ کبیر هلمینسکی (Kabir Helminski) شیخ مولویه می‌شود.

۱۳۷۵ ش / ۱۹۹۶ درگذشت دکتر جلال‌الدین چلبی.

۱۳۷۵ ش / ۱۹۹۶ فاروق همدم چلبی، چلبی امروز سلسلهٔ مولوی است.

سازمان سلسلهٔ مولوی

نخستین نسل یاران و مریدان درگاه مولانا

نام افراد بسیاری را می‌دانیم که در درگاه مولانا خدمت کرده یا در آنجا زیسته‌اند. سلطان ولد (*سوا*، ۳۹۶) در سال ۶۹۰ / ۱۲۹۱ از شخصی یاد می‌کند به نام سِراج‌الدین مثنوی خوان، که پیشه‌اش، چنان‌که از لقبش بر می‌آید، خواندن مثنوی بوده است، به آواز بلند؛ سِراج، بی شک، از نعمت صوت خوش برخوردار بوده و بر متن مثنوی وقوف بسیار داشته که برای انجام چنین خدمتی بهرِ مریدان انتخاب شده است. سلطان ولد برای ما حکایت می‌کند که

سِراج شبی چلبی حسام‌الدین را به خواب دید که بر سر تربت مولانا ایستاده، «مثنوی ولد» (ابتدا نامه) را در دست گرفته و به آواز بلند و ذوق تمام می‌خواند. حسام‌الدین روی به سِراج می‌کند و می‌گوید: «می‌خواهم که این مثنوی را بعد از این همچنین خوانی که من می‌خوانم.» می‌توانیم اجازه‌ای را که همین خواب به سراج‌الدین بخشید حدس بزنیم، امّا سلطان ولد در ادامهٔ سخن خود او را می‌ستاید و «مرید گزین» خود می‌خواند (*سوا*، ۳۹۷). سلطان ولد دربارهٔ سراج‌الدین مثنوی خوان می‌گوید که از جوانی «صالح و زاهد و پارسا و موّحد و عابد» بود، امّا نه چون دیگران، زاهد خشک؛ از عرفان بهره داشت؛ نیز «عاشق اولیا» بود و پیرو طریقت فقر. افلاکی او را «استاد» خود (*اف*، ۲۷۲)، «ولیّ پنهانی و عارف صمدانی» می‌خواند (*اف*، ۱۶۲، ۲۲۲)، و می‌گوید که «مثنوی خوان تربت» مولانا بوده است. (*اف*، ۷۳۹).

از گفته‌های سلطان ولد چنین می‌فهمیم که سراج‌الدین در سال ۶۹۰/ ۱۲۹۱ جوان نبوده، و افلاکی، که شانزده بار از او یاد کرده است، معمولاً با عباراتی به معنی مرحوم از او سخن می‌گوید. افلاکی (*اف*، ۷۳۹) سِراج‌الدین را «مثنوی خوان تربت» می‌خواند، که احتمالاً منصبی رسمی یا پیشه‌ای بوده که بابت آن مستمری می‌گرفته است. از گزارشهای افلاکی (مثلاً، *اف*، ۱۶۲)چنین پیداست که سِراج‌الدین مدتها در محضر مولانا به سر آورده و از خواص یاران حسام‌الدین بوده است. سعید نفیسی (سپه، ۳۸۰) بر این نظر است که مولانا سراج‌الدین پایْپُورتی، که سپهسالار او را یکی از مریدانی می‌شمارد که نزد مولانا «اهل صحبت بودند و قربت تمام داشتند» (سپه ۱۵۴)، همین سراج‌الدین مثنوی خوان است، و ممکن است که «از مردم سیواس بوده باشد.» اگر این سخن درست باشد، معنی‌اش آن است که افلاکی و سپهسالار، هر دو، سراج‌الدین را، دست کم در دورهٔ خلافت حسام‌الدین، در کنار مولانا قرار می‌دهند، امّا نه پیش از سال ۶۵۷ / ۱۲۵۸، چون در هیچ جا نام سراج‌الدین با صلاح‌الدین پیوند نیافته است.

از زبان همین سراج‌الدین است که افلاکی حکایت زیر را برای ما نقل می‌کند (*اف*، ۷۳۹-۴۱):

روزی حضرت خلیفة اللّه بین خلیقته، والسّالک فی طریقةِ حقیقته، حسام‌الحق والدین، قدّس اللّه سرّه العزیز، بر بعضی یاران اطلاع یافت که به رغبت تمام و عشقِ عظیم الهی نامهٔ حکیم را و منطق الطیر فریدالدین عطار و مصیبت نامهٔ او را به جدّ مطالعه می‌کنند و از آن اسرار متلذّذ می‌شوند، و آن شیوه معانی غریب ایشان را عجیب می‌نمود؛ همانا

که طالبِ فرصتِ حال گشته که الفُرَصُ تَمَرُّ مَرَّ السّحاب،[۳۶۸] شبی حضرت مولانا را خلوت یافته، سر نهاد و گفت که: «دواوینِ غزلیّات بسیار شد و انوار آن اسرار طَرَفی البَرّ و البحر و حاشیتی الشّرق و الغرب را فرا گرفت؛ لله الحمد و المنّه، سخنانِ تمامتِ سخن‌گویان از عظمت آن‌کلام فرو ماند.اگر چنان‌که به طرز الهی نامهٔ حکیم و امّا به وزن منطق الطیر کتابی باشد تا در میانِ عالمیان یادگاری بماند و مونسِ جانِ عاشقان و دردمندان گردد، به غایت مرحمت و عنایت خواهد بود، و این بنده می‌خواهد که یارانِ وجیه من جمیع الوجوه توجّهِ کلّی به وجهِ کریمِ شما کنند و به چیزی دیگر مشغول نشوند؛ باقی به عنایت و کفایت خداوندگار وابسته است.»

فی الحال از سرِ دستارِ مبارکِ خود جزوی که شارحِ اسرارِ کلیّات و جزویّات بود، به دست چلبی حسام‌الدین داد و در آنجا هژده بیت از اوّلِ مثنوی که

بشنو این نی چون شکایت می‌کند   از جداییها حکایت می‌کند

تا آنجا که

در نیابد حال پخته هیچ خام   پس سخن کوتاه باید والسّلام

نبشته بود و در بحر رَمَل مُسدّس مَحذوف و مقصور کرده.

افلاکی بازهم با استناد به گفتهٔ سراج‌الدین در ادامهٔ سخن برای ما حکایت می‌کند که خداوند، پیش از آنکه حسام‌الدین تقاضا کند، این ابیات و اندیشهٔ تصنیف چنین کتابی را در دل مولانا القا کرده بود (*اف*، ۷۴۱).

مریدان دیگری که افلاکی از آنان نام می‌برد عبارتند از شیخ کمال‌الدین تبریزی، رئیس خادمان تربت مولانا (*اف*، ۴۲۷)؛ شیخ بهاءالدین خیاط، که در مزار مولانا خدمت می‌کرد (*اف*، ۹۳۳)، بهاءالدین بحری که امام تربت بود (*اف*، ۴۴۲) و در پیشگاه مولانا می‌نشست و مانند نوعی منشی، یا «کاتب اسرار»، سخنان او را یادداشت می‌کرد (*اف*، ۱۸۸). اخی امیر احمد (پایْپورتی)، که در پایپورت می‌زیست، در زمان حیات مولانا جلال‌الدین، می‌خواست که به قونیه سفر کند و در سلک مریدان مولانا درآید، امّا چون بسیار جوان بود مادر و پدرش اجازهٔ سفر نمی‌دادند؛ و بعدها در سِلکِ مریدان سلطان ولد قرار گرفت. زمانی که اولوعارف چلبی، پسر سلطان ولد به پایپورت آمد، اخی امیر احمد از نو مرید او گشت و برایش تعریف کرد که سلطان ولد پیوسته او را «برادر و یار» می‌خواند (*اف*، ۹۲-۳۹۰). امّا افلاکی می‌نویسد که آوازه خوانی به نام کمالِ قوّال، یک بار که به هنگام سماعِ مولانا آواز

می‌خواند در ضمیرش طلب دستمزد کرد. بعدها کور شد (*اف*، ۴۵۴)؛ مفهومش این است که به جای تقاضای پاداش نقدی، باید که مریدانه هنرنمایی می‌کرد.

چلبیها: نخستین نسلها

تصدی سلسلهٔ مولوی به صورت مسئولیت فرزندان مولانا در آمد که تا امروز هم با چند وقفهٔ کوچک ادامه یافته است. در دورهٔ نخستین نسلِ پس از مولانا، فرزندان سلطان ولد را «ولدی» می‌گفتند و فرزندان مریدانی راکه در حضور مولانا بودند، «مولوی» می‌نامیدند. امّا، سرانجام، همهٔ کسانی را که به طور رسمی با اجازهٔ یکی از مشایخ به طریقت مولوی درآمدند، «مولوی» خواندند. «چلبی» به معنی آقا، خواجه، سرور، لقبی است که نخستین بار دربارهٔ حسام‌الدین به کار رفت، گرچه با نوادگان مولانا هیچ همخون نیست. در پایان زندگانی سلطان ولد، نوادگان مولانا از پشت سلطان ولد را «چلبی» می‌گفتند، و لقب «چلبی بزرگ» را برای شیخ سر سلسلهٔ مولوی محفوظ می‌داشتند، که ساکن قونیه بود. البته دیگر سلسله‌های درویشان، از جمله بکتاشیان، نیز لقب «چلبی» را به کار می‌بردند، امّا بدون معنی خاصی که در حلقه‌های مولویان داشت.

اولوعارف چلبی (۷۱۹-۶۷۰)

اولوعارف چلبی به روز سه شنبه، هشتم ذی‌قعدهٔ سال ۶۷۰ / دوشنبه ۷ ژوئن، ۱۲۷۲، از سلطان ولد و فاطمه خاتون به دنیا آمد. نیای مادری‌اش، شیخ صلاح‌الدین، حدود چهارده سال پیش از دنیا رفته بود، امّا نیای پدری‌اش، مولانا جلال‌الدین، که تا یک سال و نیمه شدن اولوعارف زنده بود، شاید اغلب، آغوش خود را گهوارهٔ این کودک خردسال کرده باشد. سپهسالار (سپه، ۱۵۲) برای ما حکایت می‌کند که چون اولوعارف به دنیا آمد مولانا پسرک نوزاد را «در آستین نهاد و حرکات و سماع فرمود.» افلاکی (*اف*، ۸۲۸) برای ما حکایت می‌کند که «سه شبانه روز تمام سماع و جمعیّت بود» و نکات دیگری هم نقل می‌کند. مولانا در ایام آبستنی فاطمه خاتون بسیار نگران سلامت او بود، زیرا چندین نوزاد را بین سنین شش ماهگی و یکسالگی از کف داده بود(*اف*، ۲۶-۸۲۵). مولانا با شنیدن خبر خوش تولّد این نوزاد سالم شتابان به اتاق فاطمه خاتون درآمد و «مشتی دینار زر بر سر فاطمه خاتون نثار کرد» (*اف*، ۸۲۷).

مولانا روزی به سلطان ولد می‌گوید که: «بهاءالدین نور هفت ولی را در این فرزند می‌بینم... یعنی نورِ بهاءولد، و سیّد برهان‌الدین، و مولانا شمس‌الدین تبریزی، و شیخ صلاح الدین، و نور چلبی حسام‌الدین، و نورِ من و نورِ ولد نیز. الحق که عارف ما جامع انوار اقطاب است.» مولانا آنگاه او را جلال‌الدین فریدون نام نهاد، که ترکیبی است از لقب خودش و نام کوچک نیای مادری آن نوزاد، که صلاح‌الدین باشد. افلاکی غزلی را در وصف اولوعارف نقل کرده دارای ردیف «فریدون» و آن را به مولانا نسبت داده است (*اف*، ۸۲۹)، امّا این غزل در «اکثر نسخه‌های خطی دیوان کبیر نیامده... احتمال آنکه این شعر از سلطان ولد باشد بیشتر است» (گلم، ۹۲، ش ۲). در هر صورت، مولانا دستور می‌دهد تا همچنان‌که پدرش او را نه به نام جلال‌الدین محمد بلکه به لقب خداوندگار می‌خواند، سلطان ولد نیز این کودک را به لقب «امیرعارف» بخواند (*اف*، ۸۲۸). «امیر» در زبان ترکی برابر «اولو» است به معنی شاهزاده یا فرمانده، و چنین به نظر می‌رسد که مردم عموماً او را اولوعارف یا تنها، چلبی می‌خوانده‌اند.

افلاکی چندین حکایت جالب برای ما نقل می‌کند که به منظور نمایش نیروی معنوی این نوزادهٔ شیرخواره ساخته شده، امّا انباشته از مبالغه‌های خاص مناقب گویی است. مثلاً، اولوعارف، در سنّ شش ماهگی «اللّه» می‌گفت (*اف*، ۸۳۰)، که ذکر مرجّح خاندان ولد بود. نیز، پس از درگذشت مولانا سه شبانه‌روز شیر نخورد، امّا وقتی که مادرش سرانجام سرگهوارهٔ عارف رفت تا او را شیر دهد، نور جلال ولایت چنان از چشمانش می‌درخشد و بر گرد سرش می‌تابید که مادر مریدِ کودک خویش شد (*اف*، ۲-۸۳۱).

مولانا با این کودک خردسال بازی می‌کرد و او را می‌خنداند، و می‌گفت که «نوازش اطفال خرد» و شادمان ساختن دل آنان هم از میراث رسول (ص) است (*اف*، ۸۳۳). وقتی دیگر که اولوعارف هفت ماهه بود، گلویش چنان ورم کرد که هیچ پزشکی قادر به مداوایش نشد و همه بیم مردنش می‌داشتند؛ مولانا هفت خط افقی و هفت خط عمودی، مثل تعویذ، بر گلوی ورم کردهٔ او کشید و شفا یافت. یاران این هفت خط را به معنای هفت سال و شاید هفتاد سال زندگی برای عارف چلبی تعبیر می‌کردند، امّا وقتی سرانجام در چهل و نه سالگی از دنیا رفت، معلوم شد که مولانا هفت در هفت را بشارت داده است (*اف*، ۷-۸۳۶). این کودک زیبا و ملیح بود (*اف*، ۸۳۴) و سلطان ولد را به یاد رفتار و حرکات پدرش می‌انداخت (*اف*، ۷-۸۳۶). مولانا نیز، از قراری که نوشته‌اند، خویشتن را در جمال این کودک

می‌نگریست و هنگامی که او را در آغوش داشت نمی‌خواست که او را به پدرش باز دهد (*اف*، ۹۰۱). حسام‌الدین، نیز، از بازی کردن با او لذت می‌برد و آرزومند آن بود که لالایی و پرورش این کودک را در طریق عرفان به او بسپارند (*اف*، ۹۱۲).

سلطان ولد، این کودک را «شیخ الارواح» خطاب می‌کرد و اشعار مولانا را برایش می‌خواند (*اف*، ۹۵۸)؛ و می‌گفت: «نپندارم که مثل او مردی در جهان قدم نهاده باشد» (*اف*، ۹۰۰). نامادری پدرش، کرّا خاتون، و عمه‌اش ملکه خاتون نیز او را «عظیم دوست می‌داشتند» (*اف*، ۹۱۱). سلطان ولد این کودک را به دست یکی از مریدان نزدیک مولانا، به نام صلاح‌الدین مَلَطی سپرد تا دانشش آموزد؛ صلاح‌الدین مَلَطی چنان بر زبان عربی تسلط داشت که او را سیبویهٔ دوم می‌گفتند، و احتمالاً فقیه بوده است (سپه، ۳۸۳). اولوعارف در شش‌سالگی نزد این صلاح‌الدین به فراگرفتن قرآن اشتغال داشت (*اف*، ۸۳۷). چنان‌که تحسین یازیجی خاطر نشان می‌سازد (*EIr*)، عارف چلبی تا اندازه‌ای با ادبیات آشنا بود، امّا به سبب کمال توجه و احترامی که مولویان برای او قائل بودند، «تا اندازه‌ای فساد اخلاق» پیدا کرد.

وقتی که این کودک بزرگ‌تر شد، سلطان ولد او را به ازدواج ترغیب کرد تا ریاست سلسلهٔ مولوی در میان نوادگان مولانا ادامه یابد. اولوعارف ترجیح می‌داد که مجرّد بماند، امّا سرانجام راضی شد (*اف*، ۳-۸۴۲) و با دولت خاتون، دختر امیر قیصر تبریزی عروسی کرد. از این پیوند دو فرزند پسر به دنیا آمدند: افلاکی (۸۴۳) برای ما حکایت می‌کند که سلطان ولد پسر بزرگین را بهاءالدین امیرعالم و کوچکین را مظفرالدین امیرعادل نام نهاد. از اولوعارف دختری هم به دنیا آمد به نام ملکه خاتون، امّا گلپینارلی (گلم، ۹۴) می‌گوید عارف چلبی پیش از تولد این دختر از دنیا رفت.

عارف چلبی و خُلق و خویش

ازدواج تنها موضوعی نبود که این پدر و فرزند بر سر آن اختلاف داشتند. سلطان ولد ترجیح می‌داد که اولوعارف مریدوار تعالیم او را بر دیگران بازگوید، امّا اولوعارف پیوسته از مولانا جلال‌الدین سخن می‌گفت (*اف*، ۱۱-۹۱۰). وقتی دیگر می‌بینیم که اولوعارف پس از نقاری که با سلطان ولد پیدا کرده بود، به میهمانی پدر می‌رود و به اشارت او تا صبح ساز می‌نوازد و شعر می‌خواند (*اف*، ۷-۹۵۵).

یک بار، اولوعارف در سیواس مردی را دید که ناخنهای دست و پایش بیش از اندازه بلند شده، با خرده سنگها بازی می‌کند و مهملات و ترّهات می‌بافد. مردم بر گردش جمع آمده بودند، با احترام به حرفهایش گوش می‌کردند و او را «آش و حلوا و میوه» هدیه می‌دادند؛ او را خواجهٔ ارزُرُوم می‌خواندند و از مردان خدا می‌پنداشتند. اولوعارف پیش رفت و «سه بار سیلی محکم بر گردن» او کوفت چنانکه «پیشانی‌اش به زمین سایید»؛ پس «بانگی بر وی زد که دکان برگیر». مردم از این کار «در جوش آمدند» و اولوعارف را «در میان گرفتند»، امّا به کمک «رندان قونیه و قیصریه و لشکر عرب نُویان»، حاکم سیواس، از چنگ آنان رهایی یافت و رهسپار توقات گردید (*اف*، ۵-۸۵۲). خواجهٔ ارزُرُوم یک هفته بعد جان سپرد؛ اولوعارف به سیواس باز آمد و بسیاری از هواخواهان پیشین آن خواجه از قرار معلوم پیمان ارادت با اولوعارف می‌بندند. افلاکی برای ما حکایت می‌کند که چون اولوعارف به قونیه بازگشت، سلطان ولد او را به سبب سرزنش آن مرد آفرینها گفت (*اف*، ۸۵۶).

در سفری به مرند واقع در آذربایجان ایران، شاید پیش از سال ۶۹۴ / ۱۲۹۵، اولوعارف بار دیگر به نزاع می‌پردازد و این بار با شخصی به نام شیخ جمال‌الدین اسحاق مرندی گلاویز می‌گردد. این زاهد صوفی در آن شهر از احترام بسیار برخوردار بود، شعر می‌سرود، گاهی اشعار مولانا را جواب می‌گفت و «دعوی کردی که من مظهر مولانای رومم.» شیخ اسحاق اولوعارف را نشناخت و در حضور او همین سخن بر زبان راند که: «من سِرِّ مولانای رومم» و اولوعارف به سبب این گستاخی چند سیلی بر قفای شیخ فروکوفت و بر وی بانگ زد که: «سِرِّ سگان کوی او هم نیستی؛ تو از کجا و این لافِ دروغ از کجا؟» شیخ عارف را محکم بگرفت و عارف در او پیچید و بر زمینش کوبید؛ مردم شهر به دفاع از شیخ یورش آوردند؛ عارف از میانه آنان رهایی یافت و راه تبریز در پیش گرفت. امّا سه روز پس از آن، همین شیخ اسحاق را «حالتی پیدا شد، بر بامِ زاویه برآمد» و از قرار معلوم، بر اثر تواجد و چرخ زدن، «از کنار بام فرو افتاد و جان تسلیم کرد». وقتی اولوعارف از تبریز باز آمد، بیشتر اهالی شهرِ مرند مرید او شدند (*اف*، ۵۱-۸۴۹).

اولوعارف بسیار سفر کرد، احتمالاً در همان ناحیه‌ای که معروف به حوزه و قلمرو چَلَبی است، امّا پیوسته نزدیک مزار مولانا مقیم بود. افلاکی در اکثر سفرها همراه او بود، سخنان و کارهایش را یادداشت می‌کرد؛ بنابراین دربارهٔ برخی از ماجراهای او خبرهای بلاواسطه داریم، هرچند که جانبدارانه و کرامات‌مآب است. اولوعارف بود که افلاکی را ترغیب کرد تا

تاریخچه این سفر را بنویسد. از بخت بد، امّا، افلاکی تنها بر قسمتهای حکایت‌وار نظر دارد، نه بر دقایق تاریخی یا گزارش مسیر و هدف اولوعارف از این سفر، و ترتیب زمان وقوع آنها. اولوعارف، ظاهراً، سه بار سفر کرد که پاره‌ای برای گردش و سیاحت بود و پاره‌ای به قصد تلاش برای گسترش و تقویت سلسلهٔ مولوی. ما اولوعارف را در سیواس می‌بینیم که سماع می‌گزارد و به درویش‌خانه‌ها و زاویه‌های اصحاب سر می‌زند (*اف*، ۸۵۲). عارف در سراسر آناطولی نیز به همه سو سفر کرد، به لارنده، نکیده، آق‌سرای، سیواس، توقات، آماسیه، دنیزلی، مَنْتَشا، آق‌شهر، بک شهر، قره حصار، آنقره، انطالیه، ارزنجان، پایپورت (بایبورد)، ارزُرُوم، و بر جانب غرب ایران نیز، از جمله به مرند وتبریز سفر کرد (*گلم*، ۹۷). اولوعارف در زمان پدرش، ظاهراً پس از سال ۶۹۵ / ۱۲۹۵، که مقارن جلوس غازان‌خان بر تخت سلطنت ایلخانان بود، به سیواس و توقات سفر کرده است (*گلم*، ۹۸).

دیدار عارف با امیران

اولوعارف در مسیر سفرهای خود با مردان و زنان مختلف صاحب قدرت دیدار کرد. گیْخاتو (کَیْغاتو)، برادر ارغون‌شاه ایلخانی، در سال ۶۸۹ / ۱۲۹۰، با سپاهی که خود فرمانده‌اش بود، به قونیه آمد. وقتی که ارغون در ربیع‌الآخر سال ۶۹۰ / ماه مه سال ۱۲۹۱ از دنیا رفت، گَیْخاتو مدعی سلطنت شد، و در این ایام نواحی اِرگْلی، شهر لارنده، دنیزلی (لاذیق) و مَنْتَشا را غارت کرد و از ذی‌حجّهٔ سال ۶۹۰ / نوامبر سال ۱۲۹۱ تا صفر سال ۶۹۱ / فوریه سال ۱۲۹۲ ترس در دل مردم قونیه افکند (*CaT*, 298). در ارزُرُوم، این گَیْخاتو زنی داشت به نام پاشا خاتون، که نه تنها اولوعارف را شیخ خود می‌دانست که دست کم بنا به گفتهٔ منابع افلاکی دل در گرو عشق عارف داشت. پاشا خاتون، شاید پیش از بازگشت اولوعارف از تبریز، بر رغم آنکه سلطان ولد نامه فرستاده بود که عارف به قونیه بازآید، او را از رفتن باز داشت. وقتی که پاشا خاتون از دنیا رفت، اولوعارف بسیار اندوهگین شد؛ در مراسم هفتم و چهلم مرگش، که بر کنار قبرش بر پا شد، شرکت کرد و در هر یک از این دو وقت، پیش از آنکه به قونیه بازگردد، شعری رباعی سرود (*اف*، ۹۱-۸۸۹).

پس از آن، یکی دیگر از سلاطین ایلخانی به نام غازان خان (حک. ۷۰۳-۶۹۵ / ۱۳۰۴-۱۲۹۵)، بر اثر شنیدن خبر سلطنت معنوی اولوعارف، ابراز علاقه کرد که او را ملاقات کند، امّا اولوعارف «رضا نداد» و در عوض وعده داد که سلطان را از دور دعا کند. این کار سبب شد که غازان به اصرار خود بر ملاقات با اولوعارف بیفزاید. سرانجام، همسر

غازان، ایلتُرمِش خاتون، مجلس سَماع مفصلی آراست و اولوعارف را دعوت کرد. عارف به خیمهٔ ایلتُرمِش خاتون آمد و پس از قرائت قرآن و خواندن چند غزل شروع به سماع کرد (*اف*، ۷-۸۴۶). ایلتُرمِش و غازان، هر دو، دل در محبّت او بستند. افلاکی برای ما حکایت می‌کند که غازان خان از شاعران و عارفانی که در دربار او حضور می‌یافتند، مثل قطب‌الدین شیرازی[۳۶۹] (ف ۷۱۰/ ۱۳۱۱)، همام تبریزی (ف ۷۱۴/ ۱۳۱۴) و رشیدالدین (ف ۸۱۸/ ۱۳۱۸) می‌خواست تا از احوال مولانا بگویند و ابیات مولانا بخوانند و تفسیر کنند. غازان‌خان حتی دستور داد تا چند بیت از غزلیات مولانا، دارای مضمون ایمان آوردن تاتارها، که غازان آنها را وصف حال خود می‌دانست، با نخ طلا بر ردایی دوختند و چون بر تخت پادشاهی می‌نشست آن ردا بر تن می‌کرد (*اف*، ۹-۸۴۸). همچنین، بر اثر نفوذ مولویان، غازان در سال ۶۹۶/ ۱۲۹۷ علاءالدین پسر فرامرز کیقباد سوم را به حکمرانی آناطولی (روم) در تختگاه قونیه گماشت.[۳۷۰] علاءالدین به شکرانهٔ آن سلطان ولد و اولوعارف را بندگیها نمود. (*اف*، ۸۴۹).

جانشین غازان خان، اولجایْتو (حک ۱۷-۷۱۴/ ۱۷-۱۳۱۴) مانند غازان اسلام آورد، امّا مذهب شیعهٔ امامیه داشت. آوردن نام سه خلیفهٔ اوّل و صحابهٔ رسول را در نمازهای جمعه آناطولی ممنوع ساخت و می‌خواست جسد ابوبکر را از گور در آورد و آن را از مجاروت مرقد پاک پیمبر خدا دور سازد (*اف*، ۸۵۸). سلطان ولد بر آن شد که اولوعارف را به سلطانیه، پایتخت مغولان، واقع در غرب زنجانِ ایران بفرستد، تا اولجایتو را از این روش باز دارد. اولوعارف آماده سفر می‌شد که سلطان ولد از دنیا رفت، و این سفر به نوشتهٔ افلاکی، تا سال ۷۱۵/ ۱۳۱۵ به تأخیر افتاد (*اف*، ۶۰-۸۵۹). اولوعارف در پایْپورت توقف کرد؛ رمضان سال ۷۱۵/ نوامبر ۱۳۱۵ را در آنجا نزد اخی امیر احمد پایْپورتی که از مشایخ مولویان بود، گذراند. بنابر تاریخهایی که افلاکی می‌نویسد (*اف*، ۸۶۰)، اولوعارف دست کم تا عید فطر سال ۷۱۶/ دسامبر ۱۳۱۶، در آنجا (یا بر سر راه، در قیصریه و سیواس) می‌ماند؛ و چون به شهر اخلاط برکنار دریاچهٔ وان می‌رسد، در اوّل ذی‌قعدهٔ سال ۷۱۶/ پانزدهم ژانویهٔ سال ۱۳۱۷، خبر می‌رسد که الجایْتو از دنیا رفته است (*اف*، ۸۶۰). اولوعارف، به هر صورت، راهی سلطانیه گردید و روز هشتم ذی‌حجّهٔ سال ۷۱۶/ ۲۱ فوریهٔ سال ۱۳۱۷ وارد این شهر شد. اولوعارف نزدیک یک سال در سلطانیه مقیم بود و سماع کرد (ت. *بازیجی*، *Elr*)؛ وزیر و دیگر اکابر سلطانیه که هنوز لباس عزا به تن داشتند، چون «غلغلهٔ اهل سماع» و صدای نقّاره‌ها را شنیدند، آزرده خاطر شدند (*اف*، ۸۶۱).

در مَنْتَشا، اولوعارف ،توجه حکمران محل، مسعود بگ را به خود جلب کرد، که به افتخار اولوعارف مراسم سَماع برپا داشت. مسعود بگ هدایای باارزشی نزد اولوعارف فرستاد و با پسر خود، شجاع‌الدین اُورخان (ف. ح ۷۲۹ / ۱۳۲۹)، مرید اولوعارف شد(*اف*، ۸۵۲). شجاع‌الدین دیگری معروف به ایناج بگ، امیر شهر لاذیق (دنیزلی امروز)، نیز به افتخار اولوعارف مجلس میهمانی آراست (*اف*، ۸۶۴). همچنین، اولوعارف با امیر یعقوب بگ گرمیانی دیدار کرد و یعقوب بگ در کوتاهیه همراه دختر خود او را مرید شد و احترام بسیار به جا آورد (*اف*، ۹۴۷). این یعقوب بگ سرانجام «تمام مایملک خود، اعم از اراضی و زمینهای مزروعی را به اولوعارف چلبی وقف کرد» (*گلم*، ۱۳۸). اولوعارف، روزی بر حسب ضرورت به امیر بدرالدین ابراهیم بگ (حک. ۳۴-۷۱۴/ ۳۴-۱۳۱۵) نامه نوشت واز او خواست تا حوض مرمرینی را که از کوتاهیه به خانقاه زیارتگاه مولانا در قونیه به هدیه فرستاده شده بود و جلالِ کوچک قرامان آن را «به طریق حیلت و تغلّب و جسارت» ضبط کرده به لارنده برده بود، بر جای خود باز گرداند (*اف*، ۷-۹۰۶). خلاصهٔ کلام آنکه، در آناطولی معدود بودند حکمرانانی که اولوعارف با آنان به نوعی تماس یا ارتباط نداشت (برای آگاهی از فهرست کامل‌تر آنان، بن: *گلم*، ۱۰۴).

رابطهٔ اولوعارف با مولوی‌خانه‌ها و دیگر صوفیان

همهٔ مسافرتهای اولوعارف به قصد دیدار با پادشهان و امیران صورت نمی‌گرفت. او که در قونیه ریاست مولویان را داشت، به مولوی‌خانه‌های شهرهای دیگر می‌رفت. در سال ۷۱۷ / ۱۳۱۷ در سلطانیه با مولویان زاویه شیخ سهراب مولوی دیدار کرد (*اف*، ۸۹۶). در آماسیه با علاءالدین آماسیوی که حسام‌الدین او را در آنجا نایب خود قرار داده بود، ملاقات کرد، سماع گزارد و همهٔ یاران علاءالدین در آن سماع حاضر آمدند و این مراسم را با خواندن قرآن و مثنوی و غزلیات به پایان رساند. اولوعارف، از قرار معلوم، علاءالدین را چندان شایستهٔ این مقام نمی‌بیند و پیش چشم همهٔ مریدانش مرتبهٔ معنوی او را به باد تحقیر می‌گیرد، و خطاب به او می‌گوید که کتاب مثنوی را می‌خوانی امّا هیچ از آن نمی‌فهمی. سرانجام، دونوبت به زاویهٔ علاءالدین آتش می‌افتد (دست‌کم به روایت *افلاکی*، ۹-۸۷۷) و بیشتر یارانش مرید اولوعارف می‌شوند.

حضور او در پایِتَخت ظاهراً منتهی می‌شود به اینکه بیشتر مردان و زنان مرید او شوند، امّا نه چنان‌که افلاکی می‌خواهد به ما بقبولاند همهٔ مردم آنجا از زن و مرد (*اف*، ۳۹۰). در

لاذیق (دنیزلی امروز)، مولانا کمال‌الدین، مولانا محیی‌الدین و تاج‌الدین مثنوی خوان را برای ادارهٔ امور مولویان خلافت می‌دهد. در توقات، خلیفه‌ای از زنان داشت به نام عارفهٔ خوش لقای قونوی، که بسیاری مریدش بودند. در قرامان، اخی محمد بیگ را خلافت داد، و احتمالاً هم او بود که برای مادر، همسر اوّل و برادر بزرگ مولانا در آنجا مقبره ساخت (گلم، ۱۱۸).

اولوعارف معاشرت خود با عارفان را تنها به مولویان منحصر نمی‌داشت. وقتی که در سلطانیه بود با شیخِ درگاه و خلیفهٔ بَراق بابا، یعنی حیران امیرجی، دیدار کرد- بَراق بابا درویش سیّاحی بود اهل توقات که اولجایْتو به او ارادت می‌ورزید و پیروانی داشت. میزبان اولوعارف در درگاه بَراقیه، یعنی حیران امیرجی، پس از آن به قونیه به بازدید او آمد (*اف*، ۸۶۰). اولوعارف با غیر مولویان، از قبیل اخی محمد شاه قَزّاز، از بزرگان تبریز (*اف*، ۸۹۴) نیز به سماع می‌ایستاد و با رفاعی و درویشان دیگر به صحبت می‌نشست (گلم، ۱۶-۱۱۴).[۳]

در کتاب افلاکی گزارشهای متعددی هست که نشان می‌دهد اولوعارف شراب می‌نوشیده و گلپینارلی گمان می‌برد که وی معتاد به الکل بوده است (گلم، ۱۳-۱۰۷). چندین حکایت نیز خبر از آن می‌دهد که زنان آسان گرفتار عشق او می‌شدند (گلم، ۱۴-۱۱۳). این موضوع تا اندازه‌ای به نزدیکی وی با مشرب تصوّف ملامتیان، و معاشرتش با افرادی چون بَراق بابا و خلیفه‌اش حیران امیرجی ارتباط پیدا می‌کند.

واحدی در تاریخچه‌ای که در سال ۹۲۰ / ۱۵۴۴ به نام مناقب خواجهٔ جهان و نتیجهٔ جان، به زبان ترکی، نوشته است درویشانی چون طایفهٔ بَراق بابا راکه بر خلاف عرف و اخلاق جامعه رفتار می‌کردند سخت به باد نکوهش می‌گیرد، و از گروهی سخن می‌گوید موسوم به شمسیان که سر و صورت خود را می‌تراشند، یا برهنه راه می‌روند، لباسهای پشمین سیاه و سفید می‌پوشند و کلاه نمدی قلّه‌گشاده بر سر می‌گذارند. اینان، از قرار معلوم، افزون بر طبل زدن و آواز خواندن، شراب نیز می‌نوشیدند. هیچ مأخذ دیگری از این گروه نام نمی‌برد، و بر فرض درستی سخنان تند واحدی (که مولویان را مقیّد به آداب شریعت می‌داند و می‌ستاید) نمی‌دانیم که تا چه حدّ می‌توان بر این اطلاعات اعتماد کرد. امّا احمد قره مصطفی بر اساس همین مطالب در کتاب یاران متمرّد خدا

God's Unruly Friends (Salt Lake City: University of Utah Press, 1994)

می‌نویسد که طریقت مولوی همیشه «دو مشرب متضاد» را در درون خود داشت: یکی شاخهٔ ولد بود که با شریعت اسلام موافقت داشت، و دیگری درویشانی بودند که از آداب مرسوم جامعه تخطی می‌کردند و بر این باور بودند که ممارستهای زاهدانهٔ ایشان جایگاه

آنان را برون از حدود و ثغور شریعت قرار داده است. قره مصطفی معتقد است اولوعارف چلبی نمایندهٔ این مشرب اباحتی طریقت مولویه است که شمس تبریزی را مقتدای خود می‌دانستند (*قره مصطفی*، ۲-۸۱).

امّا، افلاکی، مرید اولوعارف، شمس‌الدین را فردی معرفی نمی‌کند که خاصه اهل اباحه باشد. محتمل‌تر به‌نظر می‌رسد که این مشرب بر اثر نفوذ دیگر سلسله‌های صوفی و درویشان سیّاح، از قبیل بَراق بابا، که اولو با او معاشرت می‌کرد، و در سالهای بعد نیز به سبب تأثیرات حروفی، قلندری و شیعیِ دیوانه محمّد، به‌وجود آمده باشد (بن: صب).[۳۷۱]

درگذشت اولوعارف چلبی

اولوعارف، به گفتهٔ سپهسالار (سپه، ۱۵۲) و افلاکی (*اف*، ۹۷۱)، روز سه شنبه، ۲۴ ماه ذی‌حجّهٔ سال ۷۱۹، برابر با ۵ فوریهٔ سال ۱۳۲۰ از دنیا رفت و او را برجانب چپ قسمت فوقانی تُربت مولانا، بالای صفّه، پیش از مرقد شیخ کریم‌الدین، به خاک سپردند، امّا بر صندوقهٔ قبر او کتیبه‌ای نیست (*گلم*، ۱۲۳).

افلاکی نمونه‌هایی از رباعیّات اولوعارف را پراکنده در سراسر متن خود آورده است. نسخه‌ای خطی از مناقب‌العارفین متعلق به مولوی‌خانهٔ ینی‌قاپو مشتمل است بر گزیده‌ای از ۸۲ غزل و ۸۰ رباعی، همه به زبان فارسی و منسوب به اولوعارف. بیشتر این غزلها نظیره‌گویی یا جواب غزلیات مولانا است (*گلم*، ۱۲۳)، امّا نسبت به نمونهٔ اصلی خود بسیار پست است. فریدون نافذ اوزلوق مجموعهٔ رباعیات ترکی و فارسی اولوعارف را به نام *Ulu Ârif Çelebi'nin rübaileri* (Istanbul: Kurtulmus, 1949) منتشر ساخت.

شمس‌الدین امیرعابد چلبی

امیرعارف، در زندگی خود، **شمس‌الدین امیرعابد چلبی**، برادر صُلبی خود را به جانشینی خویش گماشت و سرپرستی امور سلسلهٔ مولوی را به دست او سپرد (*اف*، ۹۷۵). سلطان ولد چند بیت شعر در وصف امیرعابد سروده است (*گلم*، ۱۲۹)، امّا امیرعابد ظاهراً پس از درگذشت مولانا به دنیا آمده و هرگز حلاوت محضر پدربزرگ خود را درک نکرده بود. افلاکی او را مانند اولوعارف، صوفی «قلندر نهادی» وصف می‌کند که «از قیودِ صیودِ عالم آزاد» بود (*اف*، ۹۷۶)، یعنی که به ظواهر شرع و عرف التفات نداشت، نیز تا اندازه‌ای ستیزه‌جو بود (*گلم*، ۱۳۰). افلاکی خود امیرعابد را می‌شناخت و خدمت او می‌گزارد، امّا

ظاهراً از نزدیکان او نبوده است. سپهسالار (سپه، ۱۵۳) خیلی با امیرعابد آشنا به نظر نمی‌رسد، و به سرعت از احوال او در می‌گذرد و ترجیح می‌دهد که دربارهٔ برادران صُلبی امیرعابد، یعنی صلاح‌الدین امیر زاهد و حسام‌الدین سلطان واجد، «اکبار اقطاب» که «سنن اجداد را قائم داشته» اند، سخن گوید. حتی افلاکی نیز، که گه‌گاه ظاهراً در مصاحبت امیرعابد چلبی بوده است، به نسبت اطلاعات اندکی ارائه می‌دهد.

امیرعابد در زمان سلطنت ابوسعید بهادر خان ایلخانی (۳۶-۷۱۶ / ۳۵-۱۳۱۶) زندگی می‌کرد؛ و ابوسعید بهادر خان (حک. ۳۶-۷۱۶ / ۳۵-۱۳۱۶) بیشترِ امور آناطولی را به تِمورتاش [از امرای آل چوپان] سپرده بود. تِمورتاش در سال ۷۲۷ / ۱۳۲۷ قونیه را از تسلط قرامانیان خارج ساخت و سرانجام خود را بر سنّیان و شیعیان «مهدی» خواند (*Cat,* 302). امیرعابد، بر خلاف بیشتر بزرگان شهر، کمتر در مجالس این مرد سختگیر و متعصب شرکت می‌کرد، امّا گلپینارلی سبب دلگیری تِمورتاش از امیرعابد چلبی را در اصل به شراب‌خواری امیرعابد نسبت می‌دهد (*گلم*، ۱۳۱). در هر صورت اَرْتَنا، یکی از نوّاب سابق تِمورتاش، امیرعابد را به سمت ایلچی خود در درگاه امرای اُوج تعیین کرد. امیرعابد این منصب را نمی‌خواست، چون لازم می‌آورد که قونیه را ترک کند، امّا سرانجام تن در داد (*اف*، ۹۷۸). امیرعابد روزی پس از سال ۷۲۸ / ۱۳۲۷ به قونیه بازگشت (*گلم*، ۱۳۲) و سرانجام به‌گفتهٔ افلاکی (*اف*، ۹۹۲) در روز پنج‌شنبه، پنجم محرّم سال ۷۳۹، برابر با ۲۴ ژوئیه سال ۱۳۳۸، از دنیا رفت.

در قرن دهم / شانزدهم، بنیان‌گذاران قدیم سلسلهٔ مولوی، دست کم تا آن زمان، در خارج از قونیه به نام مشهور بودند. حسین کربلایی از «سلسلهٔ شریفهٔ» رهبران روحانی این طریقت یاد می‌کند، و از بهاءالدین، برهان‌الدین، شمس‌الدین گرفته تا صلاح‌الدین، حسام‌الدین، سلطان ولد، چلبی عارف و امیرعابد چلبی را نام می‌برد.

سیّاح مشهور، **ابن‌بطوطه** (۷۷۹-۷۰۳) که حدود سال ۷۳۲ به قونیه رسید، آنجا را شهر بزرگ دارای ساختمانهای نکو، خیابانهای وسیع، آب فراوان، رودخانه‌ها، باغها و میوه‌های بسیار وصف می‌کند (*بط*، ۲۹۳). ابن‌بطوطه بازارهای قونیه را بسیار منظّم می‌خواند که هر صنفی در محل خاصی از آن جای داشت. او خودش، در قونیه، نزد قاضی ابن قلم شاه در زاویهٔ قلم شاه اقامت می‌کند. این قاضی، که از قرار معلوم، نسب معنوی‌اش به علی (ع) می‌رسد، چنان‌که پیداست، پیشوای یکی از سلسله‌های اخوت، فتوّت، بود، مانند حسام‌الدین، و شاگردان و مریدان بسیار داشت که زیر جامه‌ای خاص، «سَراویل»، به پا

می‌کردند. این مطلب، دست کم، به ما می‌گوید که مولویان این بازار را برای ترویج عرفان در قونیه میدان فعالیت خود قرار نداده بودند؛ سلسله‌ها و زاویه‌های دیگر در این دوره همچنان مشغول فعالیت بوده‌اند؛ بازار مولویان شاید در میان صنعتگران گرم بوده است.

ابن‌بطوطه، که ظاهراً فقیهی مالکی مذهب و متمایل به تصوّف بود، بنابراین با این محیط خاص آشنایی داشت. امّا متأسفانه، سفرنامه (رحله) خود را ضمن سفرش ننوشت، بلکه زمانی بین سالهای ۷۵۵ و ۷۵۸، یعنی چند سال پس از بازگشت به شهر فاس آن را به رشته تحریر کشید. اگر هم ضمن سفرهای خود مطالبی را یادداشت کرده بوده، آنهایی که مربوط به پیش از سال ۷۴۵ می‌شده (از جمله مطالب سفرش به قونیه) در حملهٔ راهزنان دریایی از بین رفته، بنابراین، ابن‌بطوطه شرح سفر به قونیه را از حافظه بر کاغذ آورده است. رحلهٔ ابن‌بطوطه شرح روز به روز سفرهای او نیست، بلکه مشتمل است بر مقالاتی در توصیف همهٔ جاهایی که دیده و برخی از آنها مکرر است، چون در مسافرتهای مختلف خود چند بار از یک ناحیه می‌گذشته، می‌رفته و برمی گشته است. ابن‌بطوطه شیوهٔ عبارت آوری خود را استوار نمی‌دانسته، بنابراین خاطرات خود را به نویسنده‌ای، یعنی بر ابن‌جوزی، تقریر می‌کرده، و ابن‌جوزی تلویحاً می‌گوید که گزارشهای ابن‌بطوطه را اغلب کلمه به کلمه نمی‌نوشته است. بسیاری از واقعیتها اشتباه ضبط شده است، و این موضوع از نویسنده‌ای که به سرزمینهای ناآشنا سفر می‌کند و مردم آنجا به زبان بیگانه سخن می‌گویند دور از انتظار نیست (تسلّط ابن‌بطوطه بر زبان فارسی و ترکی محلّ تردید است)؛ ابن‌بطوطه گاهی اذعان دارد که نمی‌تواند نام افراد و مکانها را به یاد آورد. در برخی جاها، ابن‌جوزی ظاهراً بر اساس رحله‌ها یا کتابهای دیگر جغرافیا، از قبیل رحلهٔ ابن جُبَیْر، سخن می‌گوید. برخی از مؤلفان متأخر از ابن‌بطوطه، مانند ابن خلدون، چنین اظهار نظر می‌کنند که ابن‌بطوطه در گزارش سفرهای خود بسیار بر مبالغت رفته است.

یکی از واقعیتهای بسیار مهم مربوط به قونیه که ابن‌بطوطه برای ما حکایت می‌کند (*بط*، ۲۹۴) وجود «تربة الشیخ الامام الصالح القطب جلال‌الدین المعروف بمولانا» است که «مقامی عظیم دارد». ابن‌بطوطه از وجود گروهی «در سرزمین روم» یاد می‌کند که خود را پیرو این شیخ می‌دانند و آنان را به نام او جلالیه می‌خوانند. ابن‌بطوطه برای وجه تسمیهٔ این گروه دلیلی نظری می‌آورد و توضیح می‌دهد که نام این طریقت از نام مؤسس آن گرفته شده است؛ مثل احمدیه (که امروز به رفاعیّه مشهورند) در عراق و حیدریه در خراسان. اگر فاصلهٔ بیست‌ساله تا تحریر کتاب و مشکلاتی را درنظر بگیریم که ابن‌بطوطهٔ عرب‌زبان شاید از

جهت درک سخن فارسی گویان و ترک زبانان طرف صحبت خود داشته، به این نتیجه می‌رسیم که نمی‌توان به دقت حافظهٔ او اعتماد کرد. وجود نسخ خطی مثنوی و دیگر آثارِ سابقِ بر زمان سفر ابن‌بطوطه یا نزدیکِ به آن و دارای امضای افرادی نامبردار به «المولوی» ثابت می‌کند که دست کم برخی از پیروان مولانا در آن زمان به لقب مولوی شهرت داشته‌اند. در یکی از حکایتهای مناقب‌العارفینِ افلاکی (*اف*، ۹۵۸) نیز از «زاویهٔ مولویان» سخن رفته که مربوط است به دورهٔ خلافت اولوعارف چلبی، و قدمت استفاده از این اصطلاح را به سال ۷۲۰/ ۱۳۲۰ یا پیش از آن، و در هر صورت، بر فرض آنکه اصطلاح «مولوی» در اینجا برخلاف واقعیت زمانی آن به‌کار رفته باشد، سابقه‌اش را به پیش از سال ۷۵۴/ ۱۳۵۳ که افلاکی نوشتن کتاب خود را به پایان آورد، می‌رساند. گزارش ابن‌بطوطه واقعاً تأیید می‌کند که مولویان در دههٔ ۷۳۰/ ۱۳۳۰ مانند دیگر سلسله‌های صوفیان فعالیت داشته‌اند: آنان نه‌تنها در قونیه، بلکه ظاهراً در دیگر نواحی آناطولی نیز مشهور بوده‌اند، امّا ابن‌بطوطه شرح نمی‌دهد که آنان را در جاهای دیگر هم دیده است.

ابن‌بطوطه دربارهٔ زاویهٔ بزرگی سخن می‌گوید که در زیارتگاه مولانا ساخته شده و درش بر روی هرکه بیاید و برود باز است. امّا هیچ نکته‌ای دربارهٔ رئیس این سلسله، اعتقادات آنان، یا تعداد مریدانی که به این زیارتگاه آمد و شد می‌کردند، نمی‌گوید. او داستانی را نقل می‌کند که از منابعی ناشناخته می‌گیرد، و آن را با عبارت «می‌گویند که» (یَذْکَر اَنَّهُم) آغاز می‌کند. از این عبارت چنین بر می‌آید که او شاید خود به زیارت تربت مولانا نرفته، و اگر هم رفته باشد، ظاهراً مطلب بسیار دربارهٔ آن به یادش نمانده است.

امّا، از سخنان او پیداست که اشعار مولانا به سبب بلندی مضامین از شهرت بسیار برخوردار بوده است. ابن‌بطوطه برای ما حکایت می‌کند که مردم آن نواحی کتابی را که مولانا «به زبان فارسی و در بحر مثنوی» سروده است ارج بسیار می‌نهند؛ اما «نمی‌توان آن را فهمید... شبهای جمعه کتاب مثنوی را در زاویه‌های خود تفسیر می‌کنند، تدریس می‌کنند و می‌خوانند» (*بط*، ۲۹۴). شایان توجّه آنکه ابن‌بطوطه دربارهٔ اشعار عراقیِ همروزگار مولانا، یا شاگردان صدرالدین قونوی سخنی نمی گوید، امّا از قبر فقیه احمد، که می‌گویند آموزگار جلال‌الدین بوده است، یاد می‌کند. نام این فقیه احمد چند بار نیز در مناقب افلاکی آمده، و افلاکی او را از شاگردان بهاءالدین می‌داند که با این حال خودش نیز از قرار معلوم به پارسایی شهرت داشته است. وقتی فقیه احمد در سال ۶۱۸/ ۱۲۲۱ از دنیا رفت، مولانا که هنوز *جوانی کم‌سنّ‌وسال بود، از قراری که افلاکی می‌نویسد، بر جنازهٔ او نمازگزارد*[۴] (*اف*، ۴۲۰).

پس از عابد چلبی

حسام‌الدین واجد چلبی، پسر دیگر سلطان ولد و برادر صُلبی عابد چلبی، تصدی امور سلسلهٔ مولویان را چهار سال تا زمان فوتش که در اواخر شعبان سال ۷۴۲/ اوایل فوریهٔ ۱۳۴۲ اتفاق افتاد، بر عهده داشت. افلاکی تنها شش سطر دربارهٔ این شخص نوشته، و می‌توان گمان برد که یا او را زیاد نمی‌شناخته یا اهمیت بسیار برای او قائل نبوده است (*اف*، ۹۹۲). یکی از پسران اولوعارف، **بهاءالدین امیرعالَم چلبی**، جانشین واجد چلبی شد. سلطان ولد او را «شاهزاده» و امیرعالَم نامید (*اف*، ۸۴۳)، بنابر این می‌توانیم نتیجه بگیریم که امیرعالم پیش از سال ۷۱۲/ ۱۳۱۲ به دنیا آمده است. نام امیرعالم تا هشت سال بر ریاست مولویان بود، نه خودش، زیرا بیشتر عمر را دور از قونیه سپری ساخت (*اف*، ۹۳-۹۹۲). نمی‌دانیم که او در نواحی بسیار دور به گسترش و تقویت طریقت مولوی اشتغال داشته یا نه، امّا گلپینارلی خاطر نشان می‌سازد که در زیارتگاه مولانا کتیبه‌ای نیست که نشانهٔ آرامگاه امیرعالم باشد؛ شاید در غربت مرده است. بسیار محتمل است که امیرعالم در سفرهای فراوان پدرش، اولوعارف، همراه او بوده، حال یا خود خواسته یا از او خواسته شده است که در جایی اقامت کند (*گلم*، ۱۳۲). در زمان دوری او از قونیه، مولویان این شهر، ظاهراً، به برادرش، **امیرعادل چلبی** روی می‌آورند و او رئیس این سلسله می‌شود (*اف*، ۹۹۳). امیرعادل، پسر کوچکتر اولوعارف، را نیز سلطان ولد نامی دیگر نهاد و مظفرالدین خواند (*اف*، ۸۴۳). در اینجا هم می‌توانیم نتیجه بگیریم که او پیش از سال ۷۱۲/ ۱۳۱۲، در زمان زندگی سلطان ولد، به دنیا آمده است. گلپینارلی دو تاریخ متفاوت را سال فوت او نوشته است: ۷۷۰/ ۱۳۶۸ (*گلم*، ۱۹۹) و ۷۸۵/ ۱۳۸۳ (*گلم*، ۱۳۳).

امیرعالم دوم، فرزند عابد چلبی، پس از فوت امیرعادل چلبی در سال ۷۷۰/ ۱۳۶۸، شیخ مولویان شد. ثاقب دده برای ما حکایت می‌کند که مردم قونیه نوزادان خود را برای نام‌گذاری نزد امیرعالم دوم می‌بردند. پس از آنکه امیرعالم دوم در سال ۷۹۸/ ۱۳۹۵ از دنیا رفت، **عارف چلبی دوّم** (یا عارف ثانی)، پسر امیرعادل، پیشوای طریقت مولوی شد و در روزگار حکمرانی تیمورلنگ بر آناطولی، بر درویشان چرخان ریاست کرد. امیرعالم دوم، مانند پدربزرگش اولوعارف، بسیار سفر کرد و در سال ۸۲۴/ ۱۴۲۱ از دنیا رفت (*گلم*، ۳۴-۱۳۳). در این زمان، یکی از پسران امیرعالم دوّم به نام **پیر عادل چلبی دوم** رهبری مولویان را در دست گرفت. از قرار معلوم در زمان تصدی پیر عادل چلبی دوّم بوده که «آداب و ارکان طریقت مولویه» پس از «آمیختن آن با اصول طریقت نقشبندیه... پایه‌ریزی

شده است» (گلم، ۵-۱۳۴). از این پس، با آنکه مرکز این طریقت همچنان در زیارتگاه مولانا باقی بود، همزمان با تغییر حکومت سیاسی آناطولی به امپراطوری عثمانی، نفوذ زاویه‌ها و مولوی‌خانه‌های استانبول بسیار افزون‌تر شد.

تاریخ اخیر مولویان

منابع

مأخذ بیشتر اطلاعاتی که ما دربارهٔ پسران و نوادگان سلطان ولد در دست داریم، افلاکی است که مناقب العارفین خود را در سال ۷۵۴ / ۱۳۵۳ به اتمام رساند (گلم، ۱۷۴). افلاکی در سال ۷۶۱ / ۱۳۶۰ از دنیا رفت و دربارهٔ تصدی نسلهای بعدی چلبیان و دیگر مشایخ مولویان وقایع‌نامه‌ای در دست نداریم که در روزگار خود آنها نوشته شده باشد: اطلاعاتی که افلاکی دربارهٔ واجد، عالم و عادل چلبی به ما می‌دهد بسیار محدود و از افزوده‌های بعدی او به متن است. گلشن اسرار سرودهٔ شاهدی، خود سرگذشت‌نامه‌ای است به شعر فارسی، که آن را در سال ۹۵۱ / ۱۵۴۴ در ایام کهولت سروده است و می‌توان اطلاعات بلاواسطه بسیاری را دربارهٔ برخی افراد مشهور در تاریخ مولویان در آنجا دید. از بخت بد، چون ضمن آن سخن از شراب‌خواری مولویان و استفاده آنان از افیون به میان آمده، از حدود قرن یازدهم / هفدهم در فهرست کتابهای ممنوعه و غیرمجاز درویشان مولوی قرار داشته و بنابراین نسخ خطی آن بسیار کمیاب است (گلم، ۱۸۰-۱۷۴).

دیگر تاریخ مشهور مولویان را ثاقب مصطفی دَده نوشت. ثاقب دَده شیخ مولوی‌خانهٔ کوتاهیه بود، که در سال ۱۱۴۸ / ۱۷۳۵ از دنیا رفت. این کتابْ تاریخ چلبیان قونیه را از آنجا آغاز می‌کند که افلاکی فرو می‌گذارد، و دو بخش دیگر نیز بر آن می‌افزاید، یکی دربارهٔ مشایخ مولوی‌خانه‌های شهرها و یکی هم دربارهٔ درویشان معروف سلسلهٔ مولویان (گلم، ۲۵). این کتاب در یک مجلّد ۶۴۵ صفحه‌ای به نام سفینهٔ نفیسهٔ مولویان در قاهره انتشار یافت (قاهره، وهابیه، ۱۲۸۳ / ۱۸۶۶) و چنین به نظر می‌رسد که استناد و اعتماد به اقوال شفاهی در میان مولویان رایج بوده است. با توجه به متأخر بودن این منبع، دست‌کم برای وقایع قرنهای هشتم تا دهم / چهاردهم تا شانزدهم، نمی‌توان به آن اطمینان کرد؛ پر از اشتباهات تاریخی است و گلپینارلی نمونه‌هایی از پریشان‌کاریهای ثاقب‌دَده را در مورد افراد نشان داده است (گلم، ۴-۱۳۳). با این حال، سفینهٔ نفیسه مولویان تنها منبعی است که وقایع سراسر این دوره را در بر دارد (گلم، ۲۶).

چند اثر دیگر هم هست که صورت کتاب مکمّل را دارد. از آن جمله است تذکرهٔ شعرای مولویه تألیف **اسرار محمّد دده** (*اسرار دَده*، ۶۱-۱۲۱۱ / ۹۶-۱۷۴۸) که خودش از درویشان مولوی‌خانهٔ غلطهٔ استانبول و در اوایل قرن سیزدهم / دههٔ ۱۷۹۰، در سنین جوانی، از مریدان شیخ غالب اسعد دَده بود، و در این مولوی‌خانه «قازانچی باشی» یا «آشچی دَده» شد، مبتدیان زیر نظر او چلّهٔ ۱۰۰۱ روزه را به خدمت در آشپزخانه می‌گذراندند و اغلب روزه می‌گرفتند و در خلوت به سر می‌بردند. همهٔ تحصیل کرده‌های عثمانی این دوره، افزون بر زبان مادریِ خود، ترکی، زبانهای فارسی و عربی را هم می‌آموختند. امّا اسرار دَده نخبه بود؛ زبان لاتین و ایتالیایی نیز فرا گرفته بود، فرهنگ لغت ترکی - ایتالیایی تألیف کرده، و افزون بر آن غزلیاتی هم به زبان ترکی سروده (*OLP*, 257-8) که متأثر از دیوان مولانا است. اسرار دَده به دستور **شیخ غالب اسعد دَده** (۷۰-۱۲۱۴ / ۹۹-۱۷۵۷، بن: بخش مربوط به «سرزمینهای عثمانی»، فصل ۱۱، صب)، که او نیز از طایفهٔ مولویان بود، بر آن شد تا مطالب کتاب ثاقب دَده را به تاریخ روز برساند و گزیده‌ای از اشعار شاعران مشهور مولویان را فراهم آورد. از بخت بد، برخی از شاعران غیر مولویه را نیز داخل کرده و به طور کلی، مانند ثاقب دَده عاری از اعتبار است (*گلم*، ۲۶).

روایتی ملخّص از اثر اسرار دَده را علی انور به‌نام سماع‌خانهٔ ادب (استانبول: عالم، ۱۳۰۹ / ۱۸۹۱) منتشر ساخت. چند دههٔ پیش از آن، **شریف زاده سیّد محمّد فاضل‌پاشا**(ف ۱۳۰۰ / ۱۸۸۲) کتابی تألیف کرد دربارهٔ تاریخ طریقت مولوی به نام شرح حقایق اذکار مولانا (استانبول: مَحرم افندیِ بُسنَوی ۱۸۶۶). چندی بعد، **محمد ضیا احتفالچی** (۱۹۲۷-۱۸۶۵) تاریخ مولوی‌خانهٔ ینی‌قاپو را تألیف کرد (استانبول: کاروان، ۱۹۷۶). این مولوی‌خانه در سال ۱۰۰۶ / ۱۵۹۷ به نام کمال احمد دَده (ف. بعد از ۱۰۲۶ / ۱۶۱۷) تأسیس شده است (بن: *گلم*، ۲۸-۲۳).

اینها و چند مرجع دیگر، اساس کتاب گرانقدر **عبدالباقی گلپینارلی** را تشکیل می‌دهد که دربارهٔ تاریخ مولویان پس از مولانا نوشته، و بسیاری از اطلاعاتی که در این فصل آمده از آن کتاب گرفته شده است. این کتابِ گلپینارلی مجلّد دوم کتابی است که وی دربارهٔ شرح حال مولانا نوشته، و به سلطان ولد، تاریخ چلبیان، تاریخ مولوی‌خانه‌های مختلف، آداب و ارکان آنهاو لباسها و موسیقی مولویان پرداخته و به زبان ترکی منتشر شده است:

Mevlânâ dan sonra Mevlevîlik (Istanbul: Inkilap, 1953; 2nd ed. 1983).

ترجمهٔ فارسی آن به قلم توفیق سبحانی انتشار یافته است: مولویه بعد از مولانا (تهران: کیهان،

۱۳۶۶ش). آیْتن لِرْمی اوغلو (Ayten Lermioğlu) دیباچه‌ای کوتاه ولی محققانه نوشته است در معرفی چهره‌های بزرگ نخستین روزگار طریقت مولوی و برخی از پیروان آن در روزگار بعد:

Hz. Mevlâna ve Yakinlari (Istanbul: Redhouse Yayinevi, 1969).

منبع سودمند دیگر دربارهٔ تاریخ و آیینهای مولویان نگاشته یکی از ایرانیان است، به نام **ابوالقاسم تفضّلی**، که طی مبادلات فرهنگی ایران و ترکیه به قونیه دعوت شده بود. کتاب او که دربارهٔ آیینهای مولویان است، سماع درویشان در تربت مولانا نام دارد (تهران: مؤلف، ۱۳۳۷ ش) و مطالب بسیاری را از گلپینارلی نقل کرده، امّا برخی مشاهدات خود را، در مقام یکی از مشایخ مولویان، بر آنها افزوده است.[۳۷۲] دو کتاب نیز به زبان انگلیسی وجود دارد، یکی به نام درویشان چرخان و دیگری به نام مولانا جلال‌الدین رومی و درویشان چرخان، که هر یک دیباچه‌ای است سودمند و دلکش برای آشنایی با مولویان و مراسم آنان:

Ira Shems Friedlander, The Whirling Dervishes, New York: Macmillan, 1975; Albany; NY: SUNY Press, 1992.

Talat Sait Halman and Metin And, Mevlana Celaleddin Rumi and the Whirling Dervishes, Istanbul, Dost, 1983; 2nd ed., 1992.

تأثیر تشیّع بر مولویان

ابراهیم دَده شاهدی (۹۵۷-۸۷۴/ ۱۵۵۰-۱۴۷۰)، صاحب خودسرگذشت‌نامه‌ای که در بالا یاد کردیم، پدری داشت که در ایران درس خوانده، امّا شیخ خانقاه مُغْلَه شد و شاهدی در آنجا به دنیا آمد. شاهدی ده ساله بود که پدرش از دنیا رفت و چندی به شاگردی مردی ابریشم فروش درآمد. سرانجام، برای تحصیل علم به مدرسه‌ای در استانبول رفت، امّا از دنیاداری و غرور صاحبان منصب تدریس بیزار شد و درس را رها کرد. در واقع، کارش به باده خواری کشید. به مُغْلَه برگشت و پیرو شیخ بدرالدین شد. در بیست و چهار سالگی به پاشا چلبی که از فرزندان مولانا بود (امّا نه از چلبیان قونیه) علاقه پیدا کرد و بدین سبب در سلک مریدان طریقت مولوی درآمد. شاهدی به همراه درویشی از مولویان به مولوی‌خانهٔ لاذقیه، نزدیک قونیه، آمد و در آنجا قدم در این طریقت نهاد و مربّی پسر پاشا چلبی شد، امّا نتوانست به‌کلی از باده نوشی توبه‌کند. زمانی پس از آن، شعری سرود به یادبود بر تخت نشستن یکی از شاهزادگان عثمانی در مَغنسیا (مانسیا) و این شعر موجب شد تا آن شاهزاده موقوفات فراوانی به مولویان اختصاص دهد (*Holbrook,* in LLM,III, 115-18). شاهدی

افزون بر گلشن اسرار، که وقایع نامه‌ای است حاوی شرح احوال خود او، چند اثر دیگر نیز به فارسی و ترکی تألیف کرده است (بن: فصل ۱۱، صب).

شاهدی در شهر کوتاهیه با دیوانه محمد چلبی (ف. پس از ۹۵۲ / ۱۵۴۵) دیدار کرد و مرید خاص او شد. این دیوانه محمد چلبی، از نوادگان دختری سلطان ولد، یعنی نوهٔ مطهره خاتون دختر سلطان ولد، شاعری زبردست است که به ترکی شعر می‌سرود و ظاهراً اعتقادات تشیع، حروفیه و قلندریه را با آداب مولویان جمع آورده بود (گلم، ۶۱–۱۳۷؛ *LLM*, 118). او به زیارت قبر ابن‌عربی شتافت، نیز در قرامان به خانقاه بکتاشیان رفت، گروهی از درویشان بکتاشی را با خود به نجف و کربلا به زیارت مقابر مقدس ائمه اطهار (ع) و پس از آن به زیارت حرم مطهر حضرت رضا (ع) به مشهد برد (گلم، ۱۴۷). بنا به گفتهٔ ثاقب دَده، دو پرچم، یک دیگ بزرگ و چند دست از ظروف آستان قدس رضوی را در مشهد به دیوانه محمد هدیه دادند؛ او این دیگ و این ظرفها راکه عبارت «وقف آستان علی بن موسی الرضا» (ع) بر آنها حک شده بود، با خود به قونیه برد و از آنها هر سال در ماه محرّم برای پختن شله‌زرد استفاده می‌کردند (گلم، ۱۵۴). بنابراین از طریق دیوانه محمّد چلبی بود که مظاهر تشیّع نخستین بار به طریقت مولوی راه یافت.

دیوانه محمد، ضمن سفرهای دیگر، در کوه و بیابان به گشت و گذار می‌پرداخت؛ گاهی زلفها آشفته می‌داشت، سر و صورت حتی ابروان خود را می‌تراشید، لباس پشمی یا کرباسی دامن‌گشاد و بلندِ سینه باز (تَنّوره ترکی) و عبای قلندری برتن می‌کرد؛ گاهی کلاهی مولوی و گاهی تاجی دوازده تَرک منسوب به شمس تبریزی بر سر می‌نهاد (گلم، ۱۴۶؛ *تفضلی*، ۴–۷۱). خلاصه آنکه بسیار لاابالی و اباحت‌پسند بود؛ افیون می‌کشید و حتی در محراب مسجد باده نوشید و بر دیوار مسجد شراب افشاند، که نشانه عقاید ملامتی اوست (گلم، ۱۴۸، ۷–۱۵۶). بسیار سفر کرد و از قرار معلوم، در شهرهای حلب، بوردور، اگریدور، صندوقلی، غلطه، و در مصر، الجزایر، میدیللی و جاهای دیگر، مولوی‌خانه تأسیس کرد (گلم، ۱۶۱) و ابراهیم گلشنی را در مصر از زندان نجات بخشید (گلم، ۱۴۸).

دیوانه محمد غزلیاتی به ترکی سروده که مجموعه‌ای از آنها را گلپینارلی عرضه داشته است (گلم، ۹۶–۵۶۷). یکی از این غزلها ارکان چرخ زدن مولویان را شرح می‌دهد و ماریژان موله آن را به زبان فرانسه ترجمه کرده و رقص مقدس نامیده است:

*Marijan Molé in "La Danse extalique en Islam", Les Dances Sacrées (*Paris: du Seuil, 1963, 248-51).

این غزل در کتاب رومی و تصوف نیز به زبان انگلیسی ترجمه شده است.

E. de Vitray - Meyerovitch, Rumi and Sufism (Sausalito, CA: Post- Apollo. 1987, 49-51).

وقتی که دیوانه محمد از دنیا رفت، شاهدی زاویهٔ سید کمال را در مُغْلَه، که پدرش شیخ آنجا بود، تبدیل به مولوی‌خانه کرد. شاهدی در سال ۹۵۷ / ۱۵۵۰ در قره حصار درگذشت و در پیشاپیش دیوانه محمد چلبی که چند سال قبل از او مرده بود، به خاک رفت (*گلم*، ۱۷۸).

سنان‌الدین یوسف سینه چاک (ف. ۹۵۳ / ۱۵۴۶) یکی دیگر از مریدان دیوانه محمد چلبی و مانند او اهل تشیّع بود. یوسف در مولوی‌خانه یَنیجهٔ مقدونیه شیخ مولویان شد و همان‌جا هم به دنیا آمده بود. «به سبب دست درازی حاکم به اوقاف مولوی‌خانه» سینه‌چاک زبان به اعتراض گشود «شخصی را کشتند و جنازهٔ او را به خانقاه انداختند»؛ سینه‌چاک دریافت که بهتر است آن شهر را ترک گوید (*گلم*، ۱۶۵). بنابراین، مدتی مدید به سفر رفت، چندی در مصر مرید ابراهیم گلشنی (ف. ۹۴۰ / ۱۵۳۳) شد، سپس به بیت المقدس رفت و چندی در مولوی‌خانه این شهر بماند. از آنجا برای زیارت همه مقابر مقدسهٔ امامان شیعیان، از جمله به کربلا و مشهد سفر کرد (*گلم*، ۱۶۶). پس به قونیه بازگشت، و شیخ مولویان شد. سرانجام در استانبول اقامت گزید و همان‌جا به سال ۹۵۳ / ۱۵۴۶ در گوشه‌ای به نام سوتلیجه از دنیا برفت. اشعار فارسی او که هنوز انتشار نیافته آشکار می‌سازد که عقاید حروفیه و شیعه بر اندیشهٔ او تأثیر گذاشته است (*یازیچی*، «*دَده یوسف سینه‌چاک*» در *EIr*).

در دهم محرم سال ۹۵۴ (دوم مارس، ۱۵۴۷)، اولین عاشورای پس از فوت سینه چاک، مریدانش و چند نفر دیگر از مولویان با پولی که از بزرگان استانبول گرد آوردند به سر گور او به جعفرآباد رفتند، در آنجا به سماع خاستند و به عزاداری حضرت امام حسین (ع) ایستادند و از جمله از عشق این امام شهید «قمه زنی» کردند و سر و سینهٔ خود را به زخم تیغ شکافتند و خون خود روان ساختند (*گلم*، ۱۶۵). امّا، پس از قرن دهم / شانزدهم، دیگر نمی‌بینیم که مراسم سماع مولویان در خارج از خانقاهها انجام گِرفته باشد (*گلم*، ۱۶۵؛ *تفضلی*، ۵-۷۴).

سینه‌چاک دو کتاب فراهم آورد که نزد مریدان طریقت مولوی محبوبیت یافت: منتخبات ربابنامهٔ سلطان ولد و خلاصه‌ای از مثنوی مولانا. کتاب دومین به نام جزیرهٔ مثنوی گزیده‌ای است مشتمل بر ۳۶۶ بیت از مثنوی که در سال ۹۷۹ / ۱۵۷۱ تهیه شد و مورد پسند عموم مولویان قرار گرفت. نویسندگانی چون عبدالله بُسنوی، از دراویش طریقت ملامی- حمزوی

(ف ۱۰۵۴ / ۱۶۴۴)، عِلمی دَده بغدادی، شیخ مولوی‌خانهٔ شام (ف ۱۰۷۲ / ۱۶۶۱) و غالب اسعد دَده، شیخ مولوی‌خانه غَلطه (ف ۱۲۱۴ / ۱۷۹۹) بر جزیرهٔ مثنوی، ملخّص سینه‌چاک از مثنوی معنوی، به زبان ترکی شرح نوشتند. ابراهیم جوری (ف ۱۰۶۵ / ۱۶۵۵) گزیده‌ای چهل بیتی از این کتاب فراهم ساخت و هر بیت از آن را با پنج بیت از خود در همان وزن شرح کرد و زیر آن نوشت و آن را شرح انتخاب نامید، این شرح همراه اثر دیگری از جوری به نام حل تحقیقات، (استانبول: مطبعهٔ تقویم‌خانهٔ عامره، ۱۲۶۹ / ۱۸۵۲) انتشار یافت (گلم، ۱۶۶).

اشعار خود سینه چاک نشان می‌دهد که وی متأثر از آراء عرفانی وحدت وجود ابن‌عربی بوده، و شاید هم با برخی از عقاید حروفیه به نوعی نظر موافق داشته است (گلم، ۱۶۷؛ ۶۰۵-۵۹۶). نیز، چنین می‌نماید که سینه چاک تعدادی از شاگردان و یاران خود را به شعر گفتن ترغیب و تربیت کرده است (گلم، ۸-۱۶۷).

اعتقاد مولویان به مولانا

در کشورهای اسلامی اغلب برای استخاره کردن، یا نوعی طالع دیدن پیش از اقدام به سفر، معاملات مهم، تصمیم‌گیریها یا مداوای بیماریها، از قرآن کریم استفاده می‌کرده‌اند. هر کسی پس از نیّت کردن قرآن را، بدون توجه به صفحه‌ای خاص، باز می‌کند و آیه‌ای را می‌خواند؛ لحن و فحوای کلام این آیه معلوم می‌سازد که باید یا نباید اقدام به آن کار کرد. ایرانیان عموماً از دیوان حافظ که لقبش لسان الغیب است، برای تفأّل زدن استفاده می‌کنند، امّا در میان مولویان مثنوی یا دیوان شمس برای این منظور به کار می‌رود.

در نسخهٔ خطی دیوان شمس متعلق به کتابخانهٔ چِسْتِربیتی لندن، در کنارهٔ [زبرین صفحهٔ ۳۳۰] یادداشتی نوشته شده است که نشان می‌دهد در سال ۹۹۳ / ۱۵۸۵ درویشی به نام غنچه که شاگردش بنفشه نام داشت در خانهٔ محیی فقیر در مصر بیمار افتاده بود. مولویان به دیدنش آمدند و پس از کمی گفت و گو، تصمیم گرفتند که برای همهٔ حاضران «از دیوان حضرت خداوندگار اعظم» تفألی بزنند. اوّل برای غنچه که بیمار بود کتاب را باز کردند (د، مقدمه، ط): «این صحیفه برآمد؛ از جمله غریو برآمد؛ حتی درویش غنچه به ضعف قوی به سماع برخاست؛ چون عرق بسیار کرد، صحت یافت». چرا؟ چون کتاب بر بیتی باز شد که هم کلمهٔ غنچه آمده بود هم بنفشه. به راستی که چه فال فرخنده‌ای:

بر سر غنچه که کله می‌نهد؟
پشت بنفشه که دوتا می‌کند؟[۳۷۳]

چلبیان در قرنهای دهم و یازدهم

در قرن دهم نوادگان سلطان ولد از دنیا رفتند و سلسلهٔ مولویان را به نسل بعد از خود سپردند. پسر پیر عادل چلبی دوم، **جمال‌الدین چلبی**، در سال ۸۶۵/ ۱۴۶۰ خلیفهٔ این سلسله شد و تا سال ۹۱۵/ ۱۵۰۹، نیم قرن تصدی آن را بر عهده داشت. در سال ۸۷۰/ ۱۴۶۶ حکومت عثمانی قونیه را تصرف کرد و چلبیان و مولویان از آن پس تا بعد از جنگ جهانی اوّل که جمهوری ترکیه به وجود آمد، تحت حکمفرمایی عثمانیان زیستند. جمال‌الدین چلبی ظاهراً با سلطان عثمانی بایزید دوم (حک. ۹۱۸-۸۶۶/ ۱۵۱۲-۱۴۸۱) مناسبات دوستانه‌ای داشت، بایزید دوم هزینهٔ تعمیرات و نوسازیهای زیارتگاه مولانا را پرداخت، و پارچه‌های گرانبهایی فرستاد که روی صندوقه‌های آرامگاه انداختند (گلم، ۲۰۰). کتیبه‌ای که در آرامگاه مولانا موجود است نشان می‌دهد که شخصی به نام عبدالرحمان بن محمد الحلبی نقاشی آنجا را به اتمام رسانده است (*LDL*,6).

این گونه کارها تأثیر خود را بر جای نهاد. دولتشاه که تذکره‌اش را در سال ۸۹۲/ ۱۴۸۷ می‌نوشت، خبر می‌دهد که «در این روزگار رونق صومعه و خانقاه مولانا درجهٔ اعلیٰ دارد و مقصد زوّار است و بر سر روضهٔ مبارک مولانا علی‌الدّوام سفره‌ای مهیّا و فرشها و روشناییها مرتّب است». دولتشاه خبر دارد که «اوقاف بسیار بر آن بقعه، سلاطین روم مقرّر داشته‌اند» (دولت، ۲۲۲).

سلطان سلیم اوّل (حک. ۹۲۶-۹۱۸/ ۲۰-۱۵۱۲) و سلطان سلیمان (حک. ۹۷۴-۹۲۶/ ۶۶-۱۵۲۰) در دورهٔ تصدی خسرو چلبی، نوهٔ جمال‌الدین، حکومت می‌کردند. سلطان سلیم موقوفات بسیار در اختیار مولویان نهاد و «به آرامگاه آب آورد». سلطان سلیمان سماع‌خانه و مسجد برای مولویان ساخت. همچنین «صندوقه‌ای مرمرین بر آرامگاه مولانا و پسرش ساخت؛ صندوقهٔ چوبی آرامگاه مولانا را به روی قبر پدرش، سلطان العلماء انتقال داد» (گلم ۲۰۱-۲۰۰). در نتیجهٔ حمایت مالی عثمانیان، مولویان، خاصه خسرو چلبی، در این دوره در ناز و نعمت می‌زیستند.

خسرو چلبی که از دنیا رفت، پسرش **فرّخ چلبی** بر جای او نشست و مدرسهٔ قراطای که مولانا در آنجا تدریس می‌کرد در اختیار این چلبی بزرگ قرار گرفت. از آن پس، چلبیان بزرگ در آنجا تدریس می‌کردند، و افزون بر آنکه به سبب فرزندی مولانا مستمری می‌گرفتند، برای تدریس در این مدرسه نیز از محلّ موقوفات آن مبلغی دریافت می‌داشتند. سلطان مراد سوم (حک. ۱۰۰۳-۹۸۲) بناهای زیارتگاه مولانا را باز هم مرمت کرد و در شهر ادرنه

مولوی‌خانه بنا نهاد (*گلم*، ۳-۲۰۲؛ Godfrey Goodwin, in *LDL*, 62). شیوهٔ زندگی فرّخ چلبی که با اسراف‌کاری توأم بود [چون، او نیز مانند خانها و پاشاهان می‌زیست] سبب اتلاف بخش زیادی از درآمد سالانهٔ موقوفات مولوی و روی آوردن چلبیان بر دیگر املاک موقوفهٔ اطراف قره‌حصار شد. سرانجام، دیگر اعضای خاندان چلبی دست به دامان حکومت شدند و توفیق یافتند تا هیجده سال دست فرّخ را از مقاماتی که داشت کوتاه سازند. امّا فرّخ، با آنکه اختیار دخل و خرج مولویه را در دست نداشت، ظاهراً تا سال ۱۰۰۰ / ۱۵۹۱ که از دنیا رفت، بر مسند چلبی مولویان باقی ماند.

امّا این موضوع بر ارادت سلاطین عثمانی نسبت به مولانا تأثیر نامطلوب نگذاشت. سلطان احمد اوّل (حک. ۱۰۲۶-۱۰۱۲ / ۱۷-۱۶۰۳) شعری به زبان ترکی سرود حاکی از آنکه مثنوی معنوی را خوانده و معانی گوهرآسای آن را آویزهٔ گوش ساخته است. سلطان احمد ظاهراً در مجالس سماع شرکت می‌کرد و دیگران را به پیروی از مولانا، سلطان عالم معنا، ترغیب می‌داد. **بوستان چلبی**، که از سال ۱۰۰۰ / ۱۵۹۱ تا سال ۱۰۴۰ / ۱۶۳۰ مقام چلبی بزرگ را دارا بود، به استانبول سفر کرد و از مراحم سلطان احمد اوّل برخوردار شد؛ ظاهراً سلطان احمد که بوستان چلبی را پیش از آن به خواب دیده بود، احترام بسیار گزارد (*گلم*، ۲۰۴). بوستان چلبی، بر خلاف پدرش، چنان‌که نوشته‌اند، پول بسیار صرف فقیران و اشاعهٔ آیین مولوی و توسعهٔ مولوی‌خانه می‌کرد. مولوی‌خانهٔ شام را وسعت بخشید و قِرتال دَده را بر مسند شیخی آن گماشت؛ مولوی‌خانهٔ یِنی‌قاپو را به دستور او برای شیخ کمال احمد دَده (ف. ۱۰۱۰ / ۱۶۰۱) و مولوی‌خانهٔ گلیبُولی را برای شیخ آغازاده محمّد دَده (ف ۱۰۶۴ / ۱۶۵۳) ساختند. رسوخی انقروی، شارح مثنوی، در مدح بوستان چلبی شعری سروده که پیداست او را بسیار دوست می‌داشته است. در دورهٔ بوستان چلبی طریقت مولوی بسیار گسترش یافت که یکی از دلایلش رواج یافتن سماع و محبوبیت این آیین در میان مردم بود. در زمان او، چلبیانی که به سبب افراط‌کاریهای فرّخ چلبی به روستاها پراکنده شده بودند، توانستند به قونیه بازگردند (*گلم*، ۶-۲۰۵).

ابوبکر چلبی، پسر فرّخ چلبی [و برادر بوستان چلبی] از سال ۱۰۴۰ / ۱۶۰ ریاست مولویان را یافت. در زمان او روابط حسنهٔ مولویان با سلاطین عثمانی قطع شد. از قرار معلوم علّتش آن بوده که ابوبکر چلبی مانع شده است از آنکه سلطان مراد چهارم به گستاخی و بی‌حرمتی و بی‌ادبی وارد آرامگاه مولانا شود، امّا به احتمال قوی، ابوبکر به سبب کشمکشی دشوارتر به استانبول تبعید شد، و تا زمان مرگ خود، ۱۰۴۸ / ۱۶۳۸، همان‌جا

بماند (گلم، ۱۴-۲۰۶). گمان می‌رود که نسخه‌ای از نامه‌های مولانا «پس از تبعید ابوبکر چلبی اوّل به استانبول... از درگاه مولانا خارج شده و برای فروش به استانبول آورده شده و به نحوی به دست یکی از مولویان رسیده و وی آن را به مولوی‌خانه ینی‌قاپو آورده باشد» (مک، ۱۱).

در این زمان تصدی امور مولویان به عارف چلبی قره‌حصاری معروف به **عارف چلبی سوم** رسید که از سوی مادر از نوادگان مولانا بود و غیر از آن نسبتی با ابوبکر چلبی نداشت، و بنابراین نخستین و تنها کسی است که رسم تعیین نوادگان پسری به مقام شیخ و چلبی بزرگ مولویان را بر هم زد (گلم، ۲۱۳ و ۴۳۸). عارف چلبی سوم، چهار سال تا زمان فوت خود یعنی تا سال ۱۰۵۲ / ۱۶۴۲ رهبری آن قوم را بر عهده داشت، و از آن سال به بعد مقام چلبی بزرگ به دست یکی از نوادگان فرّخ چلبی بازگشت موسوم به **حسین چلبی**. منابع بار دیگر به اختلافات و کشمکشهایی اشاره می‌کنند که بر سر تصدّی او درگرفت (گلم، ۱۵-۲۱۴).

وقتی حسین چلبی در سال ۱۰۷۷ / ۱۶۶۶ از دنیا رفت، **عبدالحلیم چلبی** تا سال ۱۰۹۰ / ۱۶۷۹ که دیده بر دنیا فروبست بر مسند رهبری مولویان نشست. در ایام تصدی او، برخی از علماء موفق شدند تا مدتی مراسم سماع خانقاههای مختلف را متوقف سازند. پس از او نوبت به **بوستان چلبی دوّم** رسید که چون سیاه‌چرده بود او را قره بوستان می‌خواندند. در روزگار او، به سال ۱۰۹۵ / ۱۶۸۴، بار دیگر اجازهٔ برگزاری سماع صادر شد (گلم، ۲۱۸-۲۱۵). امّا به سبب شکایتهایی که او را متهم به نپرداختن مالیات می‌کرد، سلطان سلیمان دوّم سرانجام به او دستور داد که به سپاه ملحق شود و در جنگ شرکت کند. این کار وضع را آرام نکرد؛ و در نتیجهٔ شکایتهای مداوم مخالفان بوستان چلبی، مقام مدرّسی چلبیان و حقوق و مستمری آن ممنوع گشت و بوستان چلبی دوم به قبرس تبعید شد. برادرزاده‌اش، **جلال چلبی**، به جای او نشست و رهبری مولویان را در دست گرفت، امّا هیجده روز بیشتر طول نکشید که ناتوانی‌اش روشن شد و صدرالدین چلبی، پسر بوستان چلبی، جای او را گرفت. امّا بوستان چلبی دوم، پس از چهل روز که در قبرس به سرآورد، مورد عفو قرار گرفت و به قونیه بر مسند خود بازگشت (گلم، ۱۹-۲۱۸).

از قضای روزگار، زلزله‌ای سبب شد تا شکاف موجود در روابط چلبیان و فرمانروایان عثمانی مرمت پذیرد. وقتی که گنبد آرامگاه مولانا (قُبّة الخضرا) در قونیه صدمه دید، سلطان مصطفی دوم دستور داد تا آن بنا را به هزینهٔ دولت تعمیر کنند. این تعمیرات در سال ۱۱۱۰ / ۱۶۹۸ به اتمام رسید (گلم، ۲۲۰).

مولویان در قرون دوازدهم و سیزدهم/ هیجدهم و نوزدهم

صدرالدین چلبی، پسر بوستان چلبی دوم، پس از فوت پدرش در سال ۱۱۱۷ / ۱۷۰۵ رهبری مولویان را بر عهده گرفت. چلبی بزرگ بار دیگر با حکومت به مخالفت برخاست و این بار نزاع بر استفاده از نمد یا ابریشم برای عرقچینهای شاهزادگان بود [که چلبی باید بر آنها تکبیر می‌خواند]. بدین سبب صدرالدین را به استانبول احضار کردند، امّا در راه بیمار شد، به قونیه بازگشت و در سال ۱۱۲۳ / ۱۷۱۱ از دنیا رفت (*گلم*، ۲۲۰).

کتاب تاریخ تألیف ثاقب دَده، سفینه، حدود این سالها پایان می‌گیرد و، گرچه دربارهٔ وقایعی که خود شاهد آنها نبوده اطلاعات نادرست بسیار نوشته، دست کم چند گزارش حکایت‌وار در اختیار ما قرار داده است. روایت کلّی دیگری دربارهٔ مولویان سالهای بعد در دست نداریم. گلپینارلی موفق شده است از اسناد و دیگر منابع مکتوب اطلاعات فراوانی را به یکدیگر متصل سازد، و مسلّم است که به‌کمک بایگانیهای حکومت عثمانی، بایگانیهای خصوصی مولوی‌خانه‌ها، و گزارشهای مسافران خارجی و شاهدان آن روزگار، ارائه سندی صحیح و مقبول دربارهٔ مولویان قرنهای دوازدهم تا چهاردهم / هیجدهم تا بیستم، امکان‌پذیر خواهد بود.

یکی از اسناد به ما نشان می‌دهد که پس از مرگ ابوبکر چلبی دوم، بر سر اینکه چه کسی چلبی بزرگ شود نزاع در می‌گیرد و سی چهل نفر از طایفهٔ چلبیان مدّعی این مقام هستند. روز یکشنبه ۱۳ رجب سال ۱۱۹۹ / روز ۲۲ ماه می سال ۱۷۸۵ دادگاهی مرکب از صدراعظم عثمانی، شاهین علی پاشا (ف ۱۲۰۴ / ۱۷۸۹)، و چند قاضی با حضور مدّعیان که رقیب یکدیگرند در استانبول برپا می‌شود. صدراعظم، مثنوی خوانِ قونیه را به سبب ثروتمند بودن و شیخ مولویه قرامان را به سبب آنکه بیش از اندازه دارای استقلال سیاسی است [یعنی چون از اولوالامر اطاعت نمی‌کند] شایستهٔ این مقام نمی‌داند. آنگاه هر دو نفر آنان به نفع **حاج محمد افندی**، پسر اسماعیل چلبی، گواهی می‌دهند و او به مقام چلبی بزرگ منصوب می‌گردد. مخالفان او [یعنی مثنوی خوان و اعوانش] روانهٔ تبعید شدند (*گلم*، ۲۲۱).

محمد چلبی را بخت خوش یار بود که رهبری مولویان را در دورهٔ حکومت سلطان سلیم سوم (حک. ۱۲۰۳-۱۲۲۲ / ۱۷۸۹-۱۸۰۷) در دست داشت، و این سلطان حامی مالی و پشتیبان وفادار مولویان بود. با این حال، محمد چلبی با اصلاحات سلطان سلیم سوم مخالفت می‌کرد و در پی آن بود که درآمد موقوفات مولویان را خود تصاحب کند، ولی سرانجام آن را تسلیم مولویان کردند (*گلم*، ۶-۲۲۲). در این زمان، مولوی‌خانه‌های استانبول

بیش از مولوی‌خانهٔ قونیه قدرت داشتند زیرا به پایتخت عثمانی و جنبشهای روشنفکری آن روزگار نزدیک بودند.

وقتی محمد چلبی مرد، پسرش سعید همدم چلبی در روز جمعه ۲۶ ربیع الاخر سال ۱۲۳۰ / برابر با ۱۸ مارس سال ۱۸۱۵ بر جای پدر نشست و سه هفته بعد به استانبول رفت؛ به دیدار صدراعظم عثمانی شتافت و صدراعظم به او و دیگر چلبیان پوستینهای گران‌قیمت خز و مبالغی پول نقد بخشید. همدم چلبی پس از قریب یک ماه اقامت در استانبول، همراه گروهی از مشایخ و درویشان مولوی رهسپار اُسکُدار شد (گلم، ۲۶۶). در زمان جنگ عثمانیان با روسیّه، سعید همدم نه نفر از درویشان مولویه را به استانبول فرستاد تا به نمایندگی مولویان در کنار سپاهیان بجنگند؛ آنگاه، صالح دَده شیخ بورسا را مسئول امور مولویان قرار داد و خود نیز برای رهبری آنان راهی استانبول شد. تعداد دیگری از درویشان مولوی نیز از قره‌حصار و بورسا به سپاهیان عثمانی پیوستند (گلم، ۲۲۷).

شریف ماردین (OxM) می‌نویسد پس از آنکه علمای عثمانی تدریس زبان فارسی را در مدرسه‌های ترکیه منع کردند، شاید مولویان مورد این سوءظن قرار گرفته باشند که از صفویان ایران، یعنی دشمن عثمانیان، حمایت می‌کنند. امّا، از قرن یازدهم / هفدهم به بعد، مولویان در دربار و در میان کاخ‌نشینان صاحب نفوذ بودند. در قرن سیزدهم / نوزدهم، چلبی بزرگ مولویان در مراسم جلوس هر یک از سلاطین جدید عثمانی بر تخت، نقش «شمشیردارباشی» را داشت. سلطان سلیم سوم (حک. ۱۲۲۲-۱۲۰۳) به مولویان ارادت بسیار می‌ورزید و حتی یکی از آهنگهای آیینهای مولویان را ساخت که سوز دل‌آرا نام دارد[۳۷۴] و شیخ عبدالباقی ناصر دَده (۱۲۳۷-۱۱۷۸) آن را در سال ۱۲۰۸ / ۱۷۹۴ به نت درآورد (Walter Feldman, in *LDL,* 189). مولویان از محبّت سلطان عبدالمجید (حک. ۷۷-۱۲۵۵) و سلطان عبدالحمید (حک. ۱۳۲۵-۱۲۹۳) نیز برخوردار بودند. سلطان عبدالعزیز (حک. ۹۳-۱۲۷۷) خود یکی از اعضای فعال طریقت مولوی بود، امّا پس از سفر به اروپای غربی، شیوهٔ آموزش و پرورش فرانسه را پسندید و آن را بر شیوه‌های سنّتی اسلامی ترجیح نهاد. با این حال، حمایت رسمی عثمانیان از مولویان حتی در حکومت محمّد پنجم (حک. ۱۳۳۶-۱۳۲۷ / ۱۸-۱۹۰۹) نیز ادامه یافت، با آنکه برخی مولویان ظاهراً از «ترکهای جوان» و قیام آنان به سال ۱۳۲۶ / ۱۹۰۸ حمایت می‌کردند.

عثمانیان به همهٔ سلسله‌های درویشان به یک اندازه ابراز علاقه نمی‌کردند. درسال ۱۲۴۱ / ۱۸۲۶، ضمن اصلاحات نظامی سلطان محمود دوم (حک. ۱۲۵۵-۱۲۲۳ /

۱۸۳۹-۱۸۰۸)، جلو فعالیت ینی‌چریها و بکتاشیها گرفته شد و بسیاری از وظایف عمومی و نظامی آنها به مولویان یا به نقشبندیان محوّل گردید (Raymond Lifchez, in *LDL*, 7). موقوفه‌ها، که مخارج و هزینهٔ نگه‌داری تکیه‌ها، مدرسه‌ها و دیگر مستغلات را تأمین می‌کرد، در زمان حکومت سلطان محمود دوم و ضمن اصلاحات موسوم به «تنظیمات» که پس از آن صورت گرفت، مشمول غصب واقع شد. اصلاحات دیگر نیز عبارت بود از تعویض عمامه و دستار با کلاه فینه که بخشی از قانون لباس پوشیدن یکنواخت و امروزی‌تر را تشکیل می‌داد. این تفکر که درویشان «طبقهٔ طفیلی» جامعه را به وجود آورده‌اند (J.R. Barnes, in *LDL*, 40-41)، و موقوفات پر در آمدی که به آنان اختصاص یافته است خزانهٔ ملّت را تهی می‌سازد، بعدها در زمان آتاتورک به سال ۱۳۰۴ ش / ۱۹۲۵، به الغای همهٔ طریقتهای درویشی و تعطیل خانقاهها انجامید.

همدم چلبی، شاید برای مقابله با این نوع اهانتها، کتابخانه‌ای تأسیس کرد از کتابهایی که پیش از آن جزو مجموعه‌های خصوصی چلبیان در اختیار آنان قرار داشت (*گلم*، ۲۲۸). پس از درگذشت همدم چلبی، به سال ۱۲۷۵ / ۱۸۵۸، پسرش **محمود صدرالدین چلبی** در نهم رمضان سال ۱۲۷۵ / دوازدهم آوریل ۱۸۵۹، رسماً بر جای پدر نشست. وقتی که صدرالدین چلبی در سال ۱۲۹۹ / ۱۸۸۱ از دنیا رفت چلبیان به شیخ الاسلام تلگراف زدند و از او تقاضا کردند تا برادر بزرگتر صدرالدین، یعنی **ابراهیم فخرالدین** را که در مغنسیا شیخ مولویان بود، به مقام چلبی بزرگ منصوب سازد. امّا ابراهیم یک سال بعد دیده بر دنیا فروبست و برادرش **مصطفی صفوت** مقام چلبی بزرگ را تا زمان فوت، سال ۱۳۰۵ / ۱۸۸۷، بر عهده داشت. **عبدالواحد چلبی**، پسر دیگر همدم، که علوی ثابت قدمی بود، بر جای او نشست. عبدالواحد به سبب بخشندگی و کمک به نیازمندان به «پدر فقیران» شهرت یافت؛ هر ماه، ناشناس به خانهٔ بینوایان می‌رفت و به آنان کمک مالی می‌کرد.[۳۷۵] نقاشیِ مراسم سماع که در تاریخ ۲۵ ذی‌قعدهٔ ۱۳۰۵ / ۲۴ ژوئیهٔ ۱۸۸۸ = ۱۲ تموز ۱۳۰۴ ش در غلطه [در مولوی‌خانهٔ کوله‌قاپوسی] برگزار شد و گروهی از مشایخ عالی‌رتبهٔ مولویان و برخی از صاحب‌منصبان دولتی نیز در آن شرکت داشتند، تصویر عبدالواحد چلبی را به ما نشان می‌دهد[۳۷٦] (این تابلو به صورت سیاه و سفید در *LDL*, 227 به چاپ رسیده است).

در این زمان، مولویان سخت گرفتار مسائل سیاسی ترکیه شده بودند. **محمّد رشاد**، برادر سلطان عبدالحمید دوم، یکی از اعضای مولوی‌خانهٔ غلطهٔ استانبول بود. در سال ۱۳۱۳ / ۱۸۹٦ «کمیتهٔ اتحاد و ترقی» دست به کودتایی ناموفق زدند تا محمّد رشاد را به جای

عبدالحمید به سلطنت بنشانند. مولویان غلطه مجرای ارتباط «کمیتهٔ اتحاد و ترقی» از شاخه‌های «ترکان جوان»، با محمّد رشاد بودند. مولوی‌خانهٔ ینی‌قاپو نیز نشریات و جزوات «کمیتهٔ اتحاد و ترقی» را توزیع می‌کرد. در سال ۱۳۱۶ / ۱۸۹۹، رشاد افندی شیخ مولویان ازمیر، با «ترکان جوان» در پیوست و به سبب اقداماتش دستگیر و روانه تبعید شد. حدود سال ۱۳۱۸ / ۱۹۰۱ طاهر دَده، از درویشان مولویه، کوشید تا به انتشار روزنامهٔ توقیف شدهٔ رِسیملی گَزِت *(Resimli Gazete)*، اُرگان ترکان جوان، ادامه دهد. محمّد افندی، یکی دیگر از مشایخ مولویان، با همدستان خود از گروه «ترکان جوان»، به آنقره (آنکارا) تبعید شد. در سال ۱۳۲۶ / ۱۹۰۸، چلبی بزرگ، از ترس جان، کار را به آنجا رساند که از نایب قنسول بریتانیا در قونیه تقاضای پناهندگی کرد.[۵]

سرانجام، قیام ترکان جوان در سال ۱۳۲۶ / ۱۹۰۸ موفق شد سلطان عبدالحمید دوم را وادار سازد تا قانون اساسی معلّق مانده را دوباره به رسمیّت بشناسد. در روز ۲۱ ذی‌قعده سال ۱۳۲۶ / هفدهم دسامبر سال ۱۹۰۸، پارلمان ترکیه جلسات خود را آغاز کرد و سرانجام، در روز چهارم ربیع الاخر سال ۱۳۲۷ / بیست و ششم آوریل سال ۱۹۰۹، عبدالحمید از سلطنت خلع گردید. برادرش، محمّد رِشاد پنجم، عضو مولوی‌خانهٔ غلطه، به پادشاهی حکومت مشروطهٔ سلطنتی منصوب شد.

اکنون باز گردیم به خلافت چلبیان در سلسلهٔ مولویان؛ عبدالواحد در سال ۱۳۲۵ / ۱۹۰۵ درگذشت و پسرش **عبدالحلیم چلبی دوم** بر جای او نشست. امّا حدود سه سال بعد، چنان‌که گلپینارلی نوشته است، به سبب شیوهٔ زندگی خصوصی‌اش معزول گشت و در سال ۱۳۲۷ / ۱۹۰۹ پسرش **محمّد بهاءالدین ولد چلبی** جای او را گرفت، که بنابر مشهور از جانب مادرش نسبش به مولانا می‌رسد، امّا تلاش کرد خلاف آن را ثابت کند (گلم، ۹-۲۲۸). بهاءالدین ولد چلبی از «کمیتهٔ اتحاد و ترقی» حمایت کرد و در جنگ اوّل جهانی رهبری گروهی از مولویان داوطلب جهاد را بر عهده گرفت و به شام رفت که جز بیماری و مرگ عده‌ای از مشایخ مولویان حاصل دیگری نداشت. با شکست عثمانیان در جنگ اوّل جهانی و مردن محمد رِشاد پنجم (حک. ۳۶-۱۳۲۷ / ۱۸-۱۹۰۹)، بهاءالدین ولد چلبی از ریاست مولویان کنار گذاشته شد و عبدالحلیم بار دیگر، در چهارم رمضان سال ۱۳۳۷ / سوم ژوئن سال ۱۹۱۹، مقام چلبی بزرگ مولویان را یافت (گلم، ۲۳۰ و ۲۳۳).

گرچه نا استواری اوضاع سیاسی این دوره سبب ناپایداری منصب تصدی امور مولویان شد، کشمکش بر سر تصاحب موقوفاتی که در اختیار مولویان بود نیز در ایجاد این بی‌ثباتی

نقش داشت (گلم، ۴-۳۲۳). پیش نویس نامه‌ای که عبدالحلیم نوشته و ظاهراً خطاب به مقامات انگلیس است ناپسند بودن شرکت مولویان را در امور جنگ ابراز می‌دارد و بیان می‌کند که مولویان نباید در منازعات نژادی و دینی دخالت کنند، بلکه باید به جای آن، خدمات اجتماعی و فرهنگی و معنوی به عالم بشریّت را وجههٔ نظر خود سازند (گلم، ۲۳۲). عبدالحلیم در این نامه «کمیتهٔ اتحاد و ترقی» را نیز به باد انتقاد می‌گیرد و توضیح می‌دهد که نزدیک به شش ماه با «ترکان جوان» همکاری کرده، امّا زود پی برده است که آنان در راه خطا گام بر می‌دارند. عبدالحلیم، همچنین، شکایت می‌کند که بدون حکم شرعی و قانونی او را از مقام خود عزل کرده‌اند و می‌نویسد که مردم قونیه به حمایت از او برخاسته‌اند (گلم، ۳-۲۳۲). روزنامه‌ها بازگشتن او به مقام چلبی بزرگ را در اواخر بهار سال ۱۳۳۷ / ۱۹۱۹ اعلام داشتند.

عامل چلبی، پسر یعقوب چلبی در سال ۱۳۳۹ / ۱۹۲۰ نامزد مقام چلبی بزرگ شد، امّا در همان سال از دنیا رفت و عبدالحلیم این مقام را بار دیگر به دست آورد؛ با این حال، در سال ۱۳۴۴ / ۱۹۲۵ دوباره برکنار شد و بهاءالدین ولد چلبی این مقام را یافت. عبدالحلیم و بهاءالدین ولد چلبی، هر دو، مدتی به نمایندگی مجلس شورای دولت عثمانی برگزیده شدند، امّا اندکی پس از آن در ترکیه حکومت جمهوری اعلام شد و بساط همهٔ سلسله‌های درویشان در سال ۱۳۴۴ / ۱۹۲۵ برچیده شد. عمر منصب چلبی بزرگ در ترکیه به سر آمد، امّا به سوریه انتقال یافت و تا چندی در حلب دوام داشت تا آنکه چلبی بزرگ را از آنجا بیرون راندند. از آن پس، عده‌ای از مولویان در قونیه یا استانبول از نوعی نفوذ ایزدی و قدرت معنوی برخوردار بوده‌اند، امّا طبعاً ساختار سلسله مراتب مولویان پس از قدغن شدن فعالیت همهٔ سلسله‌ها و طریقتهای درویشان، در هم فرو ریخت. چهره‌های برجستهٔ نیمه دوم این قرن، مخصوصاً عبارت‌اند از سلیمان لوراس دَده (ف ۱۴۰۵، ۱۹۸۵)، جلال‌الدین چلبی (ف ۱۴۱۶ / ۱۹۹۶)، حسین توپ (پوست‌نشین)، نایل کِسُوا (Nail Kesova) (شیخ غلطه) و شیخ کنونی قونیه فاروق همدم چلبی.

اشاعهٔ مولویه و ارتباط آن با طریقتهای دیگر

شهرت مولانا جلال‌الدین در سرزمینهای فارسی‌زبان و ترک‌زبان نه از طریق تشکیلات سازمانی، بلکه از برکت اشعار او انتشار یافت. طریقت مولوی به اندازهٔ چند طریقت مهمّ صوفیان در دنیا گسترش پیدا نکرد، و بخش اعظم آن به قلمرو عثمانیان محدود باقی ماند.

حمایت حکومت، گرچه به سبب جذب مریدان صاحب نفوذ و دست یافتن بر درآمدهای حاصلِ از موقوفات، برای هر طریقت صوفیانه‌ای موجب منافع بی‌شمار بود، محدودیتهایی هم به بار می‌آورد. جمال الیاس *(OxE)* توفیق نیافتن نسبی مولویان را در جلب مریدان رسمی جدید و تأسیس مراکز خارج از مرزهای عثمانیان به شهرت همپیمانی مولویان با حکومت عثمانی نسبت می‌دهد. وقتی که صفویان در قرن دهم / شانزدهم، پیش از هرچیز با اتکای بر حمایت جماعت صوفیان، در ایران به قدرت رسیدند، شاید از همقطاران خود در دربار عثمانیان مشق گرفته بودند. این مسئله، همراه با سنّی مذهبی مولانا جلال‌الدین، احتمالاً موجب آن شد که صفویانِ عاشقِ تشیع، فعالیتهای سلسلهٔ مولویان را با دیدهٔ بد گمانی بنگرند. امّا این موضوع توضیح قانع کننده‌ای نیست بر اینکه چرا سلسلهٔ مولویان در قرنهای هشتم و نهم / چهاردهم و پانزدهم، پیش از آنکه با دربار عثمانیان پیوند نزدیک برقرار کند، رو به جانب شرق تا ایران و هند گسترش نیافت.

زاویه‌های مولویان در مناطقی تأسیس شد که عثمانیان فتح کرده بودند، مثل یونان، بوسنی و دیگر نواحی شبه جزیرهٔ بالکان. حتیٰ در طرابلس و بیت المقدس هم مولوی‌خانه ایجاد شد، امّا طریقت مولوی در مناطق شرقی، تنها در شهری که مولانا در آنجا تحصیل کرده بود و شمس به هنگام نخستین غیبت خود در آنجا پنهان شده بود، یعنی در دمشق و مجاور آن شهر حَمص و بیروت، پا گرفت.

س.و. زومِر (S.W.Zwemer)، ضمن سخن دربارهٔ طریقت بکتاشیان در بلغارستان، یاد آور می‌شود که مولویان در این ناحیه نیز فعال بوده‌اند (بن:
"*Islam in South Eastern Europe,*" *The Moslem World 17* [1927]: 331-58).

با این حال، به نوشتهٔ ناتالی کلایِر
Nathalie Clayer, *Mystique, ètat et sociète: Les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XVe siècle à nos jours* (Leiden: Brill, 1994)
مولویان هرگز در نواحی بالکان نفوذ گسترده‌ای پیدا نکردند (ص ۳۵). شاخهٔ طریقت خلوتیه منتسب به مولویه که به رهبری ابراهیم گلشنی به وجود آمد، در استانبول، یونان و جزیرهٔ کِرِت نفوذ پیدا کرد (ص ۹۶). طریقت خلوتیه در مرتبهٔ بینابین اعمال غریب و غیر متعارف رفاعیه، بدعت‌آوریهای بکتاشیه و توجه مولویان به اعیان و اشراف و فرهیختگان قرار داشت. ابراهیم گلشنی، پس از آنکه صفویه به قدرت رسیدند، از تبریز به دیار بکر آمد و سرانجام، سلطان سلیمان عثمانی او را به استانبول فرا خواند. در آنجا به تقلید از مثنوی

مولانا کتابی تصنیف کرد به نام معنوی، که آن را، پس از تحصیل جواز عاری بودنش از آراء بدعت‌آور، به کمال پاشا زاده، شیخ‌الاسلام وقت، تقدیم کرد. بنابراین، مولویه گرچه واقعاً به اندازهٔ برخی دیگر از طریقتها گسترش نیافت، امّا اکثر طریقتهای دورهٔ عثمانیان هریک به طریقی مرهون مولانا جلال‌الدین هستند.

اولیا چلبی (۹۳-۱۰۲۳ / ۸۲-۱۶۱۴)، که آمار ساختمانهای استانبول را در سال ۱۰۴۴ / ۱۶۳۵، به تقاضای سلطان محمّد چهارم جمع‌آوری کرد، بیش از ۵۵۰ تکیه (که اکثر آنها مسلماً بسیار محقّر بوده) و جمعاً ۶۰۰۰ حجرهٔ درویشی را برشمرده است (Lifchez, in *LDL*. 89). بنا بر تحقیقات آماری کلوس کریزر (Klaus Kreiser)، بین ۲۰۰۰ تا ۳۰۰۰ تکیه در سراسر آناطولی و روم ایلی در قرن سیزدهم / نوزدهم وجود داشته، که ۳۰۰ تکیه از آن در استانبول و اکثر آنها پیوسته دارای سکنه بوده است. در سرشماری سال ۱۲۸۷ / ۱۸۷۰، تعداد ۱۸۲۶ نفر از مردان استانبول - شاید یک درصد از جمعیت بزرگسالان مذکر - گفته‌اند که در حجرهٔ یکی از زاویه‌های مختلف درویشان زندگی می‌کنند. ارقامی که به صورت زیر تقسیم شده بیانگر آن است که سلسلهٔ مولویان دومین سلسلهٔ بزرگ استانبول بوده است: نقشبندیه ۵۲۵؛ مولویه ۳۰۰؛ سُنبلیه ۱۹۹؛ و قادریه ۱۷۳ نفر. تعداد ۶۰،۰۰۰ نفر از مردان استانبول به یکی از طریقتها وابسته بوده‌اند، امّا در تکیه یا خانقاه زندگی نمی‌کرده‌اند. مولوی‌خانهٔ بابِ جدید (دارای ۱۳۹ نفر سکنه) و مولوی‌خانهٔ غلطه (دارای ۸۵ نفر سکنه) بزرگترین دو مولوی‌خانه از نظر تعداد سکنه در استانبول بوده‌اند (*LDL* 49, 51-2). بین سالهای ۱۲۳۵ و ۱۳۳۸ / ۱۸۲۰ تا ۱۹۲۰، بنابر آمار مربوط به عضویت درویشان در تکیه‌های استانبول، تنها دو هزار نفر عضو رسمی سلسله‌های صوفیان بودند، که حدود سه درصد جمعیت مسلمان این شهر را نمایش می‌دهد. سی درصد آنان نقشبندیه، بیست درصد مولویه، یازده درصد سُنبلیه، هفت درصد رفاعیه، و پنج درصد از خلوتیه بوده‌اند. این ارقام نشان می‌دهد که به‌طور میانگین نزدیک به چهار صد نفر از مولویان در این دوره به صورت دائمی در استانبول فعالیت می‌کرده‌اند.

همچنین، در جنوب اروپا، اثری از مولویان دیده نمی‌شود، مگر در یوگسلاوی. آخرین باری که در آلبانی از سلسلهٔ مولوی نام برده شده سال ۱۳۲۵ / ۱۹۰۷ است. در بوسنی - هرزه گوین تکیه‌ای از مولویان در ناحیه سارایِوُو وجود داشت (تکیهٔ نَه‌بَند باشی) که حدود سال ۱۳۴۲ / ۱۹۲۴ متروک ماند و سرانجام در سال ۱۳۷۸ / ۱۹۵۹ از میان رفت. در یوگسلاوی، پس از عثمانیان، نام مولوی‌خانه‌های اسکوپْلج (Skoplje)، استیپ (Stip)،

بیتولْج (Bitolj) و وِلس (Veles) را در گزارشها می‌بینیم، امّا در سال ۱۳۵۸ / ۱۹۳۹، تنها از یک زاویه در مقدونیه نام برده شده است. اسماعیل، آخرین شیخ مولوی‌خانهٔ پِک (´Pec)، پس از سال ۱۳۶۰ / ۱۹۴۱ به ترکیه رفت، و حقّی آخرین شیخ مولوی اسکوپْلج (Skoplje) در سال ۱۳۷۳ / ۱۹۵۴ به ترکیه مهاجرت کرد. با آنکه مولویان، پس از این زمان، در یونان فعالیت نداشتند، فروزانفر یادآوری می‌کند که در قبرس هنوز هم خانقاهی دایر بوده که در حدود این ایّام آیین سماعِ مولانا را برگزار می‌کرده است.[٦]

مولویان در فلسطین و سوریه، در قرن یازدهم، چندان دارای قدرت بودند که سزاوار بودند کتاب ۴۱ صفحه‌ای مستقلی از آنِ خود داشته باشند؛ این کتاب را عبدالغنی بن اسماعیل النابُلُسی (۱۱۴۴-۱۰۵۱ / ۱۷۳۱-۱۶۴۱) نوشت و به نام کتابَ العُقود الوّلوئیه فی طریقَ السادةَ المولویه (دمشق: الترقی، ۱۹۳۲، چاپ دوّم) منتشر ساخت. زاویه‌های مولویه در حلب، طرابلس، لاذقیه، انطاکیه، حَمْص، دمشق و بیت المقدس فعالیت می‌کردند.

در اویل سال ۹۲۲ / ۱۵۱۶، سلطان سلیم به دیدار شیخ اخفش‌زاده ساکن مولوی‌خانهٔ بیت‌المقدس رفت، که ظاهراً در محل کلیسای صلیبی سنت آگنس (St.Agnes) ساخته شده و دارای مسجد، مدرسه و مطبخ بود. در سال ۹۴۴ / ۱۵۸۶، خداوردی ابوصَفّین در بالای مسجد خانقاهی بنا کرد، که مولویان بیت المقدس در آنجا آیین سَماع به جای می‌آوردند. نابُلُسی، در سال ۱۱۰۱ / ۱۶۹۰ به این تکیه وارد شد، و از محل مسند شریف به تماشای سماع مولویان پرداخت و سپس به قهوه خانه رفت. وی چنان تحت تأثیر مشاهدات خود، معماری و تزیینات این زاویه قرار گرفت که قصیده‌ای به یادبود دیدار خود از آنجا تصنیف کرد.

اولیا چلبی از همین مسجد مولویان واقع در شهر قدیم بیت المقدس، در همسایگی حکومت عثمانی نزدیک دروازهٔ دمشق، نام می‌برد. سوابق سجلّی نشان می‌دهد که مولویان این ناحیه، در قرن یازدهم / هفدهم، کما بیش مرفّه و کامکار می‌زیسته‌اند. محمّد پاشا حاکم عثمانی میوه زاری را وقف مولویان کرد و تولیت آن را به دست احمد افندی، شیخ مولوی زاویهٔ بیت المقدس، سپرد. در سال ۱۰۹۹ / ۱۶۸۸، مولویان بیت المقدس از محلّ مغازه‌ها و خانه‌هایی که وقف آنان شده بود، بیش از ۲۰۰۰ قُروش درآمد داشتند.

شیخ مولوی‌خانهٔ بیت‌المقدس معمولاً از طرابلسِ لبنان به این سمت منصوب می‌شد. زاویهٔ بیت المقدس را در سال ۱۱۳۷ / ۱۷۲۵ مرمت کردند و در سال ۱۲۵۹ / ۱۸۴۳ که شیخ محمّد رهبر مولویان آنجا بود، باز هم موقوفهٔ مهمی به این مِلک اختصاص یافت.

مولویان بیت المقدس تا ماه صفر سال ۱۳۸۷ / ماه می سال ۱۹۶۷ به برگزاری آیین سماع در همین مولوی‌خانه ادامه می‌دادند، امّا سپاهیان اسرائیلی سرزمینهای مجاور آنجا را طی جنگ شش روزه، در ماه ربیع الاول / ژوئن آن سال اشغال کردند. شیخ آن زمان مولویان بیت‌المقدس، عادل بن احمد، این شهر را ترک گفت و هرگز به آنجا باز نگشت و مولویان بیت‌المقدس بی رهبر ماندند. دیری نپایید که دورهٔ فعالیت مولویان در بیت المقدس به سر آمد، امّا مسجد مولویان هنوز برجاست و مدرسهٔ مولویان که متصل به آن است تبدیل به دبستان شده است.[۷]

مولوی‌خانهٔ دمشق تا حدود سال ۱۳۸۴ / ۱۹۶۵، که فائق بیک شیخ آنجا از دنیا رفت، به فعالیت ادامه داد.[۸] در حقیقت، پس از بستن خانقاههای درویشان در ترکیه، به سال ۱۳۰۴ ش / ۱۹۲۵، چلبی بزرگ مولویان، **محمد باقر چلبی**، پسر عبدالحلیم، به حلب آمد و اختیار ادارهٔ امور مولوی‌خانه‌های بیرون از مرزهای ترکیه را در دست گرفت. حکومت سوریه او را به اتهام جاسوسی برای ترکیه، در سال ۱۳۵۶ / ۱۹۳۷، از آن کشور اخراج کرد. پس از آن، برادرش، **سلیمان واحد چلبی**، رهبری مولویان سوریه را بر عهده گرفت. وقتی محمد باقر در سال ۱۳۶۲ / ۱۹۴۳ در استانبول از دنیا رفت، حکومت جدید سوریه نامزدی سلیمان واحد چلبی را تأیید نکرد و او در سال ۱۳۶۳ / ۱۹۴۴، رسماً از مقام ریاست سلسلهٔ مولویان برکنار شد (گلم، ۲۳۴).

حشمت مؤیَّد استاد دانشگاه شیکاگو در سال ۱۳۷۲ ش / ۱۹۹۳ از مولوی‌خانه‌های سوریه دیدن کرد. وی می‌نویسد که مولوی‌خانهٔ دمشق، در آن سوی ایستگاه راه‌آهن، اکنون به صورت مسجدی کوچک درآمده است. مؤیَّد، شیخ یا مرشد مولویان را که از اعقاب مولانا است در بیرون این ساختمان می‌بیند که بساط خرده فروشی، زیورآلات و سوغاتیهای ارزان، را گسترانیده است. شیخ، در جواب مؤیَّد از تعداد اندک مولویان باقی مانده در دمشق و امکان مجدد فعالیت آنان ابراز یأس و بدبینی می‌کند. مولوی‌خانهٔ حلب، واقع در خیابانی شلوغ نزدیک هتل مسافران (فُندُق السّیاحین)، نیز امروز صورت مسجدی کوچک را دارد. در گورستان مجاور این ساختمان ده پانزده نفر از مشایخ مولویان مدفون هستند؛ نشان قبرشان کلاه درویشان مولوی است که بر سنگ قبر همهٔ آنان حجاری شده است.[۹] گروه اندک مولویان سوریه، شاید به سبب ملاحظات سیاسی، از جلب توجه مردم پرهیز می‌کنند و چنین به نظر می‌رسد که نسبت به اجازه ورود اغیار به جمع خود بسیار احتیاط می‌ورزند.

عده‌ای از مسلمانان، حتی امروز هم، نسبت به مولویان نظر خوش ندارند. دیدیم که بسیاری از علما در قرون میانه با سماع مخالف بودند و امروز هم بسیاری از آنان بر همین نظر باقی‌اند، زیرا کارهای صوفیان را ناشایسته و ناپسند می‌دانند. محمّد رشید رضا (۱۳۵۴-۱۲۸۱ / ۱۹۳۵-۱۸۶۵)، متفکر، محرک سیاسی و محافظه کار مذهبی اهل مصر، شرح می‌دهد که از مولویان قاهره دعوت‌نامه‌ای دریافت کرد برای شرکت در مراسم سَماع خانقاه ایشان که پس از نماز جمعه برگزار می‌شد. رضا برای ما حکایت می‌کند که این جلسات همه ساله در فصل بهار انجام می‌گرفت و محلّی به تماشاچیان اختصاص می‌یافت. چنان‌که رضا توضیح می‌دهد، درویشان ملبّس به جامه‌ای بلند، دارای کمر تنگ، و سفید چون برف که به لباس عروسان مانند بود، وارد شدند، در حالی که شیخ ایشان بر مسند شریف قرار گرفته بود. آنان با نوای نی به چرخیدن پرداختند؛ و در این حال، دامن لباسهای بلند و گشادشان دایره‌وار چون چتر گشوده شد، و فاصله‌هایشان از یکدیگر با هم مساوی بود. بی آنکه به فضای محل چرخیدن یکدیگر داخل شوند، دستهای خود را به اطراف گشوده و گردن خود را خم کرده بودند و یک یک از برابر شیخ می‌گذشتند و به او تعظیم می‌کردند. وقتی رضا می‌پرسد که اینان چه می‌کنند، به او می‌گویند که این مراسم آیین عبادت مولویان است، که مولانا جلال‌الدین، سرایندهٔ مثنوی آن را بنیاد نهاده است. رضا به خشم می‌آید، اختیار از کف می‌دهد، به پا می‌خیزد تا مردم را برآشوبد. در میانهٔ سماع‌خانه فریاد می‌کشد که رقصیدن حرام است و با خواندن آیه‌ای از قرآن (سورهٔ ۶، آیهٔ ۷۰): «دین خود را به بازی و تفریح گرفته‌اند»[۳۷۷]، همهٔ کسانی را که مبادرت به سماع می‌کنند به باد نکوهش می‌گیرد. بر پا می‌ایستد، به همه دستور می‌دهد خارج شوند، از خداوند برای آنان طلب بخشایش می‌کند، و داد و فریادکنان از آنجا بیرون می‌رود. رضا می‌پذیرد که معدودی در پی او آن محل را ترک گفتند، امّا اکثر آنان بر جای خود ماندند و بر رغم خشم شدید وی در مراسم سَماع مولویان شرکت جستند.[۱۰]

مولویان در خارج از شهر قاهره، در قرن سیزدهم / نوزدهم، دارای مراکز فعال نبودند. برای شرکت در مراسم یادبود سالروز تولد محمّد علی، در رمضان سال ۱۲۸۷ / ۱۸۷۰، بیست و یک مولوی دعوت داشتند، و حسن افندی، شیخ تکیهٔ مولوی، نمایندهٔ این سلسله به شمار می‌آمد. با این حال، حکومت قاهره تکیهٔ مولوی را مؤسسه‌ای خصوصی تلقی می‌کرد، نه مصری، زیرا مولویان در فهرست سلسله‌های تأیید شده و به رسمیت شناخته‌شدهٔ حاکم قاهره قرار نداشت.

شاید تمایلات تجددطلبی و عقل گرایی دینی در قاهره موجب برافتادن سلسلهٔ مولویه در مصر شد. کتاب المنار رضا نخستین بار در سال ۱۳۱۵ / ۱۸۹۸ انتشار یافت، و دارای مقاله‌ای بود مشتمل بر انتقاد و خرده‌گیری از اجرای مراسم مذهبی مسلمانان در برابر اروپائیان که به قصد کسب درآمد صورت می‌گرفت. بی تردید، اروپائیان آشنای با مولویان استانبول برای تماشای درویشان چرخزن به تکیه ایشان واقع در خیابان سُیُوفیّهٔ قاهره هم می‌آمدند.[۱۱]

مولویان هرگز جای پای خود را در آسیای مرکزی محکم نکردند، و با آنکه بسیاری از سلسله‌های صوفیان، بر رغم دشمنی حکومت اتحاد جماهیر شوروی، در آن سرزمین به فعالیت ادامه می‌دادند، سلسلهٔ مولوی از جملهٔ آنها نبود.[۱۲]

مولوی‌خانه‌ها

مولویان خانقاههای پر جنب و جوش و سرشار از شور زندگی را در چندین شهر از ممالک عثمانیان اداره می‌کرد، و معمولاً آنها را در کنارهٔ شهرها می‌ساختند؛ امّا اغلب، چون جمعیت افزایش پیدا می‌کرد، آنان خود را در داخل نواحی گسترش‌یافتهٔ مجاور شهر می‌یافتند. هر خانقاه بزرگ نوعاً مشتمل بود بر محوطه‌ای مرکب از باغی وسیع، محل سکونت شیخ و خانواده‌اش، اتاقی بزرگ برای برگزاری سماع (سماع‌خانه)، مسجدی کوچک و یک گورستان. ترکیب ساختمان این مولوی‌خانه عبارت بود از حجره‌هایی برای سکونت درویشان، کتابخانه، مطبخ، غذاخوری، حوض، مخزن آب و مستراح. شیخها، مطربها و درویشها را در گورستان خانقاه خود به خاک می‌سپردند؛ گور آنان را معمولاً با صندوقه‌ای مرتفع، تقریباً به قد آدمی، دارای کتیبه‌ای به زبان ترکی، و سنگی حجاری شده بر شکل کلاه مرسوم مولویان که بر بالای آن قرار می‌گرفت، مشخص می‌ساختند.

درِ ورودی سماع‌خانه رو به قبله بود، و گرداگرد سماع‌خانه، محلّی وجود داشت، گاهی به صورت بالکن، که میهمانان می‌توانستند در آنجا به تماشای مراسم سماع بنشینند. در سماع‌خانه معمولاً منبری قرار داشت و جایگاهی بود که مطربان آنجا می‌نشستند. مولویان سماع‌خانهٔ خود را دایره شکل می‌ساختند، دارای خطی فرضی در میانه، که مرکز آن «نقطهٔ قطب» بود به نشانهٔ مرکز گیتی. در پایان هر یک از مراسم سماع، مثنوی می‌خواندند و شیخ خانقاه به تفسیر ابیات آن می‌پرداخت: از آنجا که اکثر مولویان ترک‌زبانان اهل ترکیه بودند، در مولوی‌خانه‌ها عموماً کلاسهای زبان فارسی تشکیل می‌شد تا مریدان بتوانند تعالیم مولانا را بهتر بفهمند (گلم، ۱۵-۴۱۳).[۱۳]

به گفتهٔ گلپینارلی (گلم، ۶-۴۰۵) خانقاههای مولویان دو نوع بودند. تعداد آستانه‌های بزرگتر، که دورهٔ ۱۰۰۱ روزهٔ ورود نو آیینها به طریقت مولوی در آنجا انجام می‌گرفت، به ۱۵ می‌رسید: زیارتگاه مولانا در قونیه نخستین آستانه بود و آستانه‌های قره حصار، مغنسیا (مانسیا)، و حلب در مرتبه پس از آن قرار داشتند. چهار خانقاه دیگر (از پنج خانقاه) مولوی در استانبول و خانقاههای بورسا، اسکی‌شهر، گلیبولی، قَسطَمونیه، کوتاهیه، قاهره و روم‌ایلی نیز آستانه به حساب می‌آمدند. نوع دیگر خانقاه را «زاویه» می‌گفتند، که تعداد آنها، بهَ استثنای زاویه‌های روستاهای کوچک‌تر، به هفتاد و شش باب می‌رسید. هر آستانه و هر زاویه‌ای شیخی از آنِ خود داشت، امّا مقام شیخهای زاویه‌ها از نظر سلسله مراتب، پایین‌تر از مرتبهٔ مشایخ آستانه‌ها بود. در سراسر آناطولی، نیز در مکّه و مدینه واقع در شبه جزیرهٔ عربستان زاویه وجود داشت؛ بغداد و موصل در عراق؛ تبریز در ایران؛ انطاکیه، حَمْص، و حماة در سوریه؛ یونان، همچنین، ادرنه، سلانیک و بلگراد در اروپا دارای زاویهٔ مولوی بودند. مهمترین این زاویه‌ها، زاویه قرامان (لارنده) بوده که در آنجا قبر مادر مولانا جلال‌الدین، در کنار چند صندوقهٔ دیگر، خوب نگه‌داری شده است (گلم، ۴۰۶). علی گل کن (Gul Can) در کتاب خود به نام

Karaman Mevlevihanesi, Mevlevilik ve Karamanli Mevlevi Velilori (Konya: Mader-e Mevlânâ Camii Korurma, 1977)

مطالبی دربارهٔ خانقاه قرامان و تاریخ آن گرد آورده است.

گرچه خانقاههای درویشان به صورت ظاهر از موقوفات مستمر برخوردار بودند، بسیار اتفاق می‌افتاد که هزینهٔ اداره کردن یا عواید دیگر در غیر موضع خود مصرف می‌شد. گاهی، برخی از خانقاههای سلسله‌ای خاص، به سبب اختصاص ناحق موقوفه یا عاملی دیگر، به تصرف سلسلهٔ رقیب او در می‌آمد. مثلاً وقفنامه‌ای که تاریخش به زمان سلطان محمّد فاتح (ف ۸۵۵ / ۱۴۵۱) می‌رسد، ملک موقوفه‌ای را که اوّل کلیسا بود و بعد از آن تبدیل به مسجد شد، برای تأسیس زاویهٔ قلندرخانه اختصاص می‌دهد. این وقف‌نامه تصریح دارد بر اینکه، در این محل باید پس از نماز جمعه سماع کنند و مثنوی درس دهند. امّا گمان می‌رود که این زاویه، پس از اندک زمانی، صورت مولوی‌خانه را از دست داده باشد (گلم، ۸-۴۰۷). در سال ۱۲۶۳ / ۱۸۴۷، زندگی مولوی‌خانه‌های استانبول وابسته به دریافت اجارهٔ مزارع و حاصل اموال غیر منقول از روستاهای آناطولی و تراس، و عواید گرمابه‌های عمومی بود. برخی از مولوی‌خانه‌های استانبول نیز از محل موقوفات مساجد شهرهای سلیمانیه و لاله‌لی

سهمیهٔ غذا دریافت می‌داشتند؛ مولوی‌خانه‌های دیگر از محلّ عوارض گمرکی و مالیات سرانه هر یک مبلغی ثابت می‌گرفتند. چند تن از کارگزاران حکومتی نیز تأمین غذای مولوی‌خانهٔ غَلَطه را بر عهده داشتند؛ پس از سال ۱۲۶۳ / ۱۸۴۷، وجوهی که مولوی‌خانه‌ها از محلّ مالیات، عوارض گمرکی و اجاره بها می‌گرفتند، تبدیل به پرداخت مستمری مستقیم از جانب حکومت به شیخها و تکیه‌ها شد. مولوی‌خانه‌های استانبول در این زمان حدود ۱۲۰۰۰ تا ۱۳۰۰۰ قروش در سال دریافت می‌کردند (Klaus Kroiser, in *LDL*, 52-3).

دیوانه محمد چلبی ظاهراً مولوی‌خانهٔ غَلَطه (پِرا) را در سال ۸۹۷ / ۱۴۹۱ دایر کرد، که به نام ناحیهٔ محل مجاور ساختمان این خانقاه، کوله قاپوسی، نام گرفت. این خانقاه اولین مولوی‌خانه‌ای است که در استانبول مشخص شده است (*گلم*، ۴۰۸)، و ظاهراً آن را در محل صومعهٔ بیزانسی سنت‌تئودور (St.Theodore) ساخته بودند. صفایی دَدهٔ سینوپی (ف ۹۴۰ / ۱۵۳۳) زمانی شیخ این خانقاه بود، که اندکی بعد، به دست درویشان خلوتیه افتاد، تا آنکه عبدی دَده (ف ۱۰۴۱ / ۱۶۳۱) به مقامات حکومتی عرض‌حال نوشت و آن را به مولویان بازگرداند. در نتیجه، اسماعیل انقروی (ف ۱۰۴۱ / ۱۶۳۱)، شارح مشهور مثنوی، شیخ این خانقاه شد و در همین جا به خاک آرمید (*گلم*، ۴۰۸). این خانقاه، وقتی که الیاس چلبی از آنجا دیدن کرد، دارای یکصد حجره برای درویشان بوده، که در محوطهٔ کنونی، هیچ نشانی از آنها بر جای نمانده است.

مولوی‌خانهٔ غَلَطه در سال ۱۱۷۹ / ۱۷۶۶ در آتش سوخت، امّا، چنان‌که از کتیبه‌ها پیداست، سلطان مصطفای سوم، سلطان سلیم سوم، سلطان محمد دوم، و عبدالمجید اوّل (البته این یکی پس از آتش سوزی سال ۱۲۷۱ / ۱۸۸۵) آن را باز سازی کردند. تاریخ ساختمان کنونی به زمان قدرت اللّه دَده می‌رسد که از سال ۱۲۳۳ / ۱۸۱۸ تا ۱۲۸۸ / ۱۸۷۱ شیخ غَلَطه بود و در گورستان داخل محوطهٔ مولوی‌خانهٔ غَلَطه، موسوم به خاموشان، به خاک رفته است. در این گورستان چندین تن از مولویان قرن سیزدهم / نوزدهم به خاک آرمیده‌اند، امّا محوطهٔ آن بسیار کوچک‌تر از قدیم است. نزدیک درِ ورودی این محوطه، در سال ۱۲۳۳ مقبره‌ای بنا کرده‌اند که هفت صندوقهٔ چوبی را در بر گرفته است و آرامگاه دیگر اعضای مشهور این خانقاه، خاصه شاعرانی چون شیخ غالب (ف ۱۲۱۴ / ۱۷۹۹) و اسرار دَده (ف ۱۲۱۱ / ۱۷۹۶) را نشان می‌دهد. سابقاً، چند ساختمان دیگر، شامل کتابخانه، محل اقامت شیخ، خوابگاهی برای درویشان و مانند آن، در این مِلک وجود داشته است. ناحیهٔ پِرا در

غَلَطهٔ استانبول نزد مسافران غربی در قرن سیزدهم / نوزدهم، بسیار مشهور بود و بسیاری از آنان دربارهٔ سفر خود به مولوی‌خانهٔ غَلَطه گزارشهایی بر جای گذاشته‌اند.

مولوی‌خانه غَلَطه، نزدیک غالب دَده کَدِّسی واقع در ناحیهٔ بیگ‌اوغلوی استانبول، چند کوچه بر جانب شرق نرسیده به برج غَلَطه، امروز به صورت موزهٔ ادبیات عثمانی (**دیوان ادبیات موزه سی**) درآمده است. در این موزه تعدادی از آلات موسیقی، که مولویان در مراسم سماع به‌کار می‌بردند (مانند قُدوم، نوبه، نی)، چند تابلو نقاشی، که اروپائیان در قرن سیزدهم / نوزدهم از مراسم سماع کشیده‌اند، و چند نسخهٔ خطی از مثنوی (شامل نسخه‌ای دارای تاریخ ۸۷۰ / ۱۴۶۶ به خط علی حافظ، و نسخه‌ای دارای تاریخ ۸۸۲ / ۱۴۷۸ به خط محمد بن یوسف‌الدین جم شاه) جای گرفته است.[۳۷۸] باغهای پهناور، در طرف راست و پشت سماع‌خانه، باید که روزگاری فضایی دل‌انگیز را برای مطالعه و تفکر عارفانه به وجود آورده باشد: متأسفانه، حکومت ترکیه، در حال حاضر، هزینهٔ استخدام باغبان را تأمین نمی‌کند و در نتیجه (مانند اردیبهشت ماه سال ۱۳۷۸ ش / می سال ۱۹۹۹) بوته‌ها و علفهای هرز همه جا را در خود پوشانده است. مراسم سماع در آخرین یکشنبهٔ هر ماه برگزار می‌شود.[۱۴]

یکی از درویشان بزرگ مولوی در نیمهٔ اوّل قرن بیستم، **طاهر اولغون المولوی** (۱۳۷۰-۱۲۹۴ / ۱۹۵۱-۱۸۷۷) کتابچه‌ای دربارهٔ مولوی‌خانهٔ ینی‌قاپو و شیخهای پوست‌نشین آن نوشت که در استانبول انتشار یافت:

Yenikapi mevlevihannesi postnisini seyh Celaleddin merhum efendi.

ا. اتیلا شِنتورک (A.Atilla Sentürk) شرح زندگانی طاهر اولغون را به رشته تحریر کشیده است:

Tahir ul-Mevlevi: hayati ve eserleri (Cemberlitas, Istanbul: Nehir, 1991).

طاهر المولوی اشعاری به زبان ترکی سروده که به تصحیح جمال قورناز (Cemal Kurnaz) و گلگون اِریسِن (Gülgun Erisen) انتشار یافت:

Cilebhane mektuplari: Tahiru'l -Mevlevi'min Mevlevi ailesi hatirat ve tahssusatini havi olarak Ahmed Remzi Dede' ye mektuplar (Ankara: Akcag, 1995)

مالقوچ محمد بیگ مولوی‌خانهٔ ینی‌قاپو را در سال ۱۰۰۶ / ۱۵۹۷، تأسیس کرد. آقازاده محمد دَده، مؤسس مولوی‌خانهٔ گلیبولی، به مقام شیخ مولوی‌خانهٔ ینی‌قاپو منصوب شد. سلطان سلیم سوم این مولوی‌خانه را در سال ۱۲۱۹ / ۱۸۰۴ نوسازی کرد (گلم، ۴۱۱)، امّا

در آخرین ربع قرن بیستم از بُن در آتش سوخت. سلطان‌زاده نُعمان دَده بیگ، که چهار سال شیخ مولوی‌خانهٔ غَلَطه بود، در سال ۱۲۰۵ / ۱۷۹۰ برکنار شد؛ سطان‌زاده، در همان سال، به اُسکُدار نقل مکان کرد و در آنجا آخرین مولوی‌خانهٔ استانبول را بنا کرد (که زاویه به شمار می‌رفت، نه آستانه)، و برای مولویانی که از آناطولی به استانبول، آمد و شد می‌کردند نیز حکم میهمان‌سرا را داشت (گلم، ۱۲-۴۱۱).

آیینهای مولویان

شاید سلطان ولد سازمان مولویان را به وجود آورده باشد، امّا در زمان نوه‌اش، پیر عادل چلبی (ف ۸۶۵ / ۱۴۶۰) بود که آیینهای این سلسله صورتی اساسی به خود گرفت (*یازیجی* در *EI²*). در هر حال، از آن زمان به بعد، تنها تغییر مهمی که می‌دانیم در آداب مولویان رخ داد، در زمان سلطان سلیم سوم (۱۲۲۲-۱۲۰۳ / ۱۸۰۷-۱۷۸۹) بود، که بیش از همه بر چگونگی، محل و تداوم مراسم سماع تأثیر گذاشت *(OxE)*. البته، در نتیجهٔ اصلاحات دین‌زدایی آتاتورک، خانقاههای درویشان در سال ۱۳۰۴ ش / ۱۹۲۵ بسته شد و رسم درویشی از بن برافتاد، امّا امروز، دولت ترکیه اجازه می‌دهد که اجرای مراسم سماع به صورت رقصهای محلی ادامه پیدا کند.

گلپینارلی، که پیش از سال ۱۳۰۴ ش / ۱۹۲۵، و بسته شدن تکیه‌ها، برای آغاز سلوک به مولوی‌خانهٔ غَلَطه رفته، در کتاب مولویه بعد از مولانا (گلم)، به تفصیل دربارهٔ آیینهای مولویان سخن گفته است. جلال‌الدین چلبی، از اعقاب مولانا و شیخ بزرگ مولویان، پیش از سال ۱۴۱۶ / ۱۹۹۶ که از دنیا رفت، در کتاب خود به نام

Hz.Mevlânâ'da ilim, gel Çağrilari (Konya: Il Külütr Müdürlügü)

آیینهایی را که در دههٔ ۱۴۱۰ / ۱۹۹۰ اجرا می‌شده، شرح داده است. کتابهای شمس فرایدلَنْدِر (Shems Friedlander)، متین آند (Metin And) و طلعت هالمن (Talat Halma)، و ابوالقاسم تفضّلی همگی مراسم سماع را به تفصیل وصف کرده‌اند، امّا هم یازیجی در دائرة‌المعارف اسلام (Encyclopaedia of Islam) و هم الیاس در دائرة المعارف جهان امروز اسلام اکسفورد (Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World) در این باره به اختصار توضیح داده‌اند. بدین سبب در اینجا به شرح مفصل مراسم امروزی سَماع نخواهیم پرداخت.

سماع

سَماع کردن، شامل استفاده از مطربها و سرودن اشعار، از زمان حیات مولانا رسم شد. می‌توان مسلّم دانست اشعاری که از اوّل در مراسم سماع خوانده می‌شد غزلیات بوده است، امّا مولانا یا حسام‌الدین شاید که برای مریدان، مثنوی هم می‌خوانده‌اند. مثنوی‌خوانی در خانقاههای مولویان در روزهای پنجشنبه بعد از مغرب، در دههٔ ۷۳۰/ ۱۳۳۰ که ابن‌بطوطه به قونیه می‌رسد، آئینی مرسوم بوده است. تحسین یازیجی (EI^2) عقیده دارد که صلاح‌الدین زرکوب افراد را شیوهٔ سماع کردن می‌آموخته و نتیجه می‌گیرد که بخش اعظم این آیین بزرگ بنابراین از مولانا سرچشمه گرفته است.

بعدها، مراسم سماع بر کف چوبی سماع‌خانه‌ها اجرا می‌شد. صحن سماع‌خانه، از جمله در خانقاه غَلَطه، نوعاً چوبی و از نظر شکل نیم دایره و حتی هشت گوشه بوده است، امّا سماع‌خانه درگاه قونیه بیشتر حالت مربع دارد. گنبد بالای آن، همراه نمایشی از گیتی که در چرخ زدن سماع‌گزاران دیده می‌شود، احساس مدور بودن آنجا را در آدمی پدید می‌آورد. تصاویر سیاه قلم و تابلوهای نقاشی گوناگون اثر اروپائیانی که در قرن هجدهم و نوزدهم میلادی به استانبول سفر کرده‌اند، منظرهٔ سماع را مجسم می‌سازند (بن: فصل ۱۳ و ۱۵). در حاشیهٔ سماع‌خانه جاهایی برای استقرار تماشاچیان وجود داشت. زنان نیز می‌توانستند برای تماشا بیایند، امّا از درِ جداگانه‌ای وارد می‌شدند و معمولاً در طبقهٔ دوم بالای سر مردان می‌نشستند. سماع‌خانه، همچنین دارای محلّی جداگانه خاص مطربها (مطرب‌خانه)، محلی جداگانه برای مریدان و تختی بلند و مربع‌شکل برای نشستن سلطان بود.

درویشی، به نام میدانچی، که اداره‌کنندهٔ این مراسم است، پوست تخت شیخ را در آن سرِ اتاق که رو بر قبله دارد، و در مولوی‌خانه‌ها و در مسجدها، با محرابی مزیّن [به آیات قرآن] مشخص می‌شود، و جهت نماز گزاردن را نشان می‌دهد، می‌گسترد. پس از آنکه بانگ نماز بلند می‌شود، شیخ و پشت سر او درویشان، که آنان را سماعْزن می‌خوانند، به درون سماع‌خانه می‌آیند. پس از نماز، سماعْزنان دور شیخ خود حلقه می‌زنند، تا به نیایش گفتن و مثنوی خواندن گوش بسپارند، که با نوای موسیقی همراه بود. آنگاه، شیخ دعای پوست یا «پوست دعاسی» را می‌خواند.[۳۷۹] پس از آن، همزمان با صدای تنهای دف و در حالی که سماعْزنها بازوان را در زیر خرقه به هم گره کرده‌اند، رو به سوی پوست (مسند شیخ) گام برمی‌دارند، آیینهای سلام آغاز می‌شود. آنان در برابر فرد رو به رو و پشت سر خود، سر

فرود می‌آورند، و شیخ بر مسند خویش، بر پوست می‌نشیند. سماعْزنها، در حالی که پای چپ را محور قرار داده‌اند، بدن خود را در جهت خلاف عقربه‌های ساعت به چرخ درمی‌آورند. در هر یک از مراسم کامل سماع چهار بخش، یا چهار سلام، وجود دارد که با نوای موسیقی همراهی می‌شود.

درویشان دستها را می‌گشایند و به دوطرف خود دراز می‌کنند به نحوی که کف یک دست را رو بر آسمان و کف دست دیگر را رو بر زمین می‌گیرند، برای نشان دادن حال انسان که مخلوقی است روحانی در عالم جسمانی؛ و همچنان‌که پای چپ را محور قرار داده‌اند به دور خود چرخ می‌زنند. می‌گویند که چرخ زدن درویشان به آهنگ آسمانی گردش افلاک مانند است. اغلب به توصیف این مراسم پرداخته‌اند و از آن عکس گرفته‌اند (از جمله، بن: Friedlander, *the Whrirling Dervishes*)، یا فیلم ساخته‌اند (از جمله، بن: Fehmi Gercoker, *Tolerance*). یک عکس گویاتر از هزار کلمه است، و خوانندگان مشتاق اطلاعات بیشتر باید این مراسم را، که دارای چندین بخش است به چشم بنگرند (بن: فصل ۱۵، موسیقی و مولویان، صب). با این حال، توصیف زیر به قلم مورخی ایرانی، خان ملکِ ساسانی، که در سالهای ۱۲۹۸ تا ۱۳۰۲ ش / ۱۹۱۸ تا ۱۹۲۳، به سمت کاردار سفارت ایران در استانبول اقامت داشت خالی از منفعت نیست. خان ملک ساسانی در خاطراتش به نام یادبودهای سفارت استانبول (چاپ دوم، تهران، بابک، ۱۳۵۴، ۷۲-۱۶۶) مشاهدات خود از مراسم رسمی سماع مولویان را که در مولوی‌خانهٔ غَلَطهٔ استانبول برگزار شده بود، بیان می‌کند (تفضّلی، ۸۵-۷۷):

هر جمعه در مولوی‌خانهٔ استانبول ذکر و سماع و رقص و خواندن اشعار مولوی به اسم «آیین شریف» معمول بود، به علاوه در روزهای اعیاد هم اشعاری به اسم «نعت شریف» که در مدح پیغمبر اکرم (ص) یا مولای متقیان (ع) یا نعت مولانا جلال‌الدین ساخته شده بود، با صدای بلند و ساز و آواز می‌خواندند.

روز عید اضحی برای حضور در آیین شریف به مولوی‌خانهٔ استانبول رفتم. ایّامی بود که چلبی بزرگ از نواده‌های مولانا [منظور عبدالحلیم چلبی پدر بزرگ جلال‌الدین چلبی است] در استانبول بود و اجرای آیین در حضور خود او انجام می‌شد.

قبل از اجرای آیین مزبور همینکه چلبی فهمید نماینده ایران هستم مراسم احترام به جای آورد، و با محبت تمام پذیرایی کرد، و سپس با هم وارد تالار رقص شدیم، در یک طرف تالار مدوّر، روی تخته پوست سیاهی نشست و دراویش یکان یکان با خرقهٔ سیاه و پیراهن بلند سفید بی آستین که «تنّوره»[۳۸۰] می‌نامند وارد تالار شدند، دو زانو روبروی

چلبی بنشستند - یکی از آن میان به پا خاست و این غزل مولانا را با صدای بلند خواندن گرفت:

این خانه که پیوسته در آن چنگ و چغانه است
از خواجه بپرسید که اینجای چه خانه است
این صورت بت چیست اگر خانهٔ کعبه است
وین نور خدا چیست اگر دیر مغانه است
چون روز قیامت که کسی را سرِ کس نیست
از ذوق ندانی که فلان است و فلانه است

(بن: غزل ۲۴ در فصل ۸، صپ).

سپس دو نفر نی‌زن شروع به نواختن کردند. یکی با صدای زیر خفیف، و دومی با صدای بم رسا جواب می‌داد. در این وقت پیشقدمان طریقت که از معمّرین قوم بودند وارد شدند، و عقب سرشان دراویشی که لباس رسمی پوشیده بودند، برخاستند و به طرف جایگاه چلبی تعظیم نمودند. آن وقت یکان یکان عقب سر هم دور تا دور شروع به راه رفتن کردند و دور گرداگرد تالار راه رفتند.

مولویها این گردش سه دوره را مقامات روح می‌نامند که بعد از زندگی دوباره، و وصول به حق شروع می‌شود. سه دور که تمام شد، واصل شده‌اند. در آن وقت چلبی سرحلقهٔ سالکان قرار گرفت. اول کاری که کرد دو سه قدم جلو رفته به تخته پوست، که محل نشستن پیر طریقت است، سلام داد، سپس رو به عقب برگشته به دراویشی‌که عقب سرش می‌آمدند مؤدبانه سلام کرد و سه دور با آنها به دور تالار راه رفت، آن وقت نشست. و اجازهٔ رقص داد، و درویشها در میان حلقهٔ سالکین یکایک خرقه‌ها را انداخته، وارد میدان رقص شدند. پس از سلام به تخته پوست، زمین جایگاه مولانا، دستها را بلند کردند مثل اینکه می‌خواهند پرواز کنند. کف دست راست رو به آسمان، کف دست چپ رو به زمین، یعنی از آسمان فیض می‌گیرند، و به اهل زمین نثار می‌کنند، شروع به چرخیدن کردند. تنّورهٔ سفید بی چاک در وقت چرخیدن، باد زیرش می‌افتاد، مثل لاله سرنگون می‌شد.

مطربان خواننده با ساز و نقاره خواندن (اشعار) زیر را شروع کردند (در عشیران عجم):

آه که بار دگر، آتش در من فتاد
وین دل دیوانه باز، روی به صحرا نهاد
آه که دریای عشق، بار دگر موج زد
وز دل من هرطرف، چشمه خون برگشاد

* * *

سر به گریبان در است، صوفی اسرار ما
تا چه برآید ز غیب، عاقبت کار ما
* * *
به‌دوچشم‌شوخت، که به چشم اشارتی‌کن
نفسی خراب خود را، به نظر عمارتی کن
* * *
روزها فکر من این است و همه‌شب‌سخنم
که چرا غافل از احوال دل خویشتنم
* * *
آن خواجهٔ خوش لقا چه دارد　　بازار مرا بها چه دارد
از رحمت شمس دین تبریز　　هر سینه جدا جدا چه دارد
***

بعد از یک ربع ساعت، برای تجدید نفس توقف کردند، و یک دور گرداگرد تالار راه رفتند. عدهٔ مطربها ده نفر بود، و یک نفر مثل تعزیه گردان، نواهایی را که باید در هر دور نواخته می‌شد به مطربها می‌گفت:

سلام دوم در اصفهان

ای چنگ پرده‌های سپاهانم آرزوست
وی نای نالهٔ خوشِ سوزانم آرزوست
ای بادِ خوش که در چمن یار می‌وزی
بر من گذر که بویِ گلستانم آرزوست
زین همرهان سست عناصر دلم گرفت
شیر خدا و رستم دستانم آرزوست
* * *
رو، رو، که نه‌ای عاشق، ای زلفک و ای خالک
ای نازک و ای چشمک، پا بسته به خلخالک
* * *
یک جرعه ز جام تو، تمام است تمام
جز عشق تو، در دلم کدام است، کدام؟
در عشق تو خون دل حلال است حلال
آسودگی عشق حرام است حرام
* * *

ترنم

بیـا کز عشـق تو دیوانـه گشتـم   که از شهـری بـدان ویرانـه گشتـم

* * *

سلام سوم در نهاوند

بنمای رخ که باغ و گلستانم آرزوست
بگشای لب که قند فراوانم آرزوست
دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر
کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست
گفتم که یافت می نشود گشته‌ایم
گفت ان که یافت می‌نشود آنم آرزوست

* * *

ای خسرو مهرویان ای جان جمالت خوش
ای خسرو، ای شیرین، ای نقش خیالت خوش

* * *

تبـریز بگـو آخـر با فتنـهٔ شمس‌الدین
کای فتنه جادویان، ای سحر حلالت خوش

* * *

صورتگر نقاشم، هر لحظه بتی سازم
باز آن‌همه بتها را، در پیش تو اندازم
صد نقش برانگیزم، با روح درآمیزم
چون نقش تو را بینم، در آتشش اندازم

* * *

ترنم

ای نالهٔ عشق تو رباب دل من   ای‌نامه شده، همه جواب دل من
با آن لب معمور ز من پرسیدی   یابی تو ولیک در خراب دل من

سلام چهارم در دوگاه

ای قوم به حـج رفتـه کجاییـد، کجاییـد؟
معشــوق همیـن جاست، بیـاییـد، بیایید
گر صورت بی صـورت معشـوق ببینیـد
هم خواجه، و هم خانه، و هم کعبه شمایید
(بن: غزل ۳۹، فصل ۸، صبپ)

راز دل عشّاق ز مطرب شنوید
با ناله او به گرد دلها بروید
در پرده چه گفت اگر بدو می‌گروید
یعنی که ز پرده هیچ بیرون نروید

* * *

شهباز جلال ذوالجلال است سماع
فراش قلوب اهل حال است سماع
در مذهب منکران حرام است سماع
در مذهب عاشقان حلال است سماع

* * *

مطربا عیش ساده از سر گیر
یک دو ابریشمک فروتر گیر
جنگ بگذار و با حریفان ساز
چنگ بگذار، جام و ساغر گیر

* * *

ترنم

مرده بُدم، زنده شدم گریه بُدم، خنده شدم
دولت عشق آمد و من دولت پاینده شدم

(بن: غزل ۱۴ فصل ۸، صپ).

بعد از هر دوره یک ربع ساعت برای تنفس گرد تالار راه رفتند، دوباره رقص را شروع کردند. و در آخر هر آواز، یک مقام تندی با دف و نقاره نواختند.

اسباب موسیقی که با آنها مقامها و نواهای ایران را می‌زنند، و می‌خوانند شش قسم است: «نای- سه‌تار- کمانچه- طبل- سنج کوچک- دف»

روز تولد مولای متقیان، سلام‌الله علیه، برای تبریک چلبی بزرگ به مولوی‌خانه رفتم. آن روز جشنی به اسم نعت شریف بر پا بود. این غزل را با ساز و نوا می‌خواندند و می‌زدند:

زهی موجود جاویدان علی ابن ابی طالب
زهی موجود انس و جان علی ابن ابی‌طالب
تویی جنّان، تویی منّان، توی دیّان، تویی سبحان
تویی فرّ عظیم الشان، علی ابن ابی‌طالب
حکیم و حاکم و دانا، سمیع و سامع و بینا
تویی داننده و دانا، علی ابن ابی‌طالب

زمین از فضل تو خرم، تویی بخشنده و عالم
جهان از فضل تو شادان، علی ابن ابی‌طالب
اگر خواهی نجات خود، چه در دنیا، چه در عقبا
به روز و شب بخوان از جان، علی ابن ابی‌طالب
چو مولانا که می‌باشد، محمد شمس تبریزی
چو شمس‌الدین علی را دان، علی ابن ابی‌طالب [۳۸۱]

آغاز سلوک

مولوی‌خانه‌ها، گرچه دقیقاً مانند صومعه‌ها نبودند، در اصل محل اجتماع مردان به شمار می‌رفتند. نوعاً، پسری که به سنّ بلوغ می‌رسید، درخواست خود را صرفاً از طریق مریدی بزرگتر از خود ابراز می‌داشت، و مبتدی می‌شد [که به او نوآیین می‌گفتند]. تنها درخواست کننده‌هایی که کمتر از هجده سال داشتند، پس از ارائه اجازهٔ کتبی پدر و مادر خود، می‌توانستند در تکیه زندگی کنند. امّا وابستگان سلسلهٔ مولوی دو مرتبه داشتند. مبتدی می‌توانست درتکیه زندگی کند و دورهٔ آموزش سه‌ساله و دشوار چلّه‌نشینی را بگذراند و بر اثر آن لقب «دَده» یا درویش بگیرد. این دورهٔ طولانی شاگردی و نوآموزی خاص سلسلهٔ مولوی است: در طی این مدت، مبتدی مثنوی و آیین چرخ زدن و سماع گزاردن می‌آموخت.

مرتبهٔ دیگر آن بود که مبتدی می‌توانست عضو مقیم خانقاه نباشد، که در این صورت او را «محبّ» می‌خواندند. لازم نبود که محبّ دورهٔ سه سالهٔ چلّه نشینی را به اتمام رساند و می‌توانست به طور عادی در خانهٔ خود زندگی کند. امّا ددهٔ مقیم خانقاه نمی‌توانست همسر بگیرد، زیرا زنان نمی‌توانستند در تکیه زندگی کنند. با این حال، زنان اهل طریقت مولوی اجازه داشتند مراسم سماع را که شامگاه پنجشنبه برگزار می‌شد و ورود مردم در آن آزاد بود، تماشا کنند و حتی امکان داشت که برخی از زنان نیز با همان لباسی که به کوچه و بازارمی‌رفتند در اتاقی دیگر خود به سماع پردازند (Friedlander, The Whiring Dervishes, 109)

مبتدی، در صورتی که شیخ می‌پذیرفت، و در روزی که او تعیین می‌کرد، به تکیه می‌آمد و کلاه رسمی خاصی را که «سِکّه» نام داشت، بر سر می‌گذاشت. دست شیخ را می‌بوسید و دو زانو می‌نشست، و در این حال روی هر دوی آنان بر جانب قبله بود. شیخ اعلام می‌کرد که دعای توبه می‌خوانیم. آنگه «سکّه» مرید مبتدی را با دو دست خود از سر او بر می‌داشت و سورهٔ اخلاص (قرآن، ۱۱۴) را می‌خواند و سه بار بر آن سکّه می‌دمید. شیخ، سپس سکّه را بر جانب قبله می‌گرفت، سه بار بر آن بوسه می‌زد و آن را بر سر مبتدی داوطلب سلوک

می‌نهاد، و توضیح می‌داد که این کار را از جانب مولانا انجام داده است. آنگاه، برمی‌خاست و مبتدی را در برابر خود ایستاده می‌داشت، او را می‌بوسید و او را به یکی از دَده‌های آشپزخانه می‌سپرد تا نزد دَده درس بخواند و آداب طریقت بیاموزد.

روزگاری پیش از قرن بیستم میلادی، لباسهایی که مولویان بر تن می‌کردند از شعائر و آداب رسمی طریقت آنان حکایت می‌کرد. آنان کلاههای نمدین بر سر می‌گذاشتند و مشایخ ایشان دور آن دستار می‌پیچیدند. وقتی مبتدی آداب ۱۰۰۱ روزه آغاز سلوک را به اتمام می‌رسانید، شیخ بر او خرقه (کسوه) می‌پوشانید و در خانقاه حجره‌ای به او می‌داد. به گفتهٔ معصوم علیشاه «ذکر و فکر و مراقبه و اوراد و سماع و حلقهٔ ذکر جَلی» در میان مولویان متداول بوده است (*صفا*، ۳، ۱، ۴۵۶).

گلپینارلی می‌گوید که برای دیدار با شیخ یا دَده در هریک از مولوی‌خانه‌ها هدیهٔ کوچکی به رسم نیاز به دربان می‌دادند و از در بزرگ داخل خیابان وارد می‌شدند و در برابر اقامت گاه شیخ می‌ایستادند (*گلم*، ۴۱۷). دربان تقاضای ملاقات میهمان را اطلاع می‌داد، و چون اشارت می‌رسید، بر آستانهٔ در می‌ایستاد، و برای گرفتن اجازهٔ ورود بلند و کشیده می‌گفت: دُستور. اگر شیخ به نشانهٔ پاسخ مثبت می‌گفت «هو»، میهمان با پای راست قدم به درون خانه می‌نهاد، کفش از پا به در می‌آورد، و سپس به آیین مولویان شیخ را سلام می‌گفت، یعنی رسم «نیاز» به جای می‌آورد؛ و آن عبارت بود از اینکه انگشت بزرگ پای راست را بر روی انگشت بزرگ پای چپ می‌نهاد، دست راست را با انگشتان باز بر روی قلب می‌گذاشت، و در این حال سر را به حالت تعظیم به جلو خم می‌کرد. در این زمان میهمان، بسم اللّه الرّحمن الرّحیم می‌گفت و دست شیخ را می‌گرفت، هر دو سر فرود می‌آوردند و دست یکدیگر را همزمان می‌بوسیدند. شاید قهوه‌ای می‌خوردند و اندکی صحبت می‌کردند (Lifchez, in *LDL*, 112)

بازداشتن جمهوری و باز آمدن مولوی

حکومت جمهوری ترکیه، که در آبان ماه سال ۱۳۰۲ / اکتبر ۱۹۲۳ به وجود آمد، در اسفند ماه سال ۱۳۰۲ / مارس ۱۹۲۴ خلافت را برانداخت و سلطان عبدالمجید را به سویس تبعید کرد. یک ماه بعد، دادگاههای شرعی بسته شد، پوشیدن لباس اسلامی و حجاب زنان ممنوع، تعدد زوجات قدغن، و تقویم میلادی مرسوم گردید. ساعت در ترکیه با نصف النهار گرینویچ تطبیق یافت، دستگاه مقیاس متری متداول شد، الفبای عربی منسوخ گشت و تحریر زبان ترکی به شیوهٔ حروف لاتین درآمد.

در بیستم آذرماه سال ۱۳۰۴ / سیزدهم دسامبر ۱۹۲۵، قانون شمارهٔ ۶۷۷ دربارهٔ «لغو تولیت و عناوین مذهبی و ممنوعیت اجتماعات و تظاهرات عرفانی و درویشی وتعطیل خانقاهها و تکیه‌ها و زاویه‌ها» که لایحهٔ آن را آتاتورک پیشنهاد کرده بود به شرح زیر از تصویب مجلس گذشت (منقول در *تفضّلی*، ۹۱-۷۸):

بند ۱. کلیه تکیه‌ها و زاویه‌ها در جمهوری ترکیه، اعم از اینکه موقوفه باشد یا ملک شیخ آن و یا به هر طریق دیگری تأسیس شده باشد، مسدود می‌شود. حق مالکیت آنها محفوظ می‌باشد. آنهاکه به صورت مسجد مورد استفاده قرار می‌گیرد، می‌تواند به صورت فعلی باقی بماند.
کلیه عناوین: شیخ، درویش، مرید، دَده، چلبی، سیّد، بابا، نقیب، خلیفه، فالگیر، جادوگر، شفاگر، دعانویسی برای رسیدن اشخاص به آرزوهایشان، و هر نوع مشاغلی از این قبیل و پوشیدن لباس درویشی ممنوع است. مقبره‌های سلاطین و آرامگاه‌های درویشان مسدود می‌شود و شغل مقبره داری ابطال می‌گردد. کلیه کسانی که تکیه‌ها و زاویه‌ها و مقبره‌های مسدود شده را مجدداً مفتوح سازند، و یا کسانی که تحت عناوین عرفانی به جلب و جذب افراد بپردازند، یا به آنها خدمت کنند، به حداقل سه ماه زندان و پرداخت ۵۰ لیره جریمه محکوم خواهند شد.
بند ۲. این قانون بلافاصله به مورد اجراگذاشته خواهد شد.
بند ۳. هیئت دولت مأمور اجرای آن است.

خان ملک ساسانی در پایان خاطرهٔ خود می‌نویسد (*تفضّلی*، ۸۵):

لیکن با فرمان چهارم سپتامبر ۱۹۲۵ همهٔ این تشکیلات که هزاران نفر برای خواندن اشعار مولانا زبان فارسی می‌آموختند، و نواهای ایرانی می‌نواختند، و همه دل به سوی ایران زمین داشتند، تعطیل شد. همهٔ تکایا را بستند، و اوقاف مولوی‌خانه‌ها را ضبط کردند، و نفوذ معنوی ایران، که از جزیرهٔ کریت تا مجار، و از مدینهٔ طیبه تا تراکیا و آناطولی، گسترده بود، یک باره برچیده شده، و محو گردید، و هیچکس در ایران نفهمید و نگفت ونوشت ـ گفتی که هرگز چنین چیزی نبوده است!

دو سال بعد، در زمستان ۱۳۰۶ ش / ۱۹۲۷، آتاتورک برای مولویان استثنایی قائل شد و اجازه داد که زیارتگاه مولانا در قونیه به صورت موزه، به نام «مولانا موزه‌سی»، دوباره باز شود، و هزینهٔ نگه‌داری آن را وزارت اوقاف بپردازد. سعدالدین هِپار، که در مولوی‌خانهٔ ینی‌قاپوی استانبول، پیش از آنکه در سال ۱۳۰۴ ش / ۱۹۲۵ بسته شود، نوازندهٔ طبل،

قُدوم‌زن‌باشی، بود، در سال ۱۳۳۲ ش / ۱۹۵۳ نزد شهردار قونیه رفت و از او خواست اجازه دهد که مراسم سماع [در سالروز فوت مولانا] در انظار عموم برگزار گردد. شرط صریح شهردار قونیه آن بود که از این مراسم تعبیر به بزرگداشت یکی از شعرای بزرگ ترک کنند، نه آیین مذهبی؛ امّا هِپار اصرار کرد که آیاتی از قرآن باید تلاوت شود. در آذر ماه سال ۱۳۳۲ ش/ دسامبر ۱۹۵۳، نخستین سماعِ دارای مجوّز پس از نزدیک به سه دهه در سالن یکی از سینماهای قونیه در حالی اجرا شد که تنها دو نفر نی می‌زدند و یک نفر قُدوم، و دو نفر که لباس عادی بر تن داشتند، سَماع می‌کردند. این مراسم در سال ۱۳۳۳ ش/ ۱۹۵۴ نیز اجرا شد، و در سال ۱۳۳۴ ش / ۱۹۵۵ «انجمن توریستی قونیه» میهمانان را برای تماشای مراسم سماع مولویان دعوت کرد که شامل «دور وَلدی»[۳۸۲] بود و سماع‌گزاران تنّوره بر تن و سِکّه بر سر داشتند. سال بعد، دو مجلس سماع برگزار شد، یکی در قونیه و یکی در آنکارا (Friedlander, The Whirling Dervishes, 12-13).

سازمان یونسکو سال ۱۹۷۳ میلادی را به مناسبت هفتصدین سال درگذشت مولانا «سال مولانا» اعلام کرد. دولت ترکیه در آذر ماه سال ۱۳۵۲ ش/ دسامبر ۱۹۷۳ «سمینار بین‌المللی مولانا» را در شهر آنکارا برگزار کرد و در دو روز آخر سمینار، ۲۴ تا ۲۶ آذر ماه ۱۳۵۲ ش/ پانزدهم تا هفدهم دسامبر سال ۱۹۷۳، همهٔ میهمانان را به قونیه دعوت کرد، و در آنجا مراسم سماع در محلّ ورزشگاه سرپوشیدهٔ دبیرستان قونیه به اجرا درآمد.[۳۸۳] این مکان را دولت ترکیه بر زیارتگاه مولانا ترجیح داده بود تا همه را مجاب کند که مراسم سَماع را رویدادی فرهنگی یا حتی ورزشی بدانند، نه مذهبی. دو شیخ بر مسند شریف، بر پوست نشستند: سَلمان توزون شیخ مولویان استانبول و سلیمان لوراس دَده شیخ مولویان قونیه (*تفصّلی*، ۳-۱۰۱).

دست برداشتن دولت ترکیه از محدودیتهایی که برای اجرای سماع وضع کرده بود، سبب شده است تا سلسلهٔ مولوی از نو جان بگیرد و در سراسر دنیا گسترش یابد. امروز، نزدیک به ۵۰۰۰۰ نفر، شامل ترکها و گردشگران، در طول هفتهٔ برگزاری مراسم یادبود درگذشت مولانا [از ۱۹ تا ۲۶ آذر / دهم تا شانزدهم دسامبر] به قونیه می‌آیند. آمار رسمی دولت ترکیه نشان می‌دهد که درسال ۱۳۶۴ ش/ ۱۹۸۵ تعداد ۴۷۷۲۹۰ ترک و ۱۰۰۱۰۵ نفر خارجی به زیارت آرامگاه مولانا رفته‌اند، و هر سال که می‌گذرد این تعداد فزونی می‌گیرد (*تفصّلی*، ۱۰-۹).



مولانا در جهان اسلام

مثنوی معنوی مولوی هست قرآنی به لفظ پهلوی!
من نمی‌گویم که آن عالیجناب هست پیغمبر، ولی دارد کتاب!

جامی[۳۸۴]

تأثیر مولانا جلال‌الدین را بر تصوف و فرهنگ مسلمانان ایران و کشورهایی که پیش از این فارسی می‌گفتند و فارسی می‌نوشتند و می‌خواندند، به سنجش نتوان آورد و مبالغت در آن نیز کاری دشوار است. چنان‌که آربری (Arberry) در کتاب مولانای شاعر و عارف *(Rumi, Poet and Mystic)* یادآوری می‌کند «همهٔ عارفانِ پس از مولانا که توانایی خواندن آثار فارسی را داشتند، بر پیشوایی بلا منازع او اقرار کرده‌اند». شیمل می‌نویسد: «دشوار می‌توان اثری ادبی یا عرفانی را یافت که در جایی از استانبول گرفته تا بنگال تصنیف شده باشد و در آن اشارتی به افکار مولانا نرفته یا بیتی از او نیامده باشد» (*ScB*, 25)؛ این سخن شیمل بسیار مبالغت‌آمیز است، امّا همین‌که بتوان چنین سخنی را، حتی به اغراق بر زبان آورد، یا همین‌که می‌گویند برخی درویشان تهیدستِ سند همهٔ کتابهای خود، جز قرآن، مثنوی مولانا، و دیوان حافظ را از کف داده‌اند، خود گواه بر نفوذ افسانه‌ای اندیشه‌های مولانا جلال‌الدین در سراسر فرهنگ اسلامی، خاصه ترکیه، ایران و شبه قارهٔ هند است.[۱]

مولانا در ادبیات

گرچه زبان قرآن و علوم اسلامی عربی بود، حکمرانان ترکِ چیره بر هندِ مسلمان، برای عبارت‌پردازیهای حکیمانهٔ سخنوران دربار خود، زبان فارسی را برگزیدند. امپراطوران مغول و دیگر سلسله‌های پادشاهان محلّی شبه قارهٔ هند سخن گفتن به زبان فارسی را تا آنجا تشویق کردند که بسیاری از بهترین شاعران فارسی زبان، در قرنهای دهم و یازدهم / شانزدهم و هفدهم، از ایران رهسپار هند شدند و در دهلی سبکی را در شعر فارسی به وجود آوردند که «به سبک هندی» مشهور گشت. در این دوره، از روی بسیاری کتابهای عمده و کهن فارسی نسخه‌هایی نوشته شد، که برخی از آنها، به سبب مراجعه کاتب به چندین نسخهٔ خطی حکم نخستین نسخه‌های برخوردار از تصحیح انتقادی را یافت. خوانندگان هندی آثار فارسی دلبستگی خاصی به کتابهای عرفانی داشتند، و شارحان بسیار، مجلداتی پیوسته به هم را به بیان معانی لغوی و استعاری متون فارسی، خاصّه دیوان حافظ و مثنوی مولانا اختصاص دادند. این وضع در دربار عثمانیان هم مصداق داشت، و در آنجا، گرچه ترکی زبانِ مادری به شمار می‌رفت، فارسی زبانِ عمدهٔ آثار ادبی بود.

ایران و هند

سلسله‌های تصوف، هم از نظر تفکرات عارفانهٔ هندیان و هم از جهت احترام عامهٔ آنان نسبت به اولیا، هند را سرزمین دلخواه خود یافتند. در واقع از طریق ارادت‌ورزی به سلسله‌های تصوف بود که گروههای بسیار از عامّه مردم هند به اسلام دل بستند. می‌گویند **ابوعلی قلندر** (ف ۷۲۷ / ۱۳۲۷) به قونیه رفت و با مولانا دیدار کرد، که تقریباً بعید به نظر می‌رسد، امّا مشهور است که مثنویات ابوعلی قلندر حکایت از نفوذ مولانا دارد. یکی دو نسل پس از مولانا، **شرف‌الدین مانری** (۷۵۲-۶۶۱ / ۱۳۵۱-۱۲۶۳) که نزدیک پاتنا در هند می‌زیست، ابیاتی از مثنوی را در صدنامه خود نقل کرد؛ صدنامه مشتمل است بر تفکرات روحانی شرف‌الدین که در سال ۷۴۸ / ۱۳۴۷ به رشتهٔ تحریر درآمده است:

Hundred Letters (New York: Paulist Press, 1980, 322).

در هند، دست‌کم، یک سلسلهٔ بزرگ تصوف، یعنی چشتیه، به وجود آمد؛ هم این طریقت و هم شاخه‌ای از نقشبندیه که این نیز در هند بسیار فعال بود، گرچه از مولانا نسب معنوی نمی‌برند، او را بسیار معزّز می‌دارند.

پیش از این دیدیم که در روزگار سفر ابن‌بطوطه به قونیه، دههٔ ۷۳۰ / ۱۳۳۰، مریدان

مولانا در مجالس عمومی هفتگی خود، که در این شهر برگزار می‌شد، مثنوی می‌خواندند و دیدیم که سلطان ولد با سرودن اشعاری نظیر اشعار مولانا، همچنین با اهتمام به اشاعهٔ سلسله‌ای موصوف و مختص به مولانا، به ترویج اشعار مولانا در آناطولی پرداخت. در این اثنا، در ایران، علاءالدوله سمنانی (۷۳۶-۶۵۹ / ۱۳۳۶-۱۲۶۱) در مجموعه تقریرات درسی خود، رسالهٔ اقبالیه، می‌گوید که نشده است سخن مولانا را بشنود و حال نشاط به او دست ندهد. گرچه کمال خجندی[۳۸۵] (ف ۸۰۳ / ۱۴۰۱) و شاه نعمت الله ولی (عارف و شاعر قرن هشتم، ف ۸۳۴) از مولانا یاد می‌کنند، به نظر نمی‌رسد که شاعران قرن هشتم / چهاردهم مانند حافظ یا خواجوی کرمانی اشعار مولانا را شنیده باشند (م. الف ج ۱، ۱۳۱). امّا در قرن نهم / پانزدهم، با شرح کمال‌الدین خوارزمی بر مثنوی (بن: ذیل)، و ستایش مولانا در اشعار شاه قاسم انوار[۳۸۶] (۷۵۷-۷۳۷ / ۱۴۳۴-۱۳۵۶) وضع تغییر یافت. شاه داعی شیرازی (ف ۸۶۴ / ۱۴۶۰) نیز در عشق‌نامهٔ خود از اشعار مولانا نقل کرد و حاشیه‌ای بر مثنوی نگاشت[۳۸۷] (م. الف ج ۱، ۱۳۱).

جامی (ف ۸۹۸ / ۱۴۹۲) که مهمترین و با نفوذترین شاعر ایرانی روزگار خود بود، در سالهای پس از ۸۷۵ / دههٔ ۱۴۷۰، با ستایش از مولانا به الفاظی که او را پیمبرگونه معرفی می‌کند (بن: ابیات آغاز همین فصل، صپ) نام مولانا جلال‌الدین را در ایران بر سر زبانها انداخت. این سخن معروف را که مثنوی معنوی قرآنی است به زبان فارسی، به جامی نسبت داده‌اند امّا صورتی دیگر از آن نیز به شیخ بهایی منسوب است. در «سلامان و ابسال»، که فیتز جرالد (Fitz Gerald) آن را به انگلیسی برگردانده، جامی سخنان مولانا را به شیوه‌ای نقل می‌کند که می‌توان گمان برد مثنوی مولانا الهام بخش او در سرودن این اثر بوده است. جامی این سخن مولانا را - که وقتی مایهٔ آرامش خاطر از میان برخاسته باشد، چگونه می‌توان بازهم شعر گفت و قافیه سنجید[۳۸۸] ـ به قوّت مناسب حال خود می‌بیند و توضیح می‌دهد که «سلامان و ابسال» اوگفتاری است نغز در ثنای خداوند که آرام دل است.[۳۸۹] جامی که از صوفیان نقشبندیه بود، موجب شهرت مولانا در میان ارادتمندان این طریقت گردید.

مولانا جلال‌الدین را، چنان‌که از مثنوی کوتاه نان و حلوا اثر **شیخ بهاءالدین عاملی** (۱۰۳۱-۹۵۳ / ۱۶۲۱-۱۵۴۷) پیداست[۳۹۰]، شیعیان نیز بسیار محترم می‌دارند. این مثنوی، که شیعیان و سنّیان هند آن را بسیار می‌خواندند، حکم نوعی مقدمه بر مثنوی مولانا را دارد. شیخ بهایی در این منظومه، نیز در مثنوی طولانی‌تر طوطی‌نامه، وزن مثنوی مولانا را به کار برده، و در طوطی‌نامه به شرح و بسط تمثیل طوطی، که مولانا در مثنوی خود آورده (من، ۱، ۲۴۷

به بعد، و ۱۵۴۷ به بعد) پرداخته است. پیش‌تر از شیخ بهایی، شاعری که دلبستگی شدید او به تشیع آشکار است (و واقعه شهادت امام حسین (ع) رانیز به قلمی جانسوز و پرشور تعریف کرده، گرچه خود را شیعهٔ متعصب نمی‌داند)، **ملا حسین واعظ کاشفی**[۳۹۱] است (ف ۹۱۰ / ۱۵۰۴) که مثنوی معنوی را تلخیص کرد و آن را لُبّ لباب مثنوی مولانای روم نامید. این کتاب در کتب‌خانهٔ نُعمانی کابل به چاپ رسیده که بیانگر شهرت مستمر مثنوی مولانا در افغانستان است.حتی، دانشمند شیعه مذهب، قاضی نوراللّه شوشتری (۱۰۱۹ / ۱۶۱۰) در کتاب مجالس المؤمنین خود، مولانا را، به نقل از **میرزا محمد باقر خوانساری** (۱۳۱۲-۱۲۲۶ / ۹۵-۱۸۱۱) در رَوْضَة الجَنّات (بیروت، دارالاسلامیه، ۱۹۹۱، ۸:۶۳) از شیعیان صادق می‌داند؛ رَوْضَة الجنات دائرةالمعارفی است حاوی سرگذشت علمای مشهور، از جمله مولانا، که مثنوی او را «کتابی ارجمند نزد خاص و عام، شیعه و سنّی» توصیف می‌کند. گمان می‌رود حکومت صفویان که مذهب تشیع را با کمال قدرت ترویج می‌کرد و آن را مذهب رسمی حکومت و حتی مذهب ملّی ایران قرار داد، موجب شده باشد که نویسندگان و سخن‌سنجان ایرانی متواترات دیرینهٔ مذهب تسنّن رایج در شعر و فلسفهٔ ایران را دارای مذاق شیعه بدانند و از خطر نابودی برهانند. مطالعهٔ نسخ خطی کهن نشان می‌دهد اشعاری که به روشنی دارای صبغهٔ تشیع است و به خطا با مولانا نسبت یافته متعلق به قرنهای دهم یا یازدهم / شانزدهم یا هفدهم است، و در همین زمان بود که طریقت مولوی، از طریق یوسف سینه‌چاک که از استانبول تا آن سوی ایران [به قصد زیارت] به مشهد سفر کرد (بن: فصل ۱۰، صپ)، و در دایرهٔ نفوذ مذهب تشیع قرار گرفت؛ و گرنه شیعیان متعصب ایران گاهی، حتی در قرن بیستم، بر مثنوی خرده می‌گرفتند که کتابی است دارای عقاید اهل تسنّن و تعصبات تند جدلی. شیعیان مشهدی گاهی نسخه‌های مثنوی را از بین می‌بردند. مولانا را، با توجه به آوازه و جذابیت اشعارش، شاعر عارفی دارای مذاق شیعه دانستن راه حلّی را برای این معمای مسلکی مطرح ساخت که به ذائقهٔ مردم بسیار خوش‌تر می‌آمد. تحقیقی تازه دربارهٔ تأثیر عقاید شیعه بر مولانا به قلم قدرت صولتی شاید پاسخ پاره‌ای از این مسائل را در بر داشته باشد: معارفی از تشیع در مثنوی معنوی (تهران: ابرون، ۱۳۷۷).

در این ضمن، در دربار مغولان سنّی مذهب، اکبر شاه (حک. ۱۰۱۴-۹۶۳) که فردی بود آزاد اندیش و دارای وسعت نظر، فرمانی صادر کرد مبنی بر اینکه کارمندان دولت به هنگام فراغت از کار ،باید اوقات خود را به خواندن کتابهای اخلاقی، مانند آثار غزالی و خواجه نصیرالدین طوسی، نیز مثنوی مولوی بگذرانند، تا آنان را در اداره امور دولت از حرص و

وسوسهٔ نفس باز دارد. شیمل از «مورّخی هندی» نام می‌برد که بسیار پیش‌تر از آن، اندکی پیش از سال ۹۰۵ / ۱۵۰۰، به نوشتن اشتغال داشته، و گفته است که تا اقصی نقاط شرق بنگال حتی برهمنان هندو مثنوی می‌خواندند (*ScW*, 32). سرخوش صوفی، از قراری که گفته‌اند، در نزدیک شهر اَجْمیت (Ajmit) به زاهدی هندو رسید و از او پرسید که چرا اسلام نمی‌آورد. هندو بیتی از مثنوی برخواند:

چون که بی‌رنگی اسیر رنگ شد　　موسیی با موسیی در جنگ شد

(م‌ن، ۱، ۲۴۶۷)

منظور زاهد هندو از این بیت آن بود که اگر آدمی از ورای عالم ماده به عالم معنا بنگرد، همهٔ مغایرتهای ظاهری عقاید او با دیگران از میان برمی خیزد.

اورنگ‌زیب (حک. ۱۱۱۸-۱۰۶۸ / ۱۷۰۷-۱۶۵۸)، با آنکه بر خلاف مشرب تسامحِ دینی اکبر عمل می‌کرد و مذهب تسنّن را با تعصّب تمام تا اواخر عمر امپراطوری گورکانی از نو برقرار داشت، نمی‌توانست در برابر لطف سخن مثنوی تاب آورد و می‌گویند که از شنیدن ابیات مثنوی به گریه می‌افتاد.[۲]

در قرن دوازدهم / هجدهم، **شاه ولی اللّه دهلوی** (۷۶-۱۱۱۴ / ۶۳-۱۷۰۲)، شاعر و صوفی نقشبندی، داستان فیل را که «اندر خانهٔ تاریک بود» (م‌ن، ۳، ۱۲۵۹ به بعد)، اقتباس کرده و در کتاب حُجّةَ اللّهَ بالغه، تألیف حدود ۱۱۵۴ / ۱۷۴۱، آورده است. **شاه عبداللطیفِ بِهتی** (۱۱۶۵-۱۱۰۰ / ۱۷۵۲-۱۶۸۹) شعری تصنیف کرد دارای ترجیع بندی که با صراحت از مولانا، عقایدش و از خداجویی و معبودطلبی او سخن می‌گوید. عبداللطیف، در اثری از خود به زبان سِندی به نام شاه جورسالو نیز نفوذ مولانا را منعکس می‌سازد. شاعر اردو سرا، **میر درد دهلوی** (۱۱۹۹-۱۱۳۳ / ۱۷۸۵-۱۷۲۱) در علم الکتاب خود سخنان مولانا را فراوان نقل می‌کند.[۳]

در اثری متعلق به قرن نوزدهم، لوح سلمان، نوشتهٔ بهاءالله (۱۳۰۹-۱۲۳۲ / ۹۲-۱۸۱۷)، مؤسس کیش بهایی، همین بیت اسیر رنگ شدن بی‌رنگی نقل و شرح شده است.[۴] بهاءالله که ایرانی بود و به سبب افکار بدعت‌آمیز دینی خود از ایران به بغداد تبعید گردید، ابیات مولانا را در آثار خود، از جمله هفت وادی که بهائیان آن را وحی الهی می‌پندارند، فراوان آورده است. مقامات حکومت عثمانی بهاءالله را به استانبول خواندند، و او که در ربیع الاول سال ۱۲۸۰ / اوت ۱۸۶۳ به آنجا وارد شد، شاید آیینهای مولویان را اولین بار به چشم دیده

باشد. بهاءالله، سپس به آدرنه تبعید شد و در هفته دوم رجب همان سال / هفته آخر سال ۱۸۶۳ در ناحیهٔ مرادیه نزدیک مولوی‌خانهٔ آنجا اقامت کرد، و دست‌کم یکی از اطرافیانش با مولویان این محل در تماس بود. زنی از بهائیان کانادا، ماریون جک (Marion Jack)، هنگام سفر به آدرنه در سال ۱۳۱۲ ش / ۱۹۳۳، تصویری از این مولوی‌خانه کشیده است. بهاءالله در پائیز سال ۱۲۷۹ / ۱۸۶۳ شاید به انگیزهٔ ارادت‌ورزی مولویان به مولانا، مثنوی مبارک را تصنیف کرد.

شاعر معاصر ایرانی **مهدی اخوان ثالث** (ف ۱۳۶۹ ش / ۱۹۹۱) در اشعار و مقالات خود که سنّتها و افسانه‌های زرتشتی پیش از اسلام را یادآوری می‌کنند، به ترویج ملیّت ایرانی می‌پردازد. چنین به نظر می‌رسد که اخوان در شعر مشهور خود، زمستان، ۱۳۳۴ ش / ۱۹۵۶ به همین بیت دنیای بی‌رنگی مولانا اشارت دارد، و در آن ظاهراً از تفرقهٔ سیاسی و درگذشتن از مرز تضادهای سیاه و سفید فکری و عقیدتی سخن می‌گوید:

نه از رومم نه از زنگم همان بی‌رنگِ بی‌رنگم[۳۹۲]

سرزمینهای عثمانی

هنوز بیست و پنج سال از درگذشت مولانا نگذشته بود، در همان ایامی که سلطان ولد بر اشاعهٔ طریقت مولوی کمر بسته بود، حکومت سلجوقیان رفته رفته رو به افول نهاد و ستارهٔ عثمان، مؤسس و وجه تسمیهٔ امپراطوری عثمانی، اوج گرفت. در پایان قرن هشتم / چهاردهم، عثمانیان بر سراسر آناطولی و ناحیهٔ وسیعی از شبه جزیرهٔ بالکان تسلط یافتند. **خلیل پاشا** (۱۰۳۸-۹۷۷) قوش‌چی باشی عثمانی و فرماندهٔ محافظان دلهره آور سلطنتی، ینی‌چریها، با آنکه خود از پیروان طریقت درویشان جلوتی بود، در سال ۱۰۱۵ / ۱۶۰۷، وقتی برای فرو نشاندن شورش مردم شام (سوریه) به حلب می‌رفت، بر سر راه خود در قونیه بر مزار مولانا توقف کرد. چنان‌که در غزانامه آمده است، این زیارت مختصر همهٔ سپاهیان را به گریه انداخت و خلیل پاشا با الهام از مولانا چند بیتی بر قلم آورد. اولیا چلبی، در سفرنامهٔ خود، می‌نویسد که **ملک احمد پاشا**(۱۰۷۲-۹۹۶ / ۱۶۶۲-۱۵۸۸) از قوم ابخاز که چند بار حکمرانی یافت و سرانجام به معاونت صدر اعظم عثمانیان رسید، چند هزار بیت از مثنوی مولوی (نیز از پند نامهٔ عطار) را در سینه داشت.[۵]

البته، بیشتر در ادبیات است که نفوذ مولانا را احساس می‌کنیم. جای تردید نیست که

جانشینان مولانا و پیروان طریقت مولوی اشعار او را بر پایه‌ای منظم و از سر دلبستگی و ارادت مطالعه می‌کردند،امّا تنها مولویان نبودند که تقلید از شیوهٔ شاعری مولانا را مدّ نظر داشتند. **یونس امره** (۷۲۰-۶۳۵/ ۱۳۲۰-۱۲۳۸)، با آنکه شاعری عامیانه سرا به شمار می‌رفت و از مولویان نبود، در شعر مولانا بسیار غور کرده و در آن اسلوب ورزیده بود. یونس امره، خود را از مریدان طابْدُق بابا[۳۹۳] می‌داند (گل، ۴۰۰؛ سماع، EI^2) امّا دست‌کم یک بار در مراسم مولانا شرکت جسته و در بیتی از اشعارش، به صراحت بیان داشته که منّت‌دار طریقت معنوی مولانا است (گل ۳۹۸). حتی صوفیان ترک زبان که آثار مولانا را بلاواسطه نخوانده بودند، شاید اندیشه‌های مولانا را با یک واسطه از طریق کلام پر نفوذ یونس امره به ذهن می‌سپردند. دیوان یونس امره را گلپینارلی (استانبول: احمد حالت، ۱۹۴۳) منتشر ساخته است. **امّی کمال**، یکی از شاعران قرن نهم / پانزدهم که در اردبیل با طریقت صفویان، پیش از آنکه به امور سیاسی و ترویج مذهب تشیع روی آورند، همراه بود، دیوان شعری به زبان ترکی تألیف کرد که نفوذ مولانا را منعکس می‌سازد؛ امّی کمال باید که داستان جوشیدن نخودها را در مثنوی (من، ۳، ۴۲۱۱-۴۱۵۹) خوانده باشد، چون اساس و منبع الهام یکی از منظومه‌های او را تشکیل می‌دهد (William Hickman, in *LDL*, 204). معینی، یکی دیگر از شاعران قرن نهم / پانزدهم، نیز دفتر اوّل مثنوی مولانا را به زبان ترکی عثمانی ترجمه کرد و آن را مثنوی مُرادیه نام نهاد. این ترجمه را کمال یاوُز به خط لاتین در آورد و تصحیح کرد:

Mesenevi-i murâdiyye, romanized and edite by Kemal Yavuz
(Ankara: Kültür ve Türizm Bakanliği. 1982).

شاعران پیرو مولوی در ایجـاد ادبیـات دیوانی عثمـانی،که به زبان ترکی امّا، هم از جهت محتوا و هم از جهت عروض، به اسلوب غزل فارسی سروده می‌شد، بسیار نقش داشتند (گلم، ۳۵-۵۳۰). گلپینارلی بسیاری از مشهورترین و پرنفوذترین شاعران عثمانی، از جمله نافعی (۱۰۴۵-؟۹۷۹/ ۱۶۳۵-؟۱۵۷۲)، نابی (۱۱۲۴-۱۰۵۲ / ۱۷۱۲-۱۶۴۲) و ندیم (ف ۱۱۴۳ / ۱۷۳۰) را از مولویان می‌داند،گرچه ممکن است که مولوی هویّت یا پیوستگی اصلی آنان نباشد. از آنجاکه شعر دیوانی عثمانی در اصل در میان طبقه اشراف برخوردار از حمایت دربار رونق گرفت، و از آنجا که سلسلهٔ مولوی با سلاطین و اشراف عثمانی رابطهٔ تنگاتنگ برقرار کرد، اکثر شاعران غزل‌سرای ترک‌زبان احتمالاً با اشعار مولانا بسیار آشنا بوده‌اند. از سوی دیگر، تذکره‌نویسان اهل طریقت مولوی، بی‌هیچ تأملی، شاعران مشهور ترک را در شمار مولویان آوردند. گلپینارلی، مثلاً، می‌نویسد که اسرار دَده، در اثر خود یعنی

تذکرهٔ شعرای مولویه، **عثمان روحی** (ف ۱۰۱۳ / ۱۶۰۵) را از مولویان خوانده، او را چندی مقیم مولوی‌خانهٔ غَلَطهٔ استانبول و پس از آن مجاور زیارتگاه مولانا در قونیه دانسته، حال آنکه روحی، در حقیقت امر، فردی سپاهی بوده که وابستگی او با طریقت حروفیه محتمل‌تر است تا با مولویه (گلم، ۲۶؛ *OLP,* 244-5).

شاهدی (ف ۹۵۷ / ۱۵۵۰)، که از مبلغان و مروجان پرقدرت سلسلهٔ مولویان در قرن دهم / شانزدهم بود و پیش از این با وی روبرو شدیم (فصل ۱۰، صپ)، خودش اشعاری سروده است که مجموعهٔ بر جای مانده از آن چهل و چند قطعه بیشتر نیست. شاهدی برخی از این شعرها را به ترکی و بقیه را به فارسی سروده، امّا اشعار فارسی او بی نهایت سست است (گلم، ۴-۱۸۳). شاهدی گرچه از شاعران توانای ترک زبان نیست، در سرودن شعر ترکی، هم عروضی هم هجایی، تسلّط بیشتری دارد. او در مثنوی کوتاه خود به زبان ترکی که آن را گلشن وحدت (۹۴۳ / ۱۵۳۶) نامیده، از وزن مثنوی مولانا پیروی کرده، امّا چنین می‌نماید که در این منظومه از عطار و شبستری [صاحب گلشن راز] بیشتر متأثر است تا از مولانا (Victoria Holbrook in *LLM,* 110). شاهدی رساله‌ای هم به زبان عربی تصنیف کرد، به نام مشاهدات شاهدیه، که طی آن شیخش گلویش را می‌برد و در نتیجه او به «عالم مثالی وادی مولانا» پر می‌کشد. در آنجا صورت مثالی مولانا را می‌بیند، و مولانا تاج بر سر او می‌نهد (Holbrook, in *LLM,* 112-13). شاهدی در سال ۹۲۱ / ۱۵۱۵ فرهنگی مهم امّا بسیار کوچک در لغت ترکی به فارسی به صورت نظم تألیف کرد (!)، به نام تحفهٔ شاهدی، که مدتی مشهور بود (Holbrook, in *LLM,* 109).

با این حال، تعدادی از شاعران بزرگ مولویانی بسیار ثابت قدم بودند. **نشاطی** (ف ۱۰۸۴ / ۱۶۷۴)، اهل ادرنه، زیر نظر آغازاده محمد دَده قدم در طریقت مولوی نهاد که شیخ مولوی‌خانهٔ گَلیبولی و پس از آن در استانبول شیخ خانقاه بشیکطاش بود. نشاطی پس از درگذشت شیخ خود، ۱۰۶۳ / ۱۶۵۲، به قونیه رفت، امّا سرانجام شیخ مولوی‌خانهٔ ادرنه شد. او یکی از طرفداران سبک هندی شعر فارسی بود که به رواج این سبک در ادبیات دیوانی عثمانی کمک کرد، و اندیشه‌های مولانا را در اشعار خود منعکس ساخت. نشاطی که شیخ مولوی‌خانه بود، برای تأیید شعر خود نیازی به حمایت درباریان عثمانی نداشت، و با این حال، بسیاری از شاعران حرفه‌ای او را می‌ستودند (*OLP,* 172). محمود کاپلان (Mahmut Kaplan) دیوان او را تصحیح کرده است:

Neşâti divâni (Izmir: Akademi, 1996).

شیخ غالب (شیخ محمد اسعد غالب، ۱۱۷۱-۱۲۱۴ / ۱۷۵۷-۱۷۹۹) فرزند خانواده‌ای از مولویان بود - پدرش مصطفی رشید افندی (ف ۱۲۱۶ / ۱۸۰۱)، چنان‌که از کتیبهٔ سنگ قبر او بر می‌آید، از مولویان والامقام مولوی‌خانهٔ ینی‌قاپو بوده، امّا تمایلاتی هم به تصوّف مْلامتیان داشته است (گلم، ۳۷۵). شیخ غالب، گرچه در خانه نزد پدر خود و نزد مشّاقانی از مولویان درس خواند - و از قرار معلوم زبان فارسی را باخواندن تحفهٔ شاهدی نزد پدر خود فرا گرفت (Holbrook in *LLM,* 109) - بخش دیگر میراث پدر خود را برگزید، به راه شاعری رفت و در دیوان سلطنتی عثمانیان منشیگری پیشه کرد. غالب شیوهٔ منحط زندگی شاعران درباری را نمی‌پسندید، امّا تا مدتی برای حکومت کار کرد. او که شاعری کامل عیار بود در سن بیست و چهار سالگی دیوان غزلیات خود را تألیف کرد و در سال بعد منظومهٔ عاشقانهٔ ۲۱۰۰ بیتی خود، حُسن و عشق، را سرود (Istanbul: Altin, 1968)، که مشتمل است بر معارف طریقت مولوی و پایه‌های شهرت پایدار غالب را استوار ساخت.[٦]

غالب دَده در سال ۱۱۹۷ / ۱۷۸۳ از خدمات کشوری کناره گرفت و به اصل و منشأ مولوی خود بازگشت، امّا از مولوی‌خانه‌ای که پدر و نیایَش به آنجا آمد و شد داشتند دوری گزید، و در عوض به زیارتگاه مولانا در قونیه رفت و چلّه ۱۰۰۱ روزه را آغاز کرد، امّا به استانبول و مولوی‌خانه ینی‌قاپو باز آمد تا دورهٔ سلوک خود را در آنجا کامل سازد.

غالب در سال ۱۲۰۵ / ۱۷۹۱ شیخ مولوی‌خانهٔ غَلَطه شد و در آنجا با سلطان عثمانی سلیم سوم رابطه‌ای نزدیک برقرار کرد. چنان‌که دیدیم، سلیم سوم خودش شاعر و از اعضای سلسلهٔ مولوی بود و برای آیین سماع آهنگی ساخت. او به مولوی‌خانهٔ غَلَطه آمد و شد داشت، و این مولوی‌خانه با حمایت او به صورت مرکز فعالیتهای روشنفکرانهٔ استانبول درآمد؛ خواهر سلیم سوم، شاهزاده بیْهان، نیز با چلبی دوستی پیدا کرد. شیخ غالب در اشعار متأخر خود، تا زمانی که مرگِ زودرسِ ناشی از مرض سل او را در سن چهل و دو سالگی در ربود، در ترویج اصلاحات سلیم سوم سخن گفت (*OLP,* 258-60).

گلپینارلی دربارهٔ شیخ غالب مقاله‌ای نوشت (Istanbul: Varlik, 1953) و اشعار او را به چاپ رساند، امّا همین اواخر محسن کالْ کِشِم (Muhsin Kalkişim) دیوان اشعار غالب را تصحیح کرد: *Soyeh Gâlib Dîvâni* (Ankara: Akçağ, 1994). ما، پیش از این، با دوست غالب، اسرار دَده (۱۲۱۱-۱۲۶۱ / ۱۷۴۸-۱۷۹۶)، که تذکرهٔ شعرای مولوی را تألیف کرد، در فصل قبل روبرو شدیم. اسرار دَده، که مانند مرشد خود، غالب، شاعر بود، نیز در اوایل جوانی جان سپرد و غالب در مرثیه‌ای دلکش بر مرگ او اندوه می‌خورد (برای ترجمهٔ انگلیسی ابیات آغازین آن، بن: *OLP,* 258).

سلیمان نحیفی (ف ۱۱۵۱ / ۱۷۳۹) کاتب و خوش‌نویس، که در زمانهای مختلف با طریقتهای مولوی، خلوتی و حمزوی پیوند داشت، مثنوی مولانا را استادانه با ترجمه‌ای منظوم به زبان ترکی برگرداند، و وزن اشعار و بسیاری از عبارت‌بندیهای متن اصلی را در آن حفظ کرد. این اثر در سال ۱۲۸۶ / ۱۸۵۲ در چاپخانهٔ بولاق قاهره به چاپ رسید (چاپ مجدد آن در استانبول: سونمز Sonmez صورت گرفت). همین که تا پیش از نحیفی هیچ ترجمهٔ کاملی از مثنوی به زبان ترکی انجام نشده است حکایت از آن دارد که گویندگان ترک زبان تا چه اندازه آثار مولانا را به زبان اصلی فارسی آن، می‌خوانده‌اند. در واقع، حتی در قرن بیستم، زادگان آخرین شیخهای مولوی در استانبول به هنگام گفتگو دربارهٔ برخی موضوعات هنوز هم نوعی از زبان فارسی را به کار می‌برند (Holbrook, in *LLM,* 100).

شاعران مولوی رابطهٔ خود با دربار عثمانی را در قرن نوزدهم میلادی ادامه دادند. **کِچِسی‌زاده عزّت ملّا** (۱۲۴۴-۱۲۰۰ / ۱۸۲۹-۱۷۸۶) فرزند خانواده‌ای از فقیهان بود که با طریقت مولوی پیوسته بودند. پدرش، وقتی عزّت سیزده سال بیش نداشت، روانه تبعید شد و از دنیار رفت، و عزّت با آنکه فقه اسلامی آموخته بود، از باده نوشی و میگساری پرهیز نمی‌کرد. حالت افندی او را زیر بال و پر خود گرفت؛ عزّت با استفاده از قدرت او در منظومهٔ خود، گلشن عشق که شاید حُسن و عشق شیخ غالب را در نظر داشته، دربارهٔ معارف طریقت مولوی سخن گفته است. پس از آنکه حالت افندی به قتل رسید، عزّت قاضی القضاتِ غَلَطه شد، امّا به کیفر آنکه صدراعظم را هجو گفته بود، به کِشان تبعید گردید. در آنجا شعری سرود وصف الحال خویش، به نام محنتِ کِشان و ضمن قصیده‌ای از سلطان پوزش خواست و بخشش سلطان شامل حالش گردید، امّا به سبب مخالفتِ زبانی با جنگی که در سال ۱۲۴۳ / ۱۸۲۸، میان روسیه و عثمانی در گرفت دوباره روانهٔ تبعید گشت، این بار به سیواس، و چندی نگذشت که همان‌جا از دنیا رفت.

آخرین شاعر مولوی که در شعر ترکی آوازه یافت، **یِنی شهرلی عَونی** (۱۳۱۰-۱۲۴۱ / ۱۸۹۲-۱۸۲۶)، مثنوی مولوی را نزد عبدالرحمان سمیع پاشا خواند و سرانجام آن را به ترکی منظوم ترجمه کرد (گلم، ۱۹۰). عَونی، افزون بر تسلط در شعر فارسی، زبانهای یونانی، عربی و تا حدی هم زبان فرانسه می‌دانست. او که از زادگاه خود، لاریسا (Larissa) درسال ۱۲۷۰ / ۱۸۵۴ به استانبول آمد، در مولوی‌خانه‌های آنجا حضور می‌یافت. عَونی پیش از آنکه در حدود سال ۱۲۷۶ / ۱۸۶۰ منشی حکمران عثمانی بغداد شود، با دختر حسین نظیف، شیخ خانقاه بشیکطاش ازدواج کرد. او افزون بر تصوّف در باده‌نوشی نیز کمابیش

مداومت می‌کرد (*OLP*, 265). م.کیهان اوزگول گزیده‌ای از آثار و درآمدی بر زندگی او را منتشر کرده است:

Kayahan Özgül, *Yenişehirly Avni* (Ankara: Kültür Bakanliği, 1990).

ترجمهٔ نحیفی از مثنوی، که در بالا از آن یاد کردیم، مورد تأیید خیری‌بیگ (ف ۱۳۰۸ / ۱۸۹۰) قرار نگرفت، از آن انتقاد کرد و «خود به ترجمهٔ دیگری، منظوم، دست زد و بخش بسیار موجزی از دفتر اول را به صورتی بسیار بد ترجمه کرد. متأسفانه، ثمرهٔ کارش که در سال ۱۳۰۸ / ۱۸۹۰ منتشر شد بسیار «ناهنجار» بود (گلم، ۱۹۰). تعدادِ ترجمه‌هایی که در قرن نوزدهم از مثنوی به عمل آمده و مشتمل بر دفتر مجعول هفتم است، نشان می‌دهد چه بسیار بوده‌اند مولویان و دیگر مردم سرزمینهای ترک زبان که پذیرفته بودند این دفتر بخشی از مثنوی مولانا است؛ چاپخانهٔ بولاق مصر ترجمهٔ فرّخ افندی (ف ۱۲۵۶ / ۱۸۴۰) از این دفتر مجعول را به ضمیمهٔ ترجمهٔ نحیفی از اصل مثنوی (در سال ۱۲۸۶ / ۱۸۶۹) منتشر ساخت. **فیض اللّه رحیمی** (ف ۱۳۴۲ / ۱۹۲۴) گزیده‌ای از پنجاه و پنج داستان مثنوی را به زبان ترکی تألیف کرد و آن را گلزار حقیقت نامید (استانبول: مکتب طیّبهٔ عسکریه، ۲۸-۱۳۲۶). **فیض اللّه ساجد اولکو** ترجمه‌ای منظوم به زبان ترکی انجام داد که انتشارات ترکیه آن را در سال ۱۳۶۴ق به چاپ رساند:

(Istanbul: Turkiye Yayinevi, 1945)

گلپینارلی که دربارهٔ ترجمه‌های ترکی مثنوی سخن می‌گوید (گلم، ۹۲-۱۹۰)، خودش مثنوی را همراه با شرح ابیات آن به نثر ترجمه کرد؛ این اثر در سال ۱۳۵۳ ش / ۱۹۷۴ در شش مجلّد منتشر شد؛ امّا، گلپینارلی پیش از فوت خود در آن تجدید نظر کرد:

Mesnevi: tercemesi ve şerhi (Istanbul: Inkilap ve Aka, 1981-4)

مجموعه‌ای به نام *Mevlâna Siiri Antolojisi* تعدادی از اشعاری را در بر دارد که از قرن هفتم تا قرن بیستم به زبان ترکی در ستایش از مولانا سروده شده است.

تأثیر مولانا بر جهان اسلام به هیچ روی منحصر به شاعران و دانشمندان آسیا و آسیای صغیر نبوده است. در یوگسلاوی سابق، دست کم، دو شاعر ترک زبان در آثار خود از مولانا و اندیشه‌های او سخن گفته‌اند: عونی اِگوللو (Avni Egullu) و زینل بکساچ (Zeynel Beksaç). **فیض اللّه حاجی باجْریک** (Hadzĭbajrić، ف ۱۴۱۰ / ۱۹۹۰) سنّت دارالمثنوی، یا مدرسهٔ مثنوی، را زنده نگاه داشت، و تازه‌ترین شرح مثنوی به زبانی غربی را تألیف کرد:

(T.Zarcone, "Tasswwuf," in *EI*[2]).

تاریخ شروح مثنوی

شروح دورهٔ میانه و پیش از عصر نو

بر مثنوی، در سراسر دورهٔ میانه و پیش از روزگار نوین، به زبانهای فارسی، ترکی و عربی و اردو شرح نوشته شده است. حتی در بغداد مؤسسه‌ای بود به نام دارالمثنوی، که در اصل به آموختن و تحصیل مثنوی مولانا اختصاص داشت *(MRC. 307-8)*، مانند مؤسسه‌های آموزش قرآن وحدیث. کهن‌ترین شروح مثنوی به زبان فارسی نوشته شد، و گرچه اکثر ترک‌زبانها و اردوزبانهای درس‌خوانده تا پایان قرن نوزدهم توانایی خواندن به زبان فارسی را نیز داشتند، بی تردید کسانی که زبان فارسی زبان دوم یا سوم آنان به شمار می‌رفت برای درک معنی سخنان فارسی مولانا بیش از فارسی‌زبانان نیازمند کمک بودند. افزون بر این، پیروان طریقت مولوی اساساً در سرزمینهای ترک زبان فعالیت می‌کردند و شهرت مولانا حتی در هند هم بیشتر از شهرت او در ایران بود؛ در نتیجه، مثنوی آموختن در آناطولی و در هند، و شرحهای ترکی و اردو زبان مثنوی بیش از شرحهای فارسی متداول شد و بیش از آنها اهمیت پیدا کرد. نکتهٔ آخر آنکه، چاپخانه‌های بزرگ جهان اسلام در قرن نوزدهم در استانبول، لکنهو و قاهره قرار داشت؛ نسخه‌های چاپی متون معمولاً در این شهرها به طبع می‌رسید، نه در ایران.

گرچه تاریخچهٔ زیر دربارهٔ تحقیقات و تتبعاتی که در روزگار پیش از عصر جدید در زمینهٔ مثنوی مولانا صورت گرفته است، به طور کلی این آثار را بر اساس زبان آنها دسته بندی می‌کند، باید به یاد داشت که مأخذ شارحان ترک و اردو زبان اغلب، شرحهای فارسی مثنوی بوده است؛ در نتیجه، نباید مکاتیب شرحهای مثنوی را قطعاً جداگانه و متمایز از یکدیگر دانست. با این حال، همان‌طور که اکثر خوانندگان ایتالیایی زبان امروز علاقه‌مندند آثار مکتوب را در وهلهٔ اوّل به زبان ایتالیایی و خوانندگان بریتانیایی یا آمریکایی علاقه‌مند که آنها را به زبان انگلیسی بخوانند، و اهل دیگر زبانها نیز بر همین شیوه‌اند، مکتب شرح نویسی بر مثنوی مولوی نیز در مجامع مختلف اهل درس و بحث، با تأکید بر نکاتی به وجود آمد که، خواه از نظر اصول زبان‌شناسی و خواه از جهت آراء فلسفی، اندکی با هم تفاوت داشت. افزون بر این، این شروح بر محور مباحث عرفانی خاص، به ویژه مکتب عرفانی ابن‌عربی، نوشته می‌شد؛ و طبیعی است که این مکتبها هریک از دیدگاه مشرب خود اندیشه‌های مولانا را بیان کنند. گفتار زیر درباهٔ مکتب شرح‌نویسی بر مثنوی، بر اساس فهرستهای کتابخانه‌ها، مقدمه‌های برخی از آثاری که از آنها نام برده‌ایم، مقدمهٔ نیکلسون بر شرح مثنوی معنوی مولوی

(جلد اوّل، ص ۴-۲)، مقدمهٔ فروزانفر بر شرح مثنوی شریف (جلد اوّل، ص ده تا سیزده) و سخنان گلپینارلی دربارهٔ مولویان (گلم، ۹۳-۱۸۴) نوشته شده است. همان‌گونه که نیکلسون می‌گوید (ص ۳)، گرچه نمی‌توان از «مجموعهٔ پرحجم و حیرت‌آور تفسیرهایی» که بر مثنوی نگاشته‌اند، نادیده گذشت، بخش بیشتر آنها میوهٔ تلخ به بار می‌آورند و در برابر وقت و تلاشی که صرف آنها می‌کنیم حاصلی به کف نمی‌آریم.

در سال ۷۲۰ / ۱۳۲۰، احمد رومی، معاصر اولوعارف چلبی فرزند سلطان ولد، شرحی بر مثنوی نوشت به نام دقائق الحقائق که آن را برخلاف مرسوم بر حسب آیات قرآن و احادیث مثنوی منظم ساخته بود. این اثر را محمدرضا جلالی نائینی و محمد شیروانی تصحیح کردند و شورای عالی فرهنگ و هنر حکومت [سابق] ایران آن را در سال ۱۳۵۴ ش / ۱۹۷۵ منتشر ساخت. از خصوصیات این کتاب آن است که هر یک از فصول هشتادگانهٔ آن با آیه‌ای از قرآن یا حدیثی از پیمبر (ص) آغاز می‌شود و مؤلف پس از توضیحی در آن باره، حکایتی مناسب مقام امّا در قالب اشعاری سست می‌آورد و نکته‌هایش را بیان می‌دارد، و آنگاه، هر یک از این مقالتها را با نقل چند بیتِ شاهد از مثنوی مولانا، که به نظر ظاهر، الهام بخش و انگیزهٔ تألیف این اثر بوده است، خاتمه می‌بخشد. دقائق الحقائق را که درست هشت سال پس از درگذشت سلطان ولد تصنیف شد، می‌توان ظاهراً نخستین شرح مثنوی دانست و بی شک بیانگر نخستین کوشش است در جهت تنظیم دوبارهٔ مطالب مثنوی به صورت شرحی نظام‌مند دربارهٔ آراء و تفکرات مولانا، که کما بیش همهٔ محققان غربی مثنوی نیز طی دویست سال اخیر تلاش در این راه را برگزیده‌اند.

خواجه ابوالوفا خوارزمی، از صوفیان قرن نهم / پانزدهم (ف ۸۳۵ / ۱۴۳۲)، علاقه وافری به آثار مولانا داشت و این علاقه را به شاگردان و مریدان خود، خاصه به **کمال‌الدین حسین بن حسن خوارزمی** (ف ۸۴۰ / ۱۴۳۷) منتقل ساخت که از متفکران بزرگ علوم ماوراء الطبیعه و از صوفیان کبرویه بود و نخستین شرح خود بر مثنوی را در بحر متقارب تصنیف کرد: کنوز الحقائق فی رموز الدقائق؛ این عنوان به اثر احمد رومی اشارت دارد. وی سپس به خواهش یاران و مریدان، مدتها پیش از سال ۸۳۳ / ۱۴۳۰، شروع به نوشتن شرحی منثور بر مثنوی کرد، و آن را به ظهیرالدین ابراهیم سلطان فرزند شاهرخ، نوهٔ تیمور گورکانی، تقدیم داشت. کمال‌الدین خوارزمی به نوشتن این شرح ادامه داد و تا اوسط سال ۸۳۶ / ۱۴۳۲ دفتر دوم و بخشی از دفتر سوم (تا حکایت وفات یافتن بلال)[۳۹۴] را شرح کرد، امّا ظاهراً بیش از آن توفیق نیافت. این شرح که جواهر الاسرار و زواهر الانوار نام دارد در لکنهو (نولکشور، ۱۸۹۴)

به صورت چاپ سنگی منتشر شد و محمدجواد شریعت آن را تصحیح کرد که دو بخش از آن، مجلّد اوّل شامل مقدمه و ده مقاله در ذکر احوال ده تن از صوفیان بزرگ پیش از مولانا و بیان اصطلاحات رایج در میان صوفیان، در سال ۱۳۶۰ ش / ۱۹۸۱، و مجلّد دوّم مشتمل بر شرح دفتر اوّل، در ۱۳۶۶ ش / ۱۹۸۷ (موسسهٔ انتشاراتی مشعل اصفهان) منتشر شده است. این شرح، همچنین حاوی ابیات فراوانی از دیوان شمس است که برای روشن ساختن اندیشه‌های مندرج در ادبیات مثنوی نقل شده است.

چند سال بعد از او، نظام‌الدین محمود شیرازی حواشی خود بر مثنوی، حاشیهٔ داعی، را نوشت. امّا کار مهم در خارج از ایران انجام گرفت.

عبداللطیف عباسی (ف. حـ ۱۰۴۸ / ۱۶۳۹) به سعی بسیار هشتاد نسخهٔ خطی را برای تهیه قدیمی‌ترین متن انتقادی مثنوی، یعنی نسخهٔ ناسخه، فراهم آورد. حسن بزرگ شرح او بر مثنوی، که بعد آن را نوشت و لطائف مثنوی نام نهاد، و با فرهنگ لغات مثنوی یعنی لطائف‌اللغات نیز همراه بود، صحت نسبی متنی است که آن را اساس کار خود قرار داد. در سال ۱۰۸۴ / ۱۶۷۳، **مولوی محمدرضا لاهوری** در کتاب خود به نام مکاشفات رضوی، که نسخه‌ای از آن در سال ۱۲۹۴ / ۱۸۷۷ در لکنهو به طریقهٔ چاپ سنگی به طبع رسید، ابیات دشوار مثنوی را شرح داد. این اثر در سال ۱۳۷۷ش به تصحیح و اهتمام کوروش منصوری در تهران منتشر شد. **مولوی ولی‌محمد اکبرآبادی**، که مکاشفات رضوی را اغلب روشنگر معانی نمی‌دانِد، در شرح خود، دارای عنوان سادهٔ شرح مثنوی، تألیف ۱۱۴۰ / ۱۷۲۸، افزون بر دیگر شارحان پیش از خود، مولوی محمدرضا را به زبانی تند به باد انتقاد می‌گیرد. این شرح در سال ۱۳۱۲ / ۱۸۹۴ در لکنهو به چاپ سنگی رسید. عبدالعلی محمّدبن نظام‌الدین ملقب به **بحرالعلوم** (۱۲۲۵-۱۱۴۳ / ۱۸۱۰-۱۷۳۱)، شرحی به زبان فارسی بر مثنوی نگاشت که سرانجام در سال ۱۲۹۳ / ۱۸۷۶ در لکنهو و سال بعد در بمبئی به صورت چاپ سنگی انتشار یافت. بحرالعلوم که از طرفداران ثابت‌قدم نظریهٔ وحدت وجودِ مکتب تصوف بود و شرحی نیز بر فصوص الحکم ابن‌عربی نوشت، مثنوی مولانارا از این دیدگاه تفسیر کرده است.

کنوز العرفان و رموز الایقان به قلم **محمد صالح قزوینی روغنی** (ف ۱۱۱۷ / ۱۷۰۵) که شیعه بود و در مشهد زندگی می‌کرد، منحصر است به توضیح ابیات دشوار مثنوی. مؤلف این شرح برای متن خود از نسخهٔ خطی قونیه تحریر سال ۶۷۷ / ۱۲۷۸ استفاده کرده است. تنها شرح بر دفتر چهارم به صورت نسخهٔ خطی منحصر به فرد به خط مولف در قزوین برجا مانده بود که دوباره در سال ۱۳۷۴ ش / ۱۹۹۵ در تهران انتشار یافت؛ یک بار به نام کنوز العرفان و رموز

اصحاب الایقان: شرح دفتر چهارم مثنوی مولوی، تصحیح محمدرضا و معصومهٔ بندرچی (تهران: معارف، ۱۳۷۴ ش) و یک بار هم به نام کنوز العرفان و رموز الایقان: شرح اشعار مشکلهٔ مثنوی، تصحیح احمد مجاهد (تهران: روزنه، ۱۳۷۴ ش) نیز انتشار یافت. **خواجه ایّوب** در سال ۱۱۲۰ / ۱۷۰۸ توفیق یافت که هر شش دفتر مثنوی را بیت به بیت شرح کند، لغات دشوار را توضیح دهد و معنی بیت را روشن سازد. خواجه ایّوب با نقد و جرح و تعدیل نظرات شارحان پیشین، اسرار الغیوب خود را به صورت یکی از مفیدترین شروح دورهٔ میانه درآورده است. محمدجواد شریعت، نسخهٔ چاپی دو مجلّدی این متن را به همان نام اسرار الغیوب (تهران: اساطیر، ۱۳۷۷ ش / ۱۹۹۸) منتشر ساخته است.

در قرن نوزدهم، یکی از فیلسوفان بزرگ ایران، **ملا هادی سبزواری** (۱۲۸۹-۱۲۱۲ / ۱۸۷۳-۱۷۹۸)، به قصد توضیح معضلات مثنوی، سخنان مولانا را از دیدگاه مکتب فکری خود، «حکمت الهیه»، تجزیه و تحلیل کرد.[۳۹۵] حاج ملا هادی عبارات ابهام آور را با استفاده از قواعد و دستور زبان روشن می‌سازد، امّا تفسیر مثنوی را به وضوح مبدل به نوعی تفسیر فلسفی از قرآن می‌کند. سبزواری که این شرح را به خواهش یکی شاهزادگان سلسلهٔ قاجار، سلطان مراد میرزا، آغاز کرد، در سال ۱۸۶۶ به اتمام رساند. آنگاه، این کتاب به نام شرح مثنوی مولوی به طریقهٔ چاپ سنگی (تهران: مطبعهٔ محمد باقر تهرانی، ۱۲۸۵ق) و دوباره در دههٔ ۱۳۶۰ ش / ۱۹۷۰ (تهران: کتابخانهٔ سنایی) به نام شرح مثنوی اسرار به طریقهٔ افست منتشر شد و در سالهای ۱۳۷۴ تا ۱۳۷۷ ش / ۱۹۹۵ تا ۱۹۹۸، به تصحیح دکتر مصطفی بروجردی، سفیر کنونی ایران در واتیکان، به نام شرح مثنوی حاج ملا هادی سبزواری انتشار یافت (تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۷-۱۳۷۴ ش). جان کوپر در مقالهٔ «رومی و حکمت» می‌نویسد:

> این اثر کتابی نیست که به ترجمه درآید: متنش پر از اصطلاحات، عباراتش بسیار خلاصه و اغلب پر از ابهام است و در بسیاری جاها، شرح بیشتر از شعر مثنوی مقتضی توضیح به نظر می‌آید؛ و چنین به ذهن می‌رسد که این کتاب حاصل جلساتی است که ضمن خواندن مثنوی، گه‌گاه توقفی کرده، به توضیح نکات دشوار آن پرداخته باشند.

(John Cooper, "Rumi and Hikmat" in *LCP*, 431).

کوپر (*LCP,* 422) همچنین یادآوری می‌کند که ملاصدرا (ف ۱۰۵۱ / ۱۶۴۱) در رسالهٔ سه اصل خود ابیات مثنوی را بسیار آورده،[۳۹۶] و سبزواری نیز از پروردگان مکتب اوست.

در قرنهای دهم و یازدهم / شانزدهم و هفدهم، اکثر درویشان مولوی احتمالاً از نظر فرهنگی و حتی نژادی ترک بودند. گرچه زبان فارسی زبان مهم دربار و فرهنگ ترکها باقی ماند، در سرزمینهای عثمانی، زبان ترکی زبان رسمی شد، و بنابراین هیچ جای شگفت نیست اگر می‌بینیم که شرحهای بزرگ این دوره به زبان ترکی نوشته شده است. به گفتهٔ حسیبه مازی اوغلو (Hasibe Mazioğlu in *SCT*, 476 n.9) نخستین ترجمه از مثنوی در نیمهٔ دوم قرن نهم / اوسط قرن پانزدهم، در زمان حکومت سلطان مراد دوم پدیدار گشت. امّا تا قرن شانزدهم / دهم برای نوشتن شرح بر مثنوی کوششی آغاز نشد. مصطفی **سُروری مُصلح‌الدین** (ف ۹۶۹ / ۱۵۶۲) شاعری ترک بود که دیوان حافظ و گلستان سعدی را نیز شرح کرد، شرحی بر مثنوی نوشت شش جلدی، که هرگز به چاپ نرسید. اینها ثمرهٔ جلساتی است که سُروری در مدرسهٔ خود در استانبول هر روز غروب مثنوی درس می‌داد (*گلم*، ۶–۱۸۵). **سودی** (ف ۱۰۰۵ / ۱۵۹۷) به سبب شرح خود بر دیوان حافظ مشهورتر است، امّا او نیز شرحی بر مثنوی نوشت، که آن هم هرگز به چاپ نرسید. امّا شرح **شمعی** (ف پس از ۱۰۰۹ / ۱۶۰۱) بر مثنوی شهرت بسیار یافت. شمعی نوشتن شرح خود بر مثنوی را در اوّل ربیع الاوّل سال ۹۹۵ / فوریهٔ ۱۵۸۷ آغاز کرد. پس از اتمام دفتر چهارم سلطان مراد سوم در اولین چهارشنبهٔ ماه محرم سال ۱۰۰۰ / ۲۳ اکتبر ۱۵۹۱، او را احضار می‌کند و به او دستور می‌دهد که شرح خود را به پایان رساند. شمعی شرح دفتر پنجم را در اواخر محرم سال ۱۰۰۲ / اکتبر ۱۵۹۳ به پایان می‌بَرد، امّا چون سلطان مراد از دنیا می‌رود، شمعی ضرورتی نمی‌بیند که شرح خود را بلافاصله تکمیل کند. او شرح بر دفتر ششم را هفت سال بعد در سال ۱۰۰۹ / ۱۶۰۱ به نام سلطان محمّد سوم آغاز کرد. گلپینارلی عقیده دارد که باده نوشی و نابسامانی زندگانی و پریشانی خاطر موجب بروز خطاهای بسیار در شرح او بر مثنوی شده است (*گلم*، ۷–۱۸۶).

در قرن یازدهم / هفدهم، محمد شعبان زاده فرهنگ لغات مثنوی را به زبان ترکی تألیف کرد و آن را مُظهِر الإشکال نام نهاد و به حسین پاشا اُوخْرِیلی (Ohrili ف ۱۰۳۲ / ۱۶۲۲) وزیر اعظم، تقدیم کرد. امّا شاید عظیم‌ترین شرح مثنوی به زبان ترکی شرح **رسوخی اسماعیل دَده** انقروی، شیخ مولوی‌خانهٔ غَلَطه، (ف ۱۰۴۱ / ۱۶۳۱) باشد. این کتاب هفت جلدی، با نام فاتح الابیات (مصر، هدویه، ۱۸۷۳)، یا با نام ساده شرح انقروی بر مثنوی معروف و با عنوان مثنوی شریف شرحی (استانبول: عامره، ۱۸۷۲) منتشر شده است. این شرح مشتمل است بر ترجمهٔ ترکی یک یک ابیات فارسی مولانا، همراه با شرح آن؛ نیکلسون (شرح مثنوی، ص ۲) یاد آور شده است که شرح انقروی بیش از همهٔ شروح دیگر برای نوشتن شرح او بر مثنوی

سودمند افتاده است. امّا انقروی، متأسفانه، نسخه‌ای مغلوط و مغشوش را اساس شرح خود قرار داد و دفتر مجعول هفتم را نیز چنان در شرح گرفت انگار که از مولانا است. انقروی احتمالاً آثاری، مانند مقالات شمس، را که ممکن بود به درک او از اندیشه و مشرب مولانا کمک کند، هرگز ندیده بود، و در عوض بر آراء حکمت نظری ابن‌عربی تکیه کرد. همهٔ اینها سبب اعتراض دیگر مشایخ مولوی را فراهم ساخت که می‌خواستند او را از توزیع شرح خود بازدارند. بر رغم همهٔ این مسائل، گلپینارلی عقیده دارد «اگر بگوییم که شرح انقروی نسبت به شرحهای دیگر بهتر است،» سخن از ضعفهای شرحهای دیگر گفته‌ایم (گلم، ۱۸۷). از سوی دیگر، فروزانفر، در تسلّط انقروی بر زبان فارسی تردید کرده و از جمله به او ایراد گرفته که متوجه نشده است دفتر مجعول هفتم اثر مولانا نیست (قب، ۱۶۱).

چنگی یوسف دَده بن احمد المولوی، شیخ مولوی‌خانهٔ روستای کوچک بشیکطاش واقع بر کنارهٔ بُسفر، برای استفادهٔ مریدان اهل سوریه که در آنجا ساکن بودند و نمی‌توانستند شرح مثنوی را به زبان ترکی به سهولت بخوانند، شرحی به زبان عربی نوشت. فروزانفر (شرح مثنوی، ج ۱، صفحه سیزده) و شیمل (*SCT*, 373) بر این نظر هستند که یوسف دَده در قرن سیزدهم / نوزدهم می‌زیسته، امّا گلپینارلی (گلم، ۸-۱۸۷) فوت او را در سال ۱۰۸۰ / ۱۶۶۹ نوشته است. شرح یوسف دَده بر مثنوی، موسوم به المَنهَج القَوی لِطُلّابَ المثنوی (قاهره، وهبیّه، ۱۲۸۹ / ۱۸۷۲؛ چاپ اوّل ۱۲۱۹ / ۱۸۰۴)، در اصل برگرفته از شرح انقروی، یعنی تلخیص و ترجمهٔ آن است، امّا فروزانفر کیفیت نثر آن را «سست و سخیف» می‌داند. این شرح به مذاق پیروان طریقت کبرویه نیز خوش می‌آید، زیرا شامل است بر نقل‌قولهایی از تفسیر نجم‌الدین کبریٰ بر آیات قرآن که چون هر یک از ابیات مثنوی را، پیش از تفسیر، به عربی معنی کرده، واقعاً ترجمهٔ مثنوی و شرح آن را به زبان عربی دربر دارد.

اثر انقروی نخستین شرحی است که در آشنایی غرب با مثنوی مولانا تأثیر گذاشت، و آن در زمانی بود که هامر پورگشتال (Hammer - Purgstall) تحقیقی را دربارهٔ این شرح منتشر ساخت:

Bericht Über den zu Kairo im Jahre D.H. 1251(1835) in sechs Foliobänden erschienenen türkischen Commentar des Mesnewi Dschlaleddin Rumi's (Vienna: Akademie der Wissenschaften, 1851)

از اتفاقات وارونه و جالب روزگار آنکه، شرح ترکی انقروی به زبان فارسی ترجمه شد، به قلم عصمت ستّارزاده و به نام شرح کبیر انقروی (تهران: میهن، ۱۳۴۸ ش / ۱۹۶۹) تا خوانندگان فارسی زبان بهتر بتوانند سخنان مولانا را درک کنند.

چنان‌که خواهد آمد عثمانیهای قرن یازدهم و دوازدهم / هفدهم و هجدهم سخت کوشیدند با آفریدن شرحهایی بسیار مفصل‌تر از پیش در مسابقهٔ بزرگ شرح نویسی گوی سبقت از یکدیگر بربایند. مثلاً، درویش ملامتی، **صاری عبدالله افندی** (۱۰۷۱-۹۹۴ / ۱۶۶۰-۱۵۸۶) را می‌بینیم که سخنان مولانا را، در شرحی موسوم به جواهر بواهر مثنوی، از دیدگاه آراء حکمت نظری ابن‌عربی تجزیه و تحلیل کرده و گرچه تنها دفتر اوّل مثنوی را به شرح آورده، با افزودن مقدمه‌ای که دارای خبرهای غیرواقعی دربارهٔ زندگانی مولاناست، توانسته است پنج مجلّد و ۲۵۰۰ صفحه را به نام شرح بر مثنوی پر کند.

دوقرن بعد، که ماشینهای چاپ در ترکیه به راه افتاده، این نسخهٔ خطی در مطبعهٔ عامره استانبول، در سال ۸۸-۱۲۸۷ / ۷۲-۱۸۷۰ به نام مثنوی شریف شرحی به چاپ رسید. یک دهه پیش از آن، همین چاپخانه کتابی را چاپ کرد دارای عنوان پرهنگامهٔ روح المثنوی، که شرحی است در دو مجلّد بر نخستین ۷۳۸ بیت مثنوی، به قلم **اسماعیل حقی بروسوی** (۱۱۳۸-۱۰۶۳ / ۱۷۲۵-۱۶۵۳). اسماعیل حقی از صوفیان جِلوتی بود امّا به آرزوی آنکه نامش را در یادها زنده بدارد، دست به نوشتن شرحی بر مثنوی مولانا زد. یکی دیگر از درویشان غیر مولوی، **شیخ مراد بخاری** (ف ۱۲۶۵ / ۱۸۴۸)، از پیروان طریقت نقشبندی، در استانبول دارالمثنوی دایر کرد؛ او شرح خود بر دفتر اوّل مثنوی را در روز چهارشنبه هفدهم ماه رجب سال ۱۲۵۵ / سپتامبر ۱۸۳۹ آغاز کرد و شب جمعه هیجدهم ماه ربیع الآخر سال ۱۲۶۱ / شامگاه ۲۵ آوریل سال ۱۸۴۵ بود که به شرح دفتر ششم رسید.

شرح مثنوی در قرن بیستم

گلپینارلی (گلم، ۱۹۳) خاطر نشان می‌سازد که بیشتر شارحان برای کسب نام بر مثنوی شرح می‌نوشتند، و بیشتر به بیان افکار و نظرات خود می‌پرداختند تا به نکاتی که در ابیات مثنوی می‌توان دید (خیالمان آسوده باد که شیوهٔ بسیاری از شروح مثنوی، از جهت نقد نویسی و نظریه‌پردازیهای معاصر، کم و بیش همان است که بوده است). بسیاری از افراد وقت بسیار زیادی را صرف بیان غوامض متن مثنوی کرده‌اند. اما همه کس فرصت خواندن تمامی شش دفتر مثنوی و شش دفتر دیگر هم شرح بر تمامی این متن را ندارد. شارحان امروز، دست کم توجه خود را به سخن مولانا معطوف می‌دارند و اغلب به جای تفصیل و اطناب به تلخیص و انتخاب دست می‌زنند. ایران شناس بزرگ ترک احمد آتش، مثلاً، تنها هجده بیت آغاز مثنوی را اختیار می‌کند و آن را تنها در سیزده صفحه توضیح می‌دهد:[۳۹۷]

"*Mesnevi' nin onsekiz beytinin mânasi*" from *Fuad Köprülü Armagan* (Istanbul, Osman Yalçin Matbaasi, 1953; 37-50).

این سنّت طولانی حاشیه نویسی یا شرح نویسی به سبک دورهٔ میانه در چندین نشریهٔ چاپ استانبول (از جمله، محبّان، حکمت، جریدهٔ صوفی، تصوف، و معارف) ادامه یافت و تا قرن بیستم نیز به قوت خود باقی بود. در ترکیه، نه تنها مولویان که زمامداران حکومتی نیز دست به شرح مثنوی مولانا زدند. عابدین پاشا بن احمد (۱۳۲۵-۱۲۵۹ / ۱۹۰۶-۱۸۴۳)، حاکم عثمانی آنقره (آنکارا)، مثنوی را در شش مجلّد ترجمه و شرح کرد: ترجمه و شرح مثنوی شریف (استانبول، محمود بک مطبعه‌سی ۱۳۰۶-۱۳۰۵؛ تجدید چاپ ۲۶-۱۳۲۴). احمد عونی قُنُق (۱۳۵۷-۱۲۹۰ / ۱۹۳۸-۱۸۷۳)، افزون بر ترجمهٔ فیه مافیه به ترکی و ساختن آهنگی برای مراسم سماع، شرحی در شش مجلد بر مثنوی نوشت به سبک سنّتی، که انتشار یافته است. حتی، پس از جنگ دوم جهانی هم نظیر این شروح مرسوم قدیمی به وجود می‌آمده است، مانند درسهای مثنوی اثر **طاهر اولغون المولوی** (۱۳۷۰-۱۲۹۴ / ۱۹۵۱-۱۸۷۷) که در جامع سلیمانیه مثنوی درس می‌داد (گُلم، ۱۸۹). تقریرات این درسها، جزوه جزوه، به چاپ رسید و بالغ بر سه مجلّد شد (استانبول: عامره، ۵۰-۱۹۴۹؛ تجدید چاپ در قونیه، سِلَم، ۱۹۶۳)، امّا تنها شامل دفتر اوّل است. زرکان (Zarcone, "Tasawwf," *EI*[2]) یادآوری می‌کند که متن کامل آن در سال ۱۹۶۳م در استانبول انتشار یافت و به شش مجلّد رسید. در سال ۱۳۵۲ / اواخر سال ۱۹۷۳، شرح لی مثنوی شریف اثر کنعان رفاعی در استانبول منتشر شد.

در شبه قارهٔ هند، محمد یوسف علی شاه چشتی نظامی گلشن آبادی متن فارسی مثنوی را به شعر اردو ترجمه کرد و شرح هر بیت را زیر آن نوشت. این اثر در شش مجلّد به نام پیراهن یوسفی انتشار یافت (چاپ سنگی، لکنهو، ۱۸۸۹م و در کانپور، ۱۸۹۷م، تجدید چاپ نولکشور، ۱۹۱۸م). عبدالمجید خان پِلِبِهْتی، که شرحی نیز بر اشعار شاعر ایرانی عُرفی شیرازی نگاشته است، دومین شرح مثنوی را به زبان اردو و در چندین مجلّد و با نام بوستان معرفت تقدیم دنیا کرد (لکنهو: نولکشور، ۱۹۲۷م).

در ایران شرحهای حجیم هنوز هم در میانهٔ این قرن (بیستم) یکی پس از دیگری انتشار پیدا می‌کنند. **موسی نثری** در برابر شش دفتر مثنوی دورهٔ شش جلدی خود، نثر و شرح مثنوی را قرار داد (تهران: کلالهٔ خاور، ۱۳۳۱-۱۳۲۷ ش). **محمدتقی جعفری** شرحی بسیار حجیم‌تر از آن را در دههٔ ۱۳۵۰ ش / ۱۹۷۰ در پانزده مجلّد بر اساس مثنوی چاپ رمضانی به قلم آورد: تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی (تهران، سهامی، ۵۴-۱۳۴۸ ش).

شروح محققانهٔ جدید

عبدالباقی گلپینارلی و **محمد استعلامی**، هر دو نفر شرح خود بر مثنوی را همراه تصحیح انتقادی خود از مثنوی منتشر ساختند، اوّلی به زبان ترکی و دومی به زبان فارسی. **عبدالحسین زرین‌کوب** شاید جالب‌ترین شیوهٔ محققانه را برای درک مثنوی در دو کتاب خود، که مکمّل یکدیگرند، اتخاذ کرده باشد: سِرّنی (تهران، علمی، ۱۳۶۴ ش و بحر در کوزه (تهران: علمی، ۱۳۶۶ ش). جدیدترین شرح مثنوی، اثر **کریم زمانی** است به نام شرحِ جامعِ مثنوی معنوی (تهران: اطلاعات، ۷-۱۳۷۲).[۳۹۸] هر یک از خوانندگان مثنوی که از این پس اشتیاق شرح و تفسیر مثنوی مولانا را در سر داشته باشند، باید بر اساس این آثار و با استفاده از دورهٔ هفت جلدی فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی (۵۴-۱۳۳۷ش) اثر **صادق گوهرین** کار کنند. شرحی که **بدیع الزمان فروزانفر** به سبب درگذشت خود، ناتمام گزارد نیز برای نخستین بخشهای مثنوی مسلماً ضروری است. گفتنی است که دکتر سید جعفر شهیدی آن را به اتمام رساند.[۳۹۹] برای آگاهی از جزئیات مربوط به چاپ و نشر این آثار و دیگر آثار محققان امروز دربارهٔ مولانا، بن: فصل ۱۳، صب.

منتخبات

تهیهٔ منتخبات و تلخیص مثنوی دست کم از اوایل قرن نهم / پانزدهم با آثار جامی آغاز شد و سرگذشتی شنیدنی دارد. در واقع، نخستین گزیده را **یوسف سینه‌چاک** (ف ۹۵۳ / ۱۵۴۶؛ بن: فصل ۱۰، صپ) زمانی بین سالهای ۹۰۰ تا ۹۰۳ / ۱۴۹۵ تا ۱۴۹۸، از مثنوی فراهم ساخت که آن را جزیرهٔ مثنوی نامید. او شصت بیت از هریک از دفاتر شش گانهٔ مثنوی برگرفت و آنها را پشت سرهم قرار داد به صورتی که متنی دارای ۳۶۰ بیت مسلسل به چشم می‌آمد. گزیدهٔ سینه‌چاک از مثنوی الهام‌بخش تألیف سومین دسته کتاب به نام شرح بر جزیره، خاصه در میان مولویان و یاران ملامتی مشرب آنان، به زبان ترکی شد *(Holbrook in LLM, 110)*. سی سال بعد، در سال ۹۳۷ / ۱۵۳۰، **شاهدی** درویش پرکار مولوی گلشن توحید خود را به اتمام رساند (استانبول: طبیّه، ۱۲۹۸ / ۱۸۸۱). شاهدی ۶۰۰ بیت از مثنوی مولوی را برگزید؛ در شرح هر بیت از مثنوی پنج بیت، جمعاً ۳۰۰۰ بیت، از خود به زبان فارسی سرود و بر آن افزود تا پیوند معنایی برخاسته از بین ابیات منتخب خود را به صورت خلاصه توضیح دهد (گلم، ۱۸۰-۱۷۹).

صبوحی احمد دَده (ف ۹۵۴ / ۱۶۴۷) شیخ مولوی‌خانهٔ ینی‌قاپو، منتخبات خود از مثنوی را به نام اختیارات مثنوی، در سال ۱۰۲۶ / ۱۶۱۷، فراهم ساخت. گزیدهٔ ابیات مثنوی گاهی بخشی از جُنگ یا گلچین اشعار شاعران محبوب را تشکیل می‌داد؛ نمونهٔ آن را می‌توان در

نسخهٔ خطی دو جلدی محفوظ در موزهٔ قونیه دید، که مشتمل است بر گزیده‌هایی از مثنوی مولوی و اشعاری از عراقی، امیر خسرو، شبستری و دیگران.

فروزانفر بهترین گزیده از داستانهای مثنوی را همراه با تعلیقات و حواشی خود به نام خلاصهٔ مثنوی فراهم آورد (تهران: بانک ملّی، ۱۳۲۱ش). جمالزاده، داستان‌سرای ایرانی، نیز گزیده‌ای از داستانهای مثنوی تهیه کرد (بن: صب، «مولانا مفسّر آزادی بشر»). ابیات آغازین مثنوی مبنای شرح مختصر کریم زمانی جعفری قرار گرفت: نی نامه در تفاسیر مثنوی معنوی (تهران، اطلاعات، ۱۳۶۸ ش). محمدعلی اسلامی ندوشن گزیده‌ای بسیار مفصّل از مثنوی را در کتاب خود، باغ سبز عشق: گزیدهٔ مثنوی همراه با تأمل در زندگی و اندیشه‌های جلال‌الدین مولوی، آورده است (تهران، یزدان، ۱۳۷۷ش)، ماهدخت بانو هُمایی دفتر اوّل و دوّم مثنوی را اختیار کرده و آنها را همراه با توضیحی کوتاه به زبان فارسی و انگلیسی به چاپ رسانده است: سرّ دلبران در حدیث دیگران (تهران: هما، ۱۳۷۸ش؛ بُستون: پارس، ۱۹۹۸). گزیده‌ای از غزلیات مولانا نیز همراه با مقدمه و شرح لغات و ترکیبات در کتاب محمدرضا شفیعی کدکنی، گزیدهٔ غزلیات شمس، چاپ شده است (تهران: کتابهای جیبی (سهامی)، ۱۳۵۲ ش).

مولانا در ادبیات و افکار مسلمانان امروز

شبلی نُعمانی (۱۳۳۲-۱۲۷۴ / ۱۹۱۴-۱۸۵۷)، دانشمند بزرگ هندی در ادب فارسی، مسلمانی تجدد خواه و شیفتهٔ مولانا بود، مانند اقبال که پس از او پدید آمد. نعمانی به مصاحبت با صوفیان نقشبندی معروف بود و چه بسا، در سال ۱۳۱۰ / ۱۸۹۳ که به استانبول سفر کرد، به دیدار مولویان نیز رفته باشد. شبلی نخستین شرح حال مولانا را به شیوه‌ای امروزی‌تر به رشتهٔ تحریر کشید که پیش از آن به هیچ زبانی به این صورت نوشته نشده بود و آن را سوانح مولانا رومی نامید که چندین بار به چاپ رسید (چاپ دوم، امریتسر، ۱۹۳۸م). این کتاب را سید محمد تقی فخر گیلانی به زبان فارسی ترجمه کرد: سوانح مولوی رومی (تهران: ۱۳۳۲ش). نعمانی به نظریهٔ مولانا دربارهٔ سیر تکامل آدمی بسیار علاقه‌مند بود و در آن تشابهاتی با فلسفهٔ هندو و حتی عقاید اهل تناسخ می‌دید.[۴۰۰] او نظر مولانا دربارهٔ استکمال انسان را به تئوری تکامل داروین مانند می‌کرد (همچنان‌که اقبال پس از وی این نظر مولانا را با تئوری تکامل برگْسون (Bergson) مقایسه می‌کرد).[۴۰۱] امّا سیر معنوی تکامل روح دیگر است و سیر تکامل حیوان دیگر. نعمانی تعالیم مولانا را با دیگر کشفیّات علمی قرن نوزدهم در زمینهٔ علوم فیزیک و زیست‌شناسی سازگار می‌دانست، امّا مولانا را از دیدگاه الهیّات

مَدرَسی اسلامی می‌نگریست، حال آنکه، نه بحثهای الهی مولانا مانند مباحث غزالی دارای نظام است و نه مولانا هر مذهبی را نکوهش می‌گوید و از بُن باطل می‌داند.[۷]

محمد اقبال

محمد اقبال (۱۳۵۷-۱۲۸۹ / ۱۹۳۸-۱۸۷۳)، در شهر سیالکوت پنجاب در خانواده‌ای از طبقهٔ برهمنان به دنیا آمد که سیصد سال پیش‌تر از آن اسلام آورده بودند و در لاهور، از شهرهای هند می‌زیستند (که اکنون، پس از تجزیهٔ هند، در پاکستان واقع است). اقبال شاید در مقام بزرگ‌ترین شاعر و متفکر جهان اسلام در قرن بیستم قرار گرفته باشد. او در انگلستان تحصیل کرد و رسالهٔ خود را به نام «سیر فلسفه در ایران» نوشت،[۴۰۲] و به لاهور بازگشت؛ در آنجا به تدریس فلسفه و ادبیات انگلیسی پرداخت و سرانجام وکالت دادگستری پیشه کرد و به حمایت از استقلال هند و حزب مسلم لیگ وارد فعالیت سیاسی شد.

اقبال با استفاده از فلسفهٔ اسلام و فلسفهٔ غرب، در پی آن بود که اسلام سنّتی را در قالبی نو معرفی کند. او که به زبانهای اردو، فارسی و انگلیسی سخن می‌گفت و می‌نوشت، چند غزل به زبان اردو، و بسیاری اشعار فلسفی مهم به زبان فارسی سرود. اقبال مانند همه مسلمانان تحصیل کردهٔ شبه قارهٔ هند، مثنوی مولوی را در اوان جوانی آموخت و چه در گفت‌وگو چه در آثار مکتوب خود، مانند بازسازی اندیشه دینی در اسلام،[۴۰۳] برای تأیید نکاتی که می‌خواست به اثبات رساند مکرر از مثنوی شاهد می‌آورد. همچنین، گاهی از اقبال تقاضا می‌شد معنی ابیات گوناگون مثنوی را شرح گوید و توضیح دهد. نقل این ابیات گاهی اقبال پر احساس را به گریه می‌انداخت.[۸]

اقبال در کتاب خود، سیر فلسفه در ایران (۱۲۸۲ ش / ۱۹۰۸) بر اساس اندیشه‌ای که ظاهراً از هِگِل و فلسفهٔ غرب گرفته، دربارهٔ مولانا می‌نویسد که معتقد به وحدت وجود است [یعنی که همهٔ عالم هستی را خدا می‌داند و خدایی جز تمامی نیروهای عالم وجود نمی‌شناسد]. اقبال در نخستین اثر منظوم خود، اسرار خودی (لندن: مک‌میلان، ۱۹۲۰؛ چاپ دوم، لاهور: تصحیح ش.م. اشرف، ۱۹۴۰؛ چاپهای مکرر)، دربارهٔ حافظ و الفاظ رمزآمیز و مطنطنی که متواترات عرفانی و فلسفی ایران، به سبب تأثیر از فرهنگ یونان، در آن غرق است زبان به نکوهش می‌گشاید. امّا پس از حدود سال ۱۲۹۰ ش / ۱۹۱۱، به آنجا می‌رسد که مولانا را مدافع آیین عشق الهی و اعتلای نفس (خودی) می‌بیند، و هویّت از آن می‌پذیرد. مولانا در اسرار خودی بر اقبال پدیدار می‌آید، مرشدش می‌شود، و او را به ترانه خوانی رغبت می‌دهد،

درست همان‌گونه که شمس پیش از اینها نقش خضر را برای مولانا بازی کرد و او را به ترانه‌خوانی واداشت. چنین می‌نماید انگار که دیدار مولانا واقعی بوده است، نه از مقولهٔ استعاره یا التفات و دیگر صنایع ادبی. اقبال، این نکته را چنین به عبارت آورده است:

پیرِ رومی خاک را اکسیر کرد　　از غبارم جلوه‌ها تعمیر کرد

(بن: *اسرار خودی*، ۱۱-۹).

از اینجا به بعد، اقبال خود را از بسیاری جهات مرید مولانا می‌داند. اقبال مثنوی را پس از قرآن، مهمترین کتاب می‌شمارد و به روشنفکران مسلمان توصیه می‌کند که آن را بخوانند. او همچنین در ترغیب عبدالمجید دریابادی به تصحیح فیه مافیه، که در سال ۱۳۰۱ ش/ ۱۹۲۲ منتشر شد، نقش داشت.

اقبال در منظومهٔ خود به زبان اردو، پیام مشرق (۱۳۰۲ ش/ ۱۹۲۳)، عشق خود به مولانا را با عشق به گوته در کنار هم قرار می‌دهد، و به دیوان شرقی-غربی گوته پاسخ می‌گوید؛ در این اشعار، گوته که از درک مکاشفهٔ معنوی مولانا عاجز است، نمی‌تواند گوی سبقت را از مولانا برباید. مولانا بارها به صورت مرشد روحانی اقبال پدیدار می‌شود. در بال جبرئیل، اقبال سؤالاتی به زبان اردو مطرح می‌سازد که جوابش را از زبان فارسی مثنوی مولانا در کنارش آورده است. شیمل در تحقیق خود راجع به اقبال، که بال جبرئیل نام دارد، می‌گوید که اقبال مثنویهای خود را در همان بحر مثنوی مولانا سرود و در نتیجه توانست ابیات مثنوی مولانا را به ابیات خود پیوسته سازد (*Gabriel's Wing*, Leiden: Brill, 1963, 357).

امّا آن اثر اقبال که در اینجا بیش از بقیه نظر ما را متوجه خود می‌سازد منظومهٔ فارسی و مفصل اوست، سرودهٔ سال ۱۳۱۱ ش/ ۱۹۳۲، که به نام فرزندش جاوید، آن را جاوید نامه خواند. این منظومه مثنوی است و غزلیاتی در میانه دارد که دست کم یکی از آنها از دیوان غزلیات مولانا برداشته شده است. در جاوید نامه، کتاب بهشت [بخش سوم کمدی الهی دانته] الگوی اقبال است (با آنکه اقبال احتمالاً از چند نمونهٔ دیگر به زبانهای فارسی و عربی هم باخبر بوده است). اقبال را در سفر آسمانی خود، نه بئاتریس، که مولانا جلال‌الدین هدایت می‌کند و او را از زمین تا فلک ماه، عطارد (که در آنجا زرتشت، بودا، مسیح، محمّد (ص) و طاهرهٔ بابی، قرةالعین، را ملاقات می‌کند) و بعد تا فلک زهره، مریخ، مشتری، کیوان، و ماورای آن (که در آنجا با نیچه روبرو می‌آید) و سرانجام تا بهشت می‌برد. در اینجا تصوف مولانا و دیالکتیک هِگل و تئوری برگسون درهم می‌آمیزند،

تا راه را برای رسیدن قوم مسلمان به بهشت روشن سازند. اقبال اندیشهٔ مولانا دربارهٔ انسان و روح را با نظر خود دربارهٔ سرنوشت بشر هماهنگ می‌یابد. برعکس دیگر نظامهای عرفانی، که به نظر می‌رسد انسان را از مسئولیت تلاش باز می‌دارند مولانا بر ضرورت جدّ و جهد، برای رسیدن به کمال و نیل به مراتب تعالی و تکامل، تاکید می‌ورزد. این اعتقادِ به فعالیت مطلبی است که مکتب مولانا را از دیگر انواع منحط تصوّف و افکار اهل جبر و معتقد به قضا و قدر، که اقبال پیش تر از این به شدت آنها را به باد انتقاد و نکوهش گرفته بود، متمایز می‌سازد. هِرمان هِسِه (Hermann Hesse) جاوید نامهٔ اقبال را ترکیبی از معارف اخلاقی وِدانتا، قرآن، تصوف اسلامی و فلسفهٔ غرب می‌خواند؛ که البته اشارتی است به سخنان گوته در دیوان شرقی غربی *(Öst- westliche Divan)*.

جاوید نامه، که مولانا در آن نقش راهنمای آسمانی اقبال را دارد، به قلم الساندرو بائوزانی (Alessandro Bausani) به زبان ایتالیایی ترجمه شده است:

Il Poema celeste (Rome: Institu to Italiano per il Media ed Estreme Oriente, 1952; [Bari]: Leonardo da Vinci editrice, 1965);

آنه‌ماری شیمل آن را به آلمانی ترجمه کرد:

Buch Der Ewigkeit (Munich: Max Hueber, 1957;

نظرات هِسِه (Hesse) را می‌توان در پیش‌گفتار آن دید؛ ترجمهٔ انگلیسی آن به قلم ا.ج. آربری (A.J. Arberry) صورت گرفته است:

Javidnâma (UNESCO Collection of Representative Works, Pakistan Series [London: Allen & Unwin, 1966]).

امّا، پیش از همه، در دنیای اسلام شبه قاره است که می‌توان تأثیر افکار اقبال را احساس کرد؛ آثار اقبال، که او را به نام یکی از رهبران بنیان‌گذار پاکستان حرمت می‌نهند، در جوامع مسلمان این کشور و در هند، مورد توجه بسیار قرار دارد. در سال ۱۳۱۲ش / ۱۹۳۳، محمّد نادر شاه، حکمران افغانستان، از اقبال دعوت کرد تا برای ایجاد نظام تحصیلات عالیهٔ این کشور او را کمک کند، بنابراین نفوذ اقبال به نواحی دیگر نیز رسید.

خواجه ع. عرفانی در کتابی (تهران، ۱۳۳۲ش / ۱۹۵۳) اقبال را «مولانای زمان» خوانده است. در قسمتی از محوطهٔ آرامگاه مولانا در قونیه، حکومت این شهر بنای یادبودی برای اقبال بر پا داشت (*ScB,* 22). اقبال همچنین مایهٔ الهام تألیف آثار بزرگی دربارهٔ مولانا در پاکستان شد، که از آن جمله می‌توان ترجمهٔ منظوم مثنوی به زبان پنجابی اثر مولوی

محمدشاه دین قریشی را مثال آورد: (مثنوی شریف، لاهور، ۱۳۱۸؟ ش/ ۱۹۳۹؟). **سیّد محمّد اکرام** (-۱۳۱۱ ش / -۱۹۳۲) تحقیقی دربارهٔ تأثیر سبک سخن مولانا بر اقبال منتشر ساخت: اقبال در راه مولوی، شرح حال و آثار و سبک اشعار و افکار اقبال (چاپ دوّم، لاهور: آکادمی پاکستان، ۱۹۸۲)، و وزیر الحسن عابدی، به مناسبت یکصدمین سال تولد اقبال تحقیقی در مثنویِ منشاء اندیشه‌های اقبال به عمل آورد: اقبال کی شعری مأخذ مثنوی رومی (لاهور: مجلس ترقی ادب / اقبال آکادمی، ۱۹۷۷ م).

پاکستان

بر رغم تأثیر شگرف اقبال در بیداری ملّی و تفکر اسلامی، مولانا به سبب آثار و اندیشه‌های خودش همچنان مورد توجه نویسندگان پاکستانی است. شادروان **فضل الرحمان** (۱۳۶۷-۱۲۹۴ ش / ۸۸-۱۹۱۹)، از متفکران تجدد خواه مسلمان، که در انگلستان تحصیل کرد و در دانشگاه شیکاگو درس می‌داد، در بهار سال ۱۳۶۳ ش / ۱۹۸۴ به من گفت که زبان فارسی را از طریق خواندن مثنوی مولوی در کودکی نزد پدر خود فرا گرفته است، و هنوز بسیاری از ابیات آن را در سینه دارد. فضل الرحمان ابیات متعددی از مثنوی را به لهجهٔ خوش‌آهنگ مردم جنوب آسیا از حفظ می‌خواند، و با آنکه میانهٔ زیادی با تصوّف نداشت، عشق مثنوی را همیشه در دل داشت، و آن را اثری در «نهایت حسن و لطافت» می‌خواند (بن: کتاب او به نام اسلام (چاپ دوّم، شیکاگو: انتشارات دانشگاه شیکاگو، ۱۳۵۸ ش / ۱۹۷۹، ص۱۶۴). فضل الرحمان قول مولانا را، تا اندازه‌ای هم با اعتقاد به آن، نقل می‌کند که «هندوان را اصطلاح هند مدح» (من، ۲، ۱۷۵۷؛ اسلام، ۱۵۵).

نویسندگانِ بسیار مثنوی را به زبان اردو شرح کرده‌اند. دانشمند سنّی مذهب، **فیض احمد اویسی** (-۱۳۱۱؟ ش/ -۱۹۳۲؟)، مؤلف چندین اثر دربارهٔ موضوعات فرقه‌ای - از جمله نقدی بر اعتقادات تشیّع، خلاصهٔ آراء وهابیهای مکتب دیُوبند، مختصری دربارهٔ نظرگاه دینی اهل سنّت دربارهٔ پیمبر (ص) -که تفسیری بر قرآن نیز نوشته - ضمن شرح دوجلدی خود بر مثنوی آن را به زبان اردو ترجمه کرده است: صدای نوی (بهاوالپور، اویسیه رضویه، ۵۸-۱۳۵۵ ش/ ۷۹-۱۹۷۶). پیش از او، **محمّد نذیر عرشی**، پزشکی که دربارهٔ استفاده از دارو در پاکستان کتاب تألیف کرده است، هر طور که بود فرصت کرد ضمن مداوای بیماران شرح هفده جلدی خود بر مثنوی را به رشته تحریر در آورد: مفتاح العلوم (لاهور: قریشی، ۱۳۰۴ ش/ ۱۹۲۵؛ تجدید چاپ، شیخ غلام علی، ۱۳۵۶ ش/ ۱۹۷۷). **محمد عبدالمجید**

یزدانی کوششهای خود را صرف انجام وظیفه‌ای دیگر کرد: تهیهٔ گزیده‌ای مختصر از مثنوی برای کسانی که فرصت ندارند هزاران صفحه را در شرح و تفسیر معنی سخنان مثنوی بخوانند. او خلاصهٔ ۲۰۰ صفحه‌ای خود را، که ابیات آن فارسی است و شرح کوتاهی به زبان اردو دارد، گفتهٔ رومی «یا منتخب مثنوی که قرآنی به لفظ پهلوی است» نام نهاد (لاهور: معین‌الادب، ۱۳۵۵ ش/ ۱۹۷۶).

تنها اشعار مولانا نیست که خوانندگان اردو زبان شیفتهٔ آن هستند. **محمد ریاض** مجموعهٔ یک‌جلدی نامه‌ها و گفتارهای مولانا را همراه با حواشی خود به زبان اردو فراهم آورد: مکتوبات و خُطبات رومی (لاهور: آکادمی اقبال پاکستان، ۱۳۶۷ / ۱۹۸۸). خوانندگان پاکستانی حتی به زبانهای غیر از اردو نیز دربارهٔ مولانا دست به انتشار کتاب زده‌اند. مثلاً، **مسعود الحسن**، پاکستانیِ وکیل دعاوی، چندین کتاب دربارهٔ موضوعات گوناگون نوشته است: حقوق نوین، قرآن، تاریخ اسلام، زنان مسلمان، اقبال، و راهنمای شهر لاهور؛ و علاوه بر اینها، گزیده‌های خود از مثنوی را جمع کرده و به زبان انگلیسی ترجمه و منتشر ساخته است: *Stories from Rumi* (Karachi and Lahore: Ferozsons, 1977?).

سرگذشت‌نامه‌ای جدید دربارهٔ مولانا به زبان اردو اخیراً انتشار یافته و جای سوانح شبلی نعمانی را که تا اندازه‌ای کهنه شده، گرفته است: **محمد ریاض قدری**، مناقب رومی؛ مولانا روم کی روحانی اور باطنی زندگی کی اِک جَھَلَک (راولپندی، ضیائیه، -۱۳۴۴ / -۱۹۶۵).

هند

مسلمانان هند هم در سالهای اخیر مولانا را از یاد نبرده‌اند. نسخه‌ای خطی از مثنوی دارای تاریخ ۱۱۰۲ / ۱۶۹۱ به خط استاد عبدالکریم به سعی **غلام یزدانی** (۱۳۸۱-۱۳۰۲ / ۱۹۶۲-۱۸۸۵)، به نام مثنوی مولینا جلال‌الدین رومی، با مقدمه‌ای به زبان انگلیسی و اردو، به طریقهٔ چاپ عکسی (حیدرآباد و مونیخ: بروکلمان، ۱۳۵۲ / ۱۹۳۳) انتشار یافت. کتاب پرحجم **تلمّذ حسین**، مرآت المثنوی، به طریقهٔ عکسی تجدید چاپ شد و با نام آینهٔ قصص و حکمت مثنوی انتشار پیدا کرد[۴۰۴] (حیدرآباد: نشریات ما، ۱۳۶۱ ش/ ۱۹۸۲). **میرزا نظام‌شاه لبیبی** چندین داستان از مثنوی را به نام حکایات رومی به زبان اردو برگرداند (دهلی، انجمن ترقیات اردو، ۱۳۲۴ ش/ ۱۹۴۵). **شمس‌الدین حیرت کاملی** (۱۳۸۷-۱۳۰۷ / ۱۹۶۸-۱۸۹۰)، محقق و استاد موسیقی باستانی، دفتر اوّل مثنوی را به زبان کشمیری ترجمه کرد.

شاعر و فیلسوف اردو زبان نُشور وحیدی [یا واحدی Nushur Vahidi] عصارهٔ دفتر اوّل مثنوی را کشید و در ساغر صهبای هند اور بادهٔ روم ریخت، که مجموعهٔ بزرگی است مشتمل بر غزلیات، رباعیات و شعرهای دیگر به زبان اردو (چاپ دوّم، لکنهو و نیُو گاندی: جامعه، ۱۳۶۸ ش/ ۱۹۸۹). ذاکر حسین (۸۸-۱۳۱۴ / ۱۹۶۹-۱۸۹۷)، از یاران مسلمان گاندی، که از سال ۱۳۴۶ تا ۱۳۴۸ ش/ ۱۹۶۷ تا ۱۹۶۹ رئیس جمهور هند بود، نیز یک بیت، خاصه از مثنوی مولانا را ضمن سخن خود نقل می‌کرد.[۹]

عماد الحسن آزاد فاروقی، در کتاب «تصوّف و بهَکْتی» دربارهٔ پیدایش مکتب تصوف و نظام بهَکْتی به تفصیل سخن می‌گوید و آنگاه مفهوم عشق صوفیانه را با مفهوم بهَکْتی در زندگی مولانا و راما کریشنا مقایسه می‌کند و نتیجه می‌گیرد که عشق راه نیل به حق است:

Imadulhasan Azad Farugi, *Sufism and Bhakti: Mawlana Rumi and Śri Râmakrishna* (New Delhi: Abhinav, 1984).

فاروقی این تحقیق را برای نوشتن رسالهٔ کارشناسی ارشد خود در رشتهٔ ادبیاتِ گروه مطالعات ادیان دانشگاه پنجابی پاتیالا (Panjabi University of Patiala) به اتمام رساند. در این کتب هم مآخذ غربی و هم منابع هندو دربارهٔ مولانا و تصوّف هند مورد بررسی قرار گرفته است، امّا موضوع ترکیبی محتوای آن بیش از نتیجه‌گیریهایش جالب توجه است. **راسیح گووِن** ترک رسالهٔ پایان تحصیلات خود را دربارهٔ «اعتقادات مکتب سانْکاراکاریا به خداوند علی الاطلاق در مقایسه با مکتب فکری جلال‌الدین رومی» تألیف کرد:

Rasih Güven. *The Absolutism of Sankaracarya as Compared with Mawlana Jalalu' ddin Rumi's School of Thought* (Ankarâ Net Offset, 1957; reprinted 1991).

با عنایت به شیوهٔ مدارا نزد مولانا، رواج آیین مماشات و تسامح هندو و مسلمان در زمان حکومت اکبر شاه گورکانی، و تعلیمات یکسان کبیر یا گاندی، به هیچ روی شگفت نیست که برخی نویسندگان غیرمسلمان هند نیز توجه خود را به مولانا معطوف کرده باشند. در قرن نوزدهم، عقاید رادها سُوامی (Radha Swami) دربارهٔ سُوامی مَهاراج (Shiva Dayal Sâheb, or Tulsi Ram, 1818-78) مباحثی از مولانا و مثنوی را در بر داشت، سوامی راماتیرتْها (Swami Rama Tirtha 1873-1906)، و در قرن بیستم نیز بهاگاوان داس (Bhagawan Das) بر همین شیوه رفتند.[۱۰]

جاگادیسا چاندرا واکاسپاتی (Jagadisacandra Vacaspati) شرح احوال و زندگانی مولانا را به زبان هندی نوشت:

Maulana Ruma aura unka kavya (Calcutta: Hindi Pustaka Ejensi, 1922).

شاعر هندی، وینودا چاندرا پاندیا(-Vinoda Candra Pandeya, 1932) که متون مذهبی سانسکریت و کبیر، هر دو، را به زبان هندی برگردانده، اخیراً تمامی مثنوی را از روی متنِ تصحیح نیکلسون، به زبان هندی ترجمه کرده است:

Jalalauddina Rumi Krta Masnavi (New Delhi: Siddhartha, 1996).

در خاور هند گیریش چاندرا سِن (Girish Chandra Sen) اندیشه‌های عمدهٔ اسلام را طی سلسله آثاری که دربارهٔ محمّد(ص) (۱۹۱۷م)، غزّالی و عطّار، و همچنین راما کریشنا نوشت، برای خوانندگان بنگالی بیان کرد. او در سال ۱۹۱۴م، تحقیقی را منتشر ساخت دربارهٔ منطق‌الطیر عطار و مثنوی به نام:

Tattvaratnamala: arthat tattvasastrasambandhiya racanabali: Parasya pustaka Mantekottayara o Masnabi Maulabi Roma haite sankalita (Calcutta: Mangalagunja Misana).

او سپس ترجمهٔ قرآن را به زبان بنگالی منتشر ساخت (۱۹۳۶م).

در سال ۱۹۶۰م، هاندرا چانداراپُل (Handrachandra Paul)، از اهالی بنگال، نامهٔ پایان تحصیلات خود را (به زبان انگلیسی) در دانشگاه کلکته نگاشت، که آن را در سال ۱۹۸۵م به نام جلال‌الدین رومی و تصوّف او به چاپ رساند:

Jalalud-Din Rumi and His Tasawwuf (Calcutta: Sobharani Paul).

مجلّد دومین نیز به نام ختام سخن انتشار یافت:

The Epilogue (Calcutta, M.I.G. Hausing Estate, 1998).

امّا، بر خلاف آنچه از عنوانش بر می‌آمد، نمی‌شد این ختام سخن را که بیش از هفتصد صفحه دارد، ادامهٔ مطالب مجلّد اوّل گفت. در این تحقیقات نظر بر تاریخ و اعتقادات طریقت مولوی و روان‌شناسی تصوّف است. م.گ.گوپتا (M.G.Gupta)، نیز به زبان انگلیسی، ترجمه و شرح ۴۵۰۰ بیت اوّل مثنوی را، به نام مثنوی مولانا رومی منتشر ساخت:

Maulana Rumi's Mathnawi (Agra MG Publishers, 1990).

جهان عرب

عربها، بر خلاف ترکها، پی در پی به تألیف شرح و ترجمه مثنوی نپرداختند. منهج القوی اثر یوسف بن احمد المولوی که ترجمهٔ منثور هر یک از ابیات مثنوی را در بر دارد، تا مدتی تنها

روایت، یا تنها روایت معروف مثنوی به زبان عربی بود. **عبدالوهّاب عَزّام** منتخباتی از مثنوی را به زبان عربی، به نام فصول من المثنوی گرد آورد (قاهره، ۱۳۶۵ / ۱۹۴۶).

عبدالعزیز صاحب الجواهر متن فارسی مثنوی را همراه با ترجمهٔ عربی هر بیت در زیر آن، و با حواشی فارسی و عربی در شش مجلّد به چاپ رساند: جواهر الآثار فی ترجمه مثنوی مولانا محمد جلال‌الدین البلخی الرّومی (دانشگاه تهران، ۴۷-۱۳۳۶ش؛ تجدید چاپ ۵۴-۱۳۴۴ش). وزارت فرهنگ و ارشاد سوریه مجموعه‌ای بزرگ از اشعار حافظ، سعدی و مولانا را به ترجمهٔ عربی **محمد الفُراتی** (۱۳۹۸-۱۲۹۷ / ۱۹۷۸-۱۸۸۰) منتشر کرد به نام **روائِح الشِعر الفارسی** (دمشق: وزارة الثقافة القومیه، ۱۳۸۲ / ۱۹۶۳)، که دارای گزیده‌هایی چند از مثنوی به عربی منظوم است (ص ۷۱-۳). **محمد حسن الاعظمی و السّوی علی شلان** به اتفاق یکدیگر اشعار پنج تن از نمایندگان شاعران مسلمان - سعدی، عطار، حالی، محمد اقبال و مولانا- را به عربی ترجمه کردند که به نام الاعلام الخمسه لِلْشعر الاسلامی انتشار یافت (بیروت: عزّالدین، ۱۹۸۲ م). ترجمه و شرح کامل مثنوی به زبان عربی به قلم **ابراهیم الدسوقی شِتا** در شش مجلّد صورت گرفت که انتشار آن در سال ۱۳۷۱ ش / ۱۹۹۲ آغاز گردید (قاهره: الزّهرا) و در سال ۱۳۷۵ ش / ۱۹۹۶ به اتمام رسید (قاهره: المجلس الاعلی لی اللثقافة). شِتا (ف ۱۳۷۸ ش / ۱۹۹۹) همچنین، دربارهٔ ادبیات و تصوّف ایران کتاب نوشت، حدیقة الحقیقه سنایی را به عربی برگرداند و فرهنگ لغات فارسی-عربی تألیف کرد و بنابراین برای انجام این طرح از پیشینه‌ای ممتاز برخوردار است. **السیّد محمّد جمال الهاشمی** گزیده‌ای از داستانهای مثنوی را به زبان عربی منتشر ساخت، به نام الحکایات و العِبار مِن المثنوی (بیروت: دارالحق، ۱۹۹۵م). **رجا عبدالمؤمن جبر** تحقیقی تطبیقی دربارهٔ تأثیر مولانا، دانته و شکسپیر بر ادبیات جهان به چاپ رساند: فی الادب المقارن (قاهره: الشّباب، ۱۹۸۸).

افغانستان

از آنجاکه بلخ در افغانستان امروز، درست در مرز تاجیکستان، واقع شده، افغانها و تاجیکها، به تصوّر آنکه این شهر زادگاه مولانا است، او را هموطن و مایهٔ افتخار میهن خود می‌دانند. میرزا عبدالقادر بیدل (۱۱۳۳-۱۰۵۴ / ۱۷۲۱-۱۶۴۴) شاعر پَتْنه‌ای،[۴۰۵] تفکرات عارفانهٔ خاص خود را مطرح ساخت که با اندیشه‌های مولانا تفاوت دارد، و با این حال مدیون گفته‌های مولانا نیز هست. بیدل، در کنار مولانا، محبوب‌ترین شاعر کهن‌سرا نزد مردم افغانستان است.

مصحح دیوان حجیم بیدل، **خلیل الله خلیلی** (۱۳۶۶-۱۲۸۶ / ۸۷-۱۹۰۷)، که خود گرانقدرترین شاعر معاصر افغانستان است، نیز در دایرهٔ نفوذ مولانا قرار گرفت. خلیلی اشعاری در ستایش از مولانا سرود به نام «از بلخ تا قونیه» (کابل: وزارت اطلاعات و فرهنگ، ۱۳۴۶ ش / ۱۹۶۷)؛ و در اثری به نام نی نامه (کابل: وزارت اطلاعات و فرهنگ، ۱۳۵۲ ش / ۱۹۷۳)، دو شعر از جامی و یعقوب چرخی (ف ۸۵۲ / ۱۴۴۸) [از مشایخ نقشبندی] را که با الهام از مولانا سروده شده است، درج کرد. این کتاب که با مقدمهٔ مفصّل خلیلی دربارهٔ زندگانی مولانا آغاز می‌شود، در سالی منتشر شد که یونسکو به یادبود هفتصدمین سال درگذشت مولانا، آن را «سال مولانا» اعلام کرد. گزیدهٔ رباعیات فارسی خلیلی، که آن نیز بیانگر تأثیر مولانا است، دو بار با ترجمهٔ انگلیسی منتشر شده است، بار نخست در بغداد به نام رباعیّات (۱۳۵۴ ش / ۱۹۷۵، متن فارسی و عربی همراه ترجمهٔ انگلیسی آن)، و سپس در لندن که به نام رباعیات خلیلی الله خلیلی در چاپخانهٔ اُکتاگونِ ادریس علی شاه دوبار، در سال ۱۳۶۲ و ۱۳۶۶ش، انتشار یافت.

Quatrains of Khalilulla Khalili (London: Octagon Press, 1981, 2nd ed. 1987).

دانشمند بزرگ افغان، عبدالحیّ حبیبی (-۱۲۸۹ ش / -۱۹۱۰) شرح دو بیت از مثنوی را که **مِهردل‌خان مشرقی قندهاری** (۱۲۷۱-۱۲۱۱ / ۱۸۵۵-۱۷۹۷) در قرن سیزدهم / نوزدهم، به نثر مسجّع نگاشته است، تصحیح کرد. این اثر، مانند کتاب خلیلی در سال ۱۳۵۲ ش / ۱۹۷۳ در کابل به چاپ رسید. افغانستان، پیش از این، مجلس یادبود هفتصدمین سالروز درگذشت مولانا را در سال ۱۳۷۲ ق / ۱۹۵۳ م / ۱۳۳۲ ش برگزار کرد؛ این سال شاهد انتشار مقاله‌ای بود در افغانستان به قلم احمدعلی کوهزادی به نام «مولانا جلال‌الدین بلخی»، که بر افغانی بودن مولانا تأکید داشت، و کتابچهٔ یادبودی نیز به نام گلدسته عشق به همین مناسبت در کابل به چاپ رسید.

مولانا مفسّر آزادی بشر در ایران انقلابی

مردم و حکومت ترکیه مولانا را رسول مُدارا شناخته‌اند؛ شاهد سخن نظراتی است که دو تن از وزیران اخیر فرهنگ ترکیه در مقدمه‌های خود بر ترجمهٔ نِویت اِرگین (Nevit Ergin) از غزلیّات دیوان مولانا، که به هزینهٔ دولت ترکیه انتشار یافت، و در فیلم مدارا: تقدیم به مولانا جلال‌الدین

Tolerance: Dedicated to Mawlânâ Jalâl al-Din

اثر فهمی گِرسِکِر (Fehmi Gerceker) ابراز داشتند. مولانا با آنکه مسلمانی مقیّد به آداب

اسلامی بود، مکتب عرفان او بر پایه این نظر استوار است که خدا و حقیقت منزّه از اختلافات فرقه‌ای، تاریخی و فرهنگی است، و شیوهٔ زندگی او، برخلاف قیدها و سختگیریهای شرعی بسیاری از واعظان و عالمان مسلمان، بر مفهوم شادمانی و عشق به حق تأکید داشت، و در این حال، شیوهٔ وعظ و گفتار او، نه اجبار و تهدید سخت، که متضمّن ترغیب از راه بیان حکایات و سرودن اشعار بود. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی ایران، ظاهراً ترویج نظر ترکها دربارهٔ مولانا را برعهده گرفته امّا در عین حال، البته، به تحکیم علایق فرهنگی و دینی بین دو کشور کمر بسته است؛ این وزارت‌خانه، در سال ۱۳۶۹ / ۱۹۹۰ مقاله‌های چند تن از دانشمندان ترک را دربارهٔ مولانا همراه با مقاله‌های چند تن از همقطاران ایرانی آنان در کتابی به نام مولانا از دیدگاه ترکان و ایرانیان گرد آورده و به چاپ رسانده است.

قرآن می‌فرماید که ابراهیم و موسی و عیسی و پیامبران دیگر، همه فرستاده خدایند، و پیروان یهودیت و مسیحیّت همه اهل کتابند، و ابواب پی‌درپی این کتاب الهی را خداوند برای هدایت بشر به وحی فرستاده است. با آنکه قرآن دستور به ریشه‌کن ساختن شرک و بت‌پرستی می‌دهد، و تا اندازه‌ای دربارهٔ ادیان ایران پیش از اسلام به صراحت سخن نمی‌گوید، بیشتر مسلمانان به این نتیجه رسیدند که زرتشتیان را اهل کتاب بدانند، و در هند، به طور مسلّم، در دورهٔ مغول، بسیاری از مسلمانان، با آنکه ادیان هندو و بودا در اصل از مصادیق بت‌پرستی به شمار می‌رفت، عملاً دست خدا را در آیین هندو مؤثر می‌دیدند.[۴۰۶] مولانا، اگر گزارشهای مربوط به مراسم تشییع جنازهٔ او از بُن صحت داشته باشد (و البته هیچ دلیلی در دست نیست که نادرست بودن آنها را ثابت کند)، در روزگار خود، از احترام و ستایش یهودیان و مسیحیان برخوردار بوده است و چه بسا برخی از آنان را که اسلام آورده بودند، حتی شیفتهٔ بینش خود از اسلام ساخته باشد که با سعهٔ نظر عجین بود. وجود او و طریقت او در قونیه، بی‌شک، باید که مانع از بروز تمایلات سابق در زمینهٔ خشونتهای مذهبی شده باشد. نوشته‌اند که در قرن یازدهم / هفدهم، که معدودی از مسلمانان هنوز تورات می‌خواندند یا مستقیماً به آن کتاب مراجعه می‌کردند، یکی از مولویان قونیه، اسرار دَده، متون مقدس مسیحیان و یهودیان را مطالعه می‌کرده است.[۱۱]

متفکران و علمای ایرانی

در این ایّام، در ایران، مولانا مایهٔ الهام متفکران و علما و نیز فعالان سیاسی، که نظر بر جامعهٔ اهل مدارا دارند، قرار گرفته است. فقیهان شیعه در چند قرن اخیر، اغلب توجه خود را به

جزئیات فقه اسلامی معطوف داشته‌اند، و آیت‌الله‌های مرجع تقلید برای راهنمایی عامه مردم رسالهٔ توضیح‌المسائل تألیف کرده، ضمن آن فتوای خود را دربارهٔ مسائل مختلف بیان داشته‌اند. نمونهٔ مشهور آن توضیح‌المسائل آیت‌الله خمینی (۱۳۴۳ ش / ۱۹۶۴) و چاپهای بسیار مکرر پس از آن است که بیش از پانصد صفحه دارد، و در سال ۱۳۶۳ ش / ۱۹۸۴ به زبان انگلیسی ترجمه شد و با نام *A Clarification of Questions* انتشار یافت (امّا باید گفت که آیت‌الله خمینی نیز از زمان طلبگی اشعار عارفانه می‌سروده است).

در نظر ایرانیهایی که به تأویلات فقهی و تجویزات شرعی موجود در نوشته‌های بسیاری از آیت‌الله‌ها توجه ندارند، یا در چشم افرادی که مخالفند مأموران حکومت یا گروههای فشار برداشتهای جزمی خود از اخلاقیات اسلامی را، اغلب خودسرانه، به‌نام جمهوری اسلامی ایران به مردم تحمیل کنند، مولانا بینش دیگری از دیانت اسلام را مطرح می‌سازد که وجوه تمایز آن عبارت است از وسعت نظر در رابطهٔ انسان با خدا، مدارای با اعتقادات و حالات معنوی دیگران، و توجه کامل به آداب معنوی، نه رسوم و آیین ظاهری عبادی.

متفکران اسلامی ایران، البته، برای ایجاد جامعهٔ سالم، قبل از هر چیز، سخنان امام علی(ع)، امام حسین(ع)، و امام جعفرصادق(ع) را، که به ترتیب در سالهای ۴۰، ۶۱ و ۱۴۸ به شهادت رسیدند، در نظر دارند. علی شریعتی (ف ۱۳۵۶ ش / ۱۹۷۷)، جامعه‌شناسی که در فرانسه تحصیل کرد و از نظرات فرانْتس فانون (Frantz Fanon) در زمینهٔ مبارزه علیه استعمار تأثیر بسیار پذیرفت، قائل به نوعی سوسیالیسم دینی بود که آن را پاسخی صددرصد ایرانی به استعمارطلبی غرب و امپریالیسم فرهنگی می‌دانست. شریعتی،که یکی از نخستین معماران روشنفکر انقلاب سال ۱۳۵۷ ش /۱۹۷۹ ایران بود، با آنکه به اسلام عارفانه التفات نداشت، دست‌کم در یکی از مقالات خود، «هنر در انتظار منجی»، اشعار مولانا را شاهد آورده است: "Art Awaiting the Saviour" *(News and Views* 1,139).

همچنین، آیت‌الله مرتضی مطهری که در اردیبهشت سال ۱۳۵۸ ش / ماه می ۱۹۷۹ ترور شد در ترویج اندیشه‌ای اسلامی می‌کوشید که به تساوی اجتماعی منتهی شود. او در ارائه نظریه‌هایی که به انقلاب اسلامی ایران انجامید نقش مهمی ایفا کرد. مطهری در کتاب خود به نام عدل الهی (تهران: سهامی انتشار، ۱۳۵۲ ش / ۱۹۷۳، ص۶۳) سخنان مولانا را به این مضمون نقل می‌کند که عدالت یعنی قرار دادن هر چیز در جای شایستهٔ خود، حال آنکه نشاندن هر چیز در محل نامناسب آن منشأ ظلم است؛[۴۰۷] مثلاً، درختان را آب دادن عدل است و خار را آب دادن ظلم.[۴۰۸]

با این حال، بیشتر متفکران مسلمان برای رسیدن به کنه مباحثی چون جبر و اختیار در الهیات اسلامی، در مثنوی مولانا غور کرده‌اند. مثلاً **جلال‌الدین همایی** (۱۳۵۹-۱۲۷۸ ش/ ۱۹۸۰-۱۹۰۰) رسالهٔ کوتاهی نوشت دربارهٔ مضامین فلسفی«تجدد امثال و حرکت جوهری، جبر و اختیار از دیدگاه مولوی» با توجه به مکتب ملاصدرا که پس از مولانا در اصفهان به وجود آمد: دو رساله در فلسفهٔ اسلامی: انجمن شاهنشاهی فلسفه، ۱۳۵۶ ش. گرچه این‌گونه آثار مسلماً متعلق به عصر جدید تحقیقات یا الهیات اسلامی است، به سبب وضع سیاسی امروز ایران، می‌توانیم آنها را تقریرات ایدئولوژیک نیز به‌شمار آوریم. مثلاً، اندکی پس از وقوع انقلاب و بسته شدن دانشگاههای ایران، رحیم‌نژاد سلیم کتابی منتشر ساخت دارای عنوان بحث‌برانگیز «حدود آزادی انسان»، که در وهلهٔ اوّل خواننده را به وعده مطالعهٔ رساله‌ای سیاسی می‌فریبد، تا اینکه می‌رسد به عنوان فرعی «از دیدگاه مولوی»، و دومین عنوان فرعی آن «جبر و اختیار» که در داخل پرانتز نوشته شده است (حدود آزادی انسان از دیدگاه مولوی (جبر و اختیار)، تهران: طهوری، ۱۳۶۴)، و تازه روشن می‌شود که این اثر تحقیقی است تاریخی دربارهٔ کوششهایی که برای حلّ یکی از غوامض کهن کلامی صورت گرفته است. این رساله که با نظرات عقل‌گرای معتزله، ابن‌سینا، غزّالی، فخرالدین رازی و خواجه نصیرالدین طوسی آغاز می‌شود، به بیان آراء شهودی عارفان می‌انجامد و با دیدگاههای مولانا انجام می‌پذیرد. امّا این سؤال را باید مطرح کرد که آیا مؤلف یا ناشر برای عرضه چنین کتابی به بازار که چنین عنوانی را بر پشت جلد دارد، انگیزهٔ نهفته‌ای داشته‌اند؟

همایی، که در کتاب مولوی‌نامه، مولوی چه می‌گوید (بن: «مولوی‌پژوهی در ایران، فصل ۱۳، صب) از آراء فلسفی مربوط به جبر و اختیار روح آدمی به روان‌شناسی سیر تکامل معنوی انسان التفات می‌یابد، در مقدمهٔ آن می‌نویسد: «هیچ کتابی از ساخته‌های فکر و قلم بشر به اندازهٔ مثنوی شریفِ مولوی افکار تازه و مطالب زندهٔ جاودانی ندارد» (ص۲). **محمدجعفر مصفّا**، که حدود سالهای ۱۳۶۰ ش به نوشتن اشتغال داشت، در می‌یابد که مثنوی مولانا، از منظر تجزیه و تحلیل روان‌شناختی، کلیدی است برای خودشناسی و گشودن رازهای «ناشناختهٔ وجود انسان»: با پیر بلخ، کاربرد مثنوی در خودشناسی (تهران: خوشه، چ دوم، ۱۳۷۰ ش). روان فرهادی رسالهٔ کوتاهی نوشته است دربارهٔ مفهوم عشق در آثار مولانا: معنی عشق نزد مولانا (تهران: اساطیر، ۱۳۷۲ ش). **محمد استعلامی**، در مقاله‌ای به نام «مفهوم دانش در مثنوی مولوی» یادآوری می‌کند که مولانا و مثنوی او می‌توانند برای رسیدن انسان امروزی به آرامش و خشنودی روح «راهنما و مربی» او باشند (*LCP*, 401).

بنابراین، انگیزهٔ کوششهای استعلامی در تهیهٔ نسخهٔ انتقادی جدیدی از مثنوی علایق روحی و ملاحظات تحقیقی بوده است. در حقیقت، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی نیز نظر بر این دارد که افکار مولانا بخشی از برنامهٔ تحصیلی در جمهوری اسلامی باقی بماند: این سازمان گزیده‌ای همراه حواشی و معانی لغات از فیه مافیه را در سال ۱۳۶۶ ش / ۱۹۷۸ در اصل برای دانش‌آموزان دبیرستان و دانشجویان دانشکده‌ها منتشر ساخت.

مولانا و خلاقیتهای ادبی

عجب آنکه، می‌بینیم مولانا بر تفکر نویسندگان غیرمذهبی و دارای تمایلات سیاسی ایران نیز تأثیر گذاشته است. **سیّد محمّدعلی جمال‌زاده** (۱۳۷۶-۱۲۷۱ ش / ۱۹۹۷-۱۸۹۲)، با آنکه فرزند یکی از روحانیون ترقی‌خواه ایران بود، متفکری غیرمذهبی و منتقد ریاکاریِ دینی باقی ماند. مجموعهٔ داستانهای جمال‌زاده به نام یکی بود یکی نبود (برلین، ۱۳۰۰ ش / ۱۹۲۱)، را حشمت مویّد و پ. اسپِراکمن (P. Sprachman) به زبان انگلیسی ترجمه کرده‌اند:

Bibliothec Persica, New York: SUNY Press, 1985.

این کتاب آغاز ادبیات منثورِ واقعاً نوین فارسی را مشخص می‌کند، و جمال‌زاده به سبب آن پدر داستان کوتاه امروز ایران لقب یافته است. جمال زاده در «بانگ نای» خود توانایی و تکنیک داستان‌سرایی مولانا را در مثنوی می‌ستاید و مجموعه‌ای دلکش از حکایات مثنوی را برای عموم خوانندگان فارسی زبان فراهم می‌آورد، که نسل جوانتر خوانندگان ایرانی غرب‌پسند را از میراث کهن مولانا محظوظ می‌سازد: بانگ نای، تهران: انجمن کتاب، ۱۳۳۷ ش. (ظاهراً این کتاب الهام بخش آربری (Arberry) برای تهیهٔ کتاب داستانهایی از مثنوی، به زبان انگلیسی بوده، که شرح آن در فصل ۱۳، صب، آمده است.)

یکی از ملی‌گرایان ترقی‌خواه ایران، **حسین کاظم‌زادهٔ ایرانشهر** (۱۳۴۰-۱۲۶۲ ش / ۱۹۶۲-۱۸۶۳)، که دربارهٔ راز خوشبختی، پیشرفت تمدن و تاریخ کشور خود قلم می‌زد، توجه خود را به ابیات آغازین مثنوی نیز معطوف داشت، و دربارهٔ آن شرح نوشت: تفسیر معنوی بر دیباچهٔ مثنوی با ده غزل از دیوان شمس، تهران: اقبال، ۱۳۳۴ ش. **رضا براهنی** (-۱۳۱۴ ش / ۱۹۳۵)، مترجم، نویسنده، از پیشگامان نقد و نویسندهٔ تاریخ ادبیات نوین ایران، در سال ۱۳۵۲ ش / ۱۹۷۳، پس از کمک به تأسیس شورای نویسندگان امروزی مخالف سانسور، به زندان افتاد و شکنجه شد. فشار بین‌المللی از جانب پِن (PEN) و سازمان عفو بین الملل به

آزادی براهنی از زندان منجر شد. او پس از آن به ایالات متحده آمریکا رفت و در آنجا با نویسندگان آمریکایی و روشنفکران فعال در برنامهٔ نویسندگی بین‌المللی در دانشگاه آیووا (University of Iowa) و چند دانشگاه دیگر ارتباط برقرار ساخت، و در رساندن پیام ضد شاه دانشجویان ایران به مردم آمریکا نقش مؤثری ایفا کرد. اشعار و آثار منثور ادبی او به زبان انگلیسی هنوز به طور کامل در بوتهٔ محک زمان قرار نگرفته است، امّا ا.ل. داکتورو (E.L. Doctorow) و جان لئونارد (John Leonard)، دو تن از نویسندگان آمریکا، تاکنون دربارهٔ آثار او به زبان ستایش سخن گفته‌اند. براهنی با آنکه نویسنده‌ای سیاسی‌گوی است، در مصاحبه با نشریهٔ نویسندگان معاصر *(Contemporary Writers)* به مولانا اشاره می‌کند و او را نخستین فردی معرفی می‌کند که بر شاعری چون او تأثیر گذاشته است. پس از خواندن آثار مولانا است که براهنی «معنی شعرگفتن» را می‌شناسد. براهنی در زمینهٔ دو غزل از مولانا با مترجم مشهور ویلیام بِرَنْستُون (William Branstone) همکاری کرد، و نمونه‌ای از تلاشهای آنان کتاب «در جست‌وجوی معشوق خود» *(Caring for my Lover)* (ص ۷۸-۴۷۷) در گلچین شعر جهان به چشم می‌خورد:

*World Poetry,*edited by k.Washburn and J.Major (New York: Norton, 1998).

محمود اعتمادزاده (۱۳۸۵-۱۲۹۴ش / ۲۰۰۶-۱۹۱۵) که بیشتر به نام **به‌آذین** مشهور است، در رشت به دنیا آمد، در فرانسه تحصیل کرد و به ایران بازگشت، و در آنجا پس از خدمت در نیروی دریایی و وزارت آموزش و پرورش، نویسندگی، نمایشنامه‌نویسی و ترجمه از زبان فارسی به فرانسه را پیشه کرد. مجموعه‌های داستانهای کوتاه او، که چهار دهه ادامه یافت، اغلب از موضوعات مربوط به اختلاف طبقاتی حکایت می‌کند و دیدگاههای سیاسی مارکسیستی وی را منعکس می‌سازد. به‌آذین در حزب کمونیست به فعالیت پرداخت، و هم در زمان شاه، هم در حکومت جمهوری اسلامی به زندان افتاد و جزای خود دید، و مشاهدات خود را در دو کتاب به یادگار گذاشت: مهمان آقایان، ۱۳۴۹ش / ۱۹۷۰ و آن سوی دیوار: گفتار در آزادی (۱۳۵۸ش / ۱۹۷۷).[۱۲] به‌آذین در کتابی که همین اواخر منتشر کرده، در جست و جوی راه حلّی سیاسی، نظری مختصر بر دریای پهناور مثنوی مولانا انداخته است: بر دریاکنارِ مثنوی، تهران: نشر جامی، ۱۳۶۹ش.

غزلیات مولانا همچنان الهام بخش شاعران است. الف. بهداد کتابی تصنیف کرده دارای بیست غزل که به تقلید از دیوان شمس مولانا سروده است: دیوان خورشید، تهران: سنایی، ۱۳۷۷ش.

عبدالکریم سروش

حسین دبّاغ (-۱۳۲۴ ش/ -۱۹۴۵)، که به نام مستعار خود عبدالکریم سروش خوانده می‌شود، در دهه‌های اخیر به صورت یکی از بحث برانگیزترین چهره‌های عرصهٔ سیاست ایران درآمده است. سخنرانیهای او در ایران و خارج از ایران شامل بحثهایی دربارهٔ جامعهٔ مدنی چند حزبی است. از آنجا که شرایط اجتماعی افراد، نیز استنباط آنان از کلام وَحْیانی، متفاوت است، تحمیل ایدئولوژی خاص مذهبی به مردم به واقع ممکن است حقیقت دین را یکسره در هم شکند یا به دست تحریف بسپارد. بنابراین، سروش مخالف آرمانهای انقلاب نیست، امّا طرفدار نوعی دموکراسی اسلامی است.

سروش در مدرسهٔ سنّتی علوم دینی درس نخوانده بود، امّا با شریعتی و مطهری، دو نظریه‌پرداز بزرگی که اسلام را برای ایجاد تغییرات اجتماعی نیرویی سیاسی می‌دانستند، روابط نزدیک برقرار کرد. او پس از آنکه تحصیلات خود را در رشته علوم دارویی در ایران به اتمام رساند، به انگلستان رفت و در آنجا در رشتهٔ تاریخ و فلسفهٔ علم تحصیل کرد. آنگاه، در اوج انقلابِ مخالفِ شاه به ایران بازگشت و سرانجام در دانشگاه تهران بر کرسی تدریس تاریخ و فلسفهٔ علم تکیه زد. سروش، افزون بر آثاری که دربارهٔ فلسفهٔ اسلامی، دعا و امامان شیعه (مانند حضرت علی(ع)) نگاشته، کتابهای بسیار دربارهٔ ایدئولوژی و دموکراسی نوشته، و آثاری از دانشمندان مغرب زمین دربارهٔ فلسفهٔ علوم را نیز به زبان فارسی ترجمه کرده است.

کتاب او دربارهٔ نهاد ناآرام جَهان، بر اساس آراء ملاصدرا و مکتب اصفهان، سخن می‌گوید (مانند کتاب همایی، یاد شده در بالا، پیرامون جبر و اختیار از دیدگاه مولانا) تا بیان کند که فطرت هستی آرامش نیست و دانش بشری پیوسته رو به تکامل و تعالی است. تلویزیون ایران در سال ۱۳۶۲ ش/ ۱۹۸۳ سلسله سخنرانیهای سروش را به نام در حضورِ حضرت مولانا پخش کرد که با اقبال مردم روبه‌رو شد. سروش، در سال ۱۳۷۳ ش/ ۱۹۹۴، کتاب قصّهٔ ارباب معرفت را (تهران: صراط، ۱۳۷۳ ش) منتشر ساخت.

سروش که در این کتاب از ایرانیان اهل معرفت سخن می‌گوید، این سؤال را مطرح می‌کند: به کدام بینش اسلامی باید بازگردیم؟ او پاسخ خود را با عنایت به اندیشه‌های محمّد غزّالی، فیض کاشانی، مولانا جلال‌الدین، حافظ و معماری متفکر از نحله جامعه شناسان و فعالان تشیّع اسلامی، دکتر علی شریعتی، به عبارت در می‌آورد، و می‌دانیم که تعالیم و سخنرانیهای شریعتی در ایجاد بینش عقلی و انقلابی اسلام، که اکنون ایدئولوژی حاکم بر ایران را نیرو می‌بخشد، نقش بسزایی ایفا کرد. سروش شیوهٔ نگرش آموزگاران بزرگ

روحانی و مصلحان مسلمان را نسبت به احکام شریعت و مردمی که باید به آنها عمل کنند، بررسی می‌کند. او خاطر نشان می‌سازد که مولانانیز، مانند غزّالی، در اصل با علما مخالف نیست، بلکه بر خلاف غزّالی، اندیشه‌های عرفانی مولانا آتش‌وش است و هستی‌سوز؛ انتقادات صریح مولانا از نظرات فقها بسیار گسترده‌تر از اعتراضات احتیاط‌آمیز غزّالی یا موافقت او با بخشی از مراسم سماع و دیگر فعالیتهای مخالف نظر آنان است.

سروش در قصه ارباب معرفت ابیات بسیاری از مولانا نقل می‌کند، که عشق او به این شاعر را آشکار می‌سازد، و مقام مولانا را از غزّالی و حافظ، یعنی نُمایندگان معنویّت راستین اسلام، برتر می‌دارد. سروش حتی می‌کوشد این نکته را با نقل سخنان تأییدآمیز آیت‌الله خمینی دربارهٔ مولانا ثابت کند، و اشاره کند که آیت‌الله خمینی وقتی آیت‌الله مطهری از دنیا رفت، شعری از مولانا را نقل کرد.

سروش در پائیز سال ۱۳۷۵ ش / ۱۹۹۶، مثنوی مولانا را، بر اساس کهن‌ترین نسخهٔ خطی موجود آن، تصحیح و منتشر ساخت. همین نسخهٔ خطی را نصرالله پورجوادی به صورت چاپ عکسی (فاکسیمیله) به چاپ رساند، و گلپینارلی و استعلامی نیز برای تصحیح نسخه‌های چاپی خود از مثنوی آن را اساس کار خود قرار دادند، بنابراین بعید است که مثنوی چاپ سروش تنها مرجع استاندارد محققانه محسوب شود. با این حال، این نسخهٔ چاپی اهمیت مولانا را از این نظر نشان می‌دهد که سرچشمهٔ تفکر و مظهر فرهنگی کسانی است که، در مقابل تحمیل کنندگان معیارهای ایدئولوژیک و فقهی، شارح اسلامی هستند که با تکثر نظرات مختلف دینی به مدارا رفتار می‌کند و به چندگانگی مذاهب فکری اسلامی آگاهی دارد. سروش، مانند مطهری و شریعتی، به بحث عدالت نیز علاقه‌مند است، و در جزوه‌ای ۲۶ صفحه‌ای این موضوع را از دیدگاه مثنوی مولوی بررسی می‌کند:

Non-Causal Theory of Justice in Rumi's Work (Binghamton, NY: Global Publications, 1992).

چندماه پیش از انتخابات ریاست‌جمهوری اردیبهشت ماه سال ۱۳۷۶ ش / ماه می سال ۱۹۹۷، که محمد خاتمی در آن به پیروزی رسید، سروش به آمریکا و کانادا سفر کرد و دربارهٔ مولانا به سخنرانی پرداخت، که بسیاری از آنها در پردیس دانشگاهها صورت گرفت. در فروردین ماه سال ۱۳۷۶ ش / ماه مارس ۱۹۹۷، من در سخنرانی او، در دانشگاه شیکاگو، که به همّت انجمن دانشجویان مسلمان برگزار شد، شرکت کردم. سروش، ضمن این سخنرانی، به تعریف و توضیح شیوه‌های سه‌گانه وصول به معرفت حق پرداخت، که مسلمانان در

دوره‌های میانه ابراز کرده بودند: (۱) تحقیق در احکام دینی به قصد شناخت خدا و تقرب به حق از راه تتبع، گرد آوری، تنظیم و پیروی از احکام ظاهری او؛ (۲) تلاش عقلی و استدلالی برای شناخت خدا از راه فلسفه و منطق؛ (۳) تقرب به حق تعالی از راه کشف و مشاهدهٔ فردی خاسته از عشق، که صوفیانی چون مولانا به آن شهره‌اند، و نشانهٔ خاصّ آن مداراست. سروش، که به نظر می‌رسید پی در پی به متن از پیش نوشتهٔ سخنرانی خود نگاهی سطحی می‌اندازد، ابیات بسیاری از مثنوی خواند، امّا ضمن جلسهٔ پرسش و پاسخ که تسلط کامل بر آن داشت، بدون نوشته سخن گفت و هوشمندی و سرعت انتقال فراوان از خود نشان داد. عبدالکریم سروش، جایی دیگر، ضمن سفر به شهرهای آمریکا، انتقادات روشنفکران ایرانی چون احمد کسروی و احمد شاملو از مولانا را با دفاعی خشمگین پاسخ گفت.

مولانا پیوند دوستی؟

تصوف، از طرق فرهنگی، در زمینهٔ کاستن از اختلافات سیاسی ایران و آمریکا نیز غیرمستقیم نقش داشته است. افزون بر تصور خوشی که درویشان ایرانی (مثلاً نعمت‌اللهی‌ها و شاه‌مقصودیها) در اذهان بسیاری از آمریکاییها به وجود آورده‌اند، دست‌کم در یکی از فیلمهای اخیر اثر کارگردان مشهور **داریوش مهرجویی**، بین تصوف و آمریکا پیوندی غیرمستقیم برقرار شده است. مهرجویی که در دانشکدهٔ فیلم‌سازی دانشگاه کالیفرنیای لوس‌آنجلس (UCLA) تحصیل کرده است، در سال ۱۳۷۶ ش / ۱۹۹۷، در یکی از برنامه‌های شب‌نامه، که تِدکاپِل آن را اجرا می‌کند (Ted Koppel's *Nightline*)، نیز در سال ۱۳۷۷ ش / ۱۹۹۸، در یکی از بخشهای برنامهٔ هفتگی شصت دقیقه که کریستیَن امانپور گزارشگر آن بود، در تلویزیون آمریکا ظاهر شد.[۴۰۹] مهرجویی برای نوشتن فیلمنامهٔ پَری (۱۳۷۴ ش / ۱۹۹۵) کمابیش از رُمان کوتاه فرانی و زویی[۴۱۰] اثر [نویسنده آمریکایی] سَلینجِر (J.D.Salinger's novella *Franny and Zooey*) الهام گرفته و به آن حال و هوای ایرانی داده است. هنر پیشه اوّل این فیلم، نیکی کریمی، نقش دختر دانشجویی را بازی می‌کند که در دانشکده به سبب رؤیاهایی که پی در پی در بیداری از حالات صوفیان ناخواسته بر او پدیدار می‌آید، بیمار می‌شود. اکنون، تصوّف، نه منحصراً مولانا، وسیله‌ای است برای رهایی، یا امید به رهایی، از چنگال نابودی و دلمردگی و راهی است به سوی دنیای آزادی فردی و شفای روان. متأسفانه، وکلای سَلینجِر درشتی کردند، دست به اقدامات قانونی زدند و مانع از نمایش این فیلم در آمریکا شدند.

ضمناً، دو فیلم کوتاه به شیوهٔ نقاشی متحرک (کارتون) و بر اساس داستانهای مثنوی، در دههٔ گذشته یا همین حدود، در ایران به صورت فیلم درآمد. فیلم اوّلی، طوطی و بازرگان، داستان بازرگانی را باز می‌گوید که به هندوستان سفر کرد، و به کارگردانی **منوچهر احمدی** برای یکی از برنامه‌های هفتگی تلویزیون ایران ساخته شد (۱۳۶۶ ش/ ۱۹۸۷، ۳۲ دقیقه). فیلم دومی، تولیدِ کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان، داستان طوطی و بقّال (بن: «طوطی و روغن گُل»، ش ۳۱، فصل ۸) را حکایت می‌کند، که با همین نام (۱۳۷۹ ش/ ۱۹۹۸، ۳۲ دقیقه) به‌کارگردانی عبدالله علی‌مراد تهیه شد و فیلمنامهٔ آن نوشتهٔ ابراهیم فروزش و موسیقی متن فیلم اثر کامبیز روشن روان است. اجرای برنامه‌های موسیقی سنّتی ایرانی در این روزگار نیز اشارتی است بر آرزوی مدارا و تفاهم مذهبی بسیار بیشتری که با خواندن غزلیات مشهور مولانا بیان می‌شود (بن: فصل ۱۵، صب).

در سال ۱۳۶۴ ش/ ۱۹۸۵، یکی از دانشجویان ایرانی الاصل دانشگاه ماساچوسِت آمریکا تحصیلات خود را در رشتهٔ آموزش و پرورش با انجام تحقیقی تطبیقی و انتقادی دربارهٔ تعلیم و تربیت از دیدگاه فلسفه و مبانی آموزش و پرورش به پایان رساند:

"A Comparative Study and Critique of Philosophical and Educational Essentialism".

وی در این رساله به بیان آراء افلاطون، ارسطو، مولانا و ملاصدرا می‌پردازد و نظرات ایرانیان و غربیان را در باب آموزش و پرورش با هم جمع می‌آورد. حتی حکومت جمهوری اسلامی ایران نیز می‌کوشد تا از انوار تابان مولانا گرمی بیابد؛ شورای گسترش زبان و ادبیات فارسی در شمال آمریکا، در بهار سال ۱۳۷۶ ش/ ژوئن ۱۹۹۷، کنفرانسی بین‌المللی برگزار کرد به نام «مولانا: شاعر دلها، نور جانها»: "Rumi: Poet of the heart, Light of the Mind" امّا عنوان «سفیر مدارا» شاید برای این کنفرانس بسیار مناسب می‌بود، زیرا این کنفرانس در دانشگاه کلمبیا در شهر نیویورک، درست در قلب شیطان بزرگ برگزار گردید، که البته با ساختمان سازمان ملل نیز خیلی فاصله نداشت. بَری روزن *(Barry Rosen)* وابستهٔ مطبوعاتی سفارت سابق آمریکا در تهران بود که همراه پنجاه و یک آمریکایی دیگر در آبان‌ماه سال ۱۳۵۸ ش/ نوامبر ۱۹۷۹ به گروگان گرفته شد؛ او در جلسه‌ای که یکی از گروگان‌گیران، **عباس عبدی**، از دانشجویان انقلابی پیرو خط امام، مقدمات آن را فراهم ساخته بود، شرکت کرد و مولانا یکی از مباحثی بود که روزن در آنجا مطرح ساخت.

روزن اوّل از روبه‌رو شدن با گروگان‌گیران سابق خود اکراه داشت، امّا سرانجام به امید بهبود روابط ایران و آمریکا با این کار موافقت کرد.

منظور مولانا از این‌همه چیست؟ در بیت ششم آغاز مثنوی، نی شکایت می‌کند که مردم به سبب سخنانی که گمان می‌کنند نوای نی بیان می‌دارد یارِ او شده‌اند، حال آنکه، هیچ کدام درون او را نمی‌جویند تا حقیقت اسراری را که آشکار می‌سازد، درک کنند:

هر کسی از ظنّ خود شد یار من
از درون من نجُست اسرارِ من
(م‌ن، ۱، ۶)

بخش پنجم



مولانا در غرب

مولانا در کشورهای دیگر دنیا



آغاز آشنایی غرب با مولانا

تأثیر مولویان بر ذهن غربیان

معدودند مسافران یا دیپلماتهای اروپایی که از مولویان به تفصیل سخن گفته یا به آنان توجه بسیار نشان داده باشند. گه‌گاه، به مناسبتی می‌توان در گوشه و کنار، مطالبی دربارهٔ آنان دید؛ اما نظر بیشتر دیپلماتهای اروپایی متوجه این «ترکهای ملحد» بود که دشمنان یا متحدان بالقوّه آنان به شمار می‌رفتند. دیپلماتهای اروپایی، گذشته از مطالب سیاسی، توجه خود را به دربار و دسیسه‌های اهل حرم سلاطین، و در قرن نوزدهم، به آداب و رسوم و لباسهای محلّی ترکها معطوف می‌داشتند. اما گفته‌های مسافران آزاد، اغلب، درهم‌جوشی است از واقعیتها و موهوماتِ زاییدهٔ نظر، توأم با بسیاری اطلاعات غلط یا تصورات ساده‌لوحانه‌ای که راهنمایان بر ذهن آنان می‌نشاندند. یکی از نخستین نمونه‌های این‌گونه سفرنامه‌های متأثر از راهناییهای غلط را می‌توان در کتاب لیستر دید، به نام بانگ مؤذن از گلدستهٔ ظلمت:

R.P. Lister, *A Muezzin from the Tower of Darkness Cries* (New York: Harcourt Brace, 1967).

قدیمی‌ترین «سفرنامه» شاید سفرنامهٔ جُرجیُوس مجارستانی باشد:

(Georgius de Hangaria, C. 1422-1520).

او که در مُخْلْباش (Mühlbach) دانش‌آموزی شانزده‌ساله بود، اسیر دست ترکان شد و به سرزمین عثمانی به اسارت رفت، و وقتی که در سال ۸۶۲ / ۱۴۵۸ آزادی یافت، معتقد به

ویرانی دنیا و آخرِ زمان شده بود؛ جرجیوس پس از حدود پنج سال اسارت نسبت به عقاید خود دربارهٔ مسیحیت به تردید افتاد و به مطالعهٔ فراوان دربارهٔ اسلام، خاصه طریقتهای صوفیان پرداخت. جرجیوس دربارهٔ وضع زندگی، آداب و رسوم و صنعتگری ترکها کتابی نوشت به نام:

Tractatus de Moribus, Condictionibus et Nequicia Turcorum; 1481 (ed. Reinhard Klockow, Cologne: Böhlau, 1993).

و ضمن آن توضیح داد که پس از آموختن مراسم عبادی «فرقهٔ ترک» و شرکت در مجالس سَماع درویشان، که شش هفت ماه طول کشید، دوباره به مسیحیّت و مذهب کاتولیک ایمان آورد، و در نتیجه، همهٔ چیزهایی را که دربارهٔ اعتقادات ترکها دیده یا شنیده بود با عبارت «توهمات شیطانی» به باد انتقاد گرفت (۳-۳۰۲). جرجیوس آدابی را که در جمع درویشان در تکیه‌ها می‌آموزد، بیان می‌دارد و نکته به نکته به شرح سماع مولویان می‌پردازد. گرچه جرجیوس از مولوی و مولویان نام نمی‌برد، آنان را از روی توصیف خصوصیات سماع پر وقار ایشان می‌توانیم تشخیص دهیم:

> به حالتی منظم، سنجیده، آراسته و باوقار، ضمن حرکت بسیار آرامِ دست و پا، هماهنگ با نوای لطیف موسیقی، تمام بدن را به چرخ درمی‌آورند، و سرانجام، با چرخشی سرگیجه‌آور، دایره‌وار بر دور خود چرخ می‌زنند و می‌گردند، که شور این رقصها در چرخیدن است.

جرجیوس، همچنین، دربارهٔ موعظه‌های مشایخ درویشان و ابیاتی که ضمن آن می‌خوانند سخن می‌کند (و دو شعر به زبان ترکی می‌آورد، که ظاهراً از یونس اِمِره است)، و بر این تصور است که این اشعار از نظر احساس به مسیحیّت نزدیک‌ترند تا به دین «ترکان»، و می‌گوید این روحانیان در اعمال خود چنان پرهیزگار به نظر می‌رسند که بیشتر فرشته می‌نُمایند تا انسان؛ با این حال، از بیم آنکه مبادا برادران مسیحی‌اش بیش از حدّ او را با درویشان همراز بدانند، می‌افزاید که شیطان به صورت فرشته‌ای از نور بر آنان پدیدار می‌گردد:

(*Tractatus de moribus,* 275ff, 412-15).

صد و پنجاه سال پس از او، دولُوار (de Loir) دربارهٔ اوضاع سیاسی داخلی عثمانیان طی چند نامه گزارشهایی برای دولت فرانسه می‌فرستد که منتشر شده است:

Les voyages du sieur Du Loir (Paris, 1654).

دولُوار، طی این نامه‌ها به توصیف صحنه‌ای می‌پردازد که در یکی از گورستانهای مولویان

می‌بیند (۱۴۹ به بعد). این رقص، چنان‌که در بخش ۱۳ خواهیم دید همیشه برای تماشائیان اروپایی دلربا بوده است.

نویسندهٔ دانمارکی، و گردآورندهٔ قصه‌های پریان و داستانهای عامیانه، هانس کریستین آندرسِن (Hans Christian Anderson)، طی سفر خود به نواحی جنوب اروپا به ترکیه رفت که شرح آن را در کتاب بازار شاعران آورده است:

En Digters Bazar (1849; English version: *A Poet's Bazaar,* New York, 1871).

آندرسِن مراسم سماع مولویانِ بایوغلو (پِرا) را، که می‌گوید معمولاً روزهای پنجشنبه و جمعه برگزار می‌شده، مشاهده کرده است. او پس از درآوردن چکمه‌های خود، وارد خانقاه می‌شود؛ و از منظرهٔ دلپسند، و رفتار مؤدبانه‌ای که ترکها در آنجا با او کرده‌اند، یاد می‌کند و می‌گوید برای او در محلّی جا باز کردند که مراسم سماع را بهتر می‌شد تماشا کرد. آندرسِن این رقص را که یک ساعت به طول انجامید، به خصوص از نظر مقایسه با درویشانی که در اسکُدار دیده بود و ضمن مراسم خود «هیاهو» می‌کردند، نوعی باله و کمابیش دل‌انگیز توصیف می‌کند. دو درویش در مرکز دایره‌ای ایستاده بودند و در نقطه‌ای ثابت پی‌درپی چرخ می‌زدند و در این حال بقیه درویشان بر گرد این دو می‌چرخیدند و منظورشان این بود که حرکت سیارات را نشان دهند. آندرسِن «موسیقی خواب‌آور» آنان را کمابیش یکنواخت می‌بیند و سماع‌گران را در پایان رقص «مرده‌ای رنگ‌پریده» می‌خواند؛ در نظر او همهٔ این منظره‌ها بی‌معنی و بی‌سخن می‌آید. اما، آندرسِن از درویشانی که بعدها به انگلستان رفتند و در آنجا چرخیدند، چند نقاشی به صورت طرح کشید.[۱]

جان پُرتر براون (John Porter Brown)، دبیر و مترجم سفارت آمریکا در امپراطوری عثمانی ظاهراً بیشتر وقت خود را ضمن خدمت در قسطنطنیه صرف خواندن نسخه‌های خطی فارسی، عربی و ترکی، و رفتن به خانقاههای درویشان کرد، و در این خانقاهها، دوستان بسیاری یافت که آنان را «آزادمنش، هوشمند، مخلص و صادق‌ترین یاران» خود خوانده است. براون تعدادی از آثار کهن را دربارهٔ طریقتهای درویشان مطالعه کرد، اما بر اطلاعاتی که درویشان آن زمان، به خصوص یکی از درویشان قلندریه شخصاً در اختیار او قرار داد نیز اعتماد کرد، که به نظر می‌رسد اطلاعاتش گاهی نادرست، افسانه‌وار، یا برای رواج بازار خود است. با این وصف، کتابی که حاصل آمده، درویشان؛ یا معنویت در شرق، یقیناً مفید است:

The Dervishes; or Oriental Spiritualism, London: Trübner, 1868.

براون موسیقی مولویان را وسیله آرامش خاطر و جمعیّت حواس می‌داند (۱۵) و اظهار می‌دارد که مولویان استانبول روزهای جمعه و یکشنبه در سماع‌خانه مجلس «ذکر اسم جلیل» برپا می‌دارند و ضمن آن کلمهٔ الله را پی‌درپی می‌خوانند (۶-۵۵). هیچ یک از طریقتهای دیگر این ذکر خاص را نمی‌گویند (۲۰۱). هریک از تکیه‌های درویشان روزی خاص را برای این کار تعیین کرده است، که سبب می‌شود اعضای طریقتهای مختلف بتوانند در مراسم یکدیگر شرکت کنند. اما مراسم چرخ زدن مولویان از همه دشوارتر است، و نمی‌توان آن را به‌خودی‌خود انجام داد، بلکه نخست باید آن را آموخت. بنابراین، هرکس که چرخ زدن بداند می‌تواند کلاه سنّتی مولویان (سکّه) بر سر گذارد، جامهٔ فراخ‌دامن (تنّوره) و جلیقهٔ مولیان (دسته‌گل) بپوشد (۹-۱۹۸). توصیف نکته به نکتهٔ براون از مراسم سَماع بسیار شبیه مراسمی به‌نظر می‌رسد که می‌بینیم امروز برگزار می‌شود. براون یادآوری می‌کند که هرکس در وقت سماع بر اثر غلبهٔ حال بر زمین افتد، از دایره بیرون می‌رود (۲۰۰)، «سماعزن» در پایان این مراسم ضمن ادای «چندین لقب طولانی» سلطان را دعا می‌گوید (۲۰۰).

براون می‌گوید که خارجیان غیرمسلمان اجازه داشتند در ایوانچهٔ بالاخانه یا در حجره‌ای بایستند و مراسم سَماع را از آنجا تماشا کنند. تکیه‌های کامل مولویان هریک هیجده حجره دارد، این درویشان همیشه بر عدد هیجده سوگند می‌خورند. هریک از ساکنان این حجره‌ها روزی هیجده قروش (پول عثمانی) دریافت می‌دارد.[۴۱۱] مرید مبتدی، نوآیین، تا ۱۰۰۱ روز در آشپزخانه خدمت می‌کند و اتاق محل زندگی او حجرهٔ چلّه (چلّه حجره‌سی) است. براون ظاهراً داستانهای مربوط به قدرت پرواز مولانا در آسمان را معتبر می‌داند و آیین چرخ زدن را به این موضوع نسبت می‌دهد - نوای موسیقی مانع از آن بود که وی یکسره در آسمان ناپدید شود (۲۰۲). براون دربارهٔ مثنوی - «مثنوی شریف» - چنین اظهارنظر می‌کند که «چون خیلی عرفانی است ترجمهٔ دقیق نمی‌پذیرد» (۲۰۲).

براون خاطرنشان می‌سازد که هیچ یک از مولویان مجاز به گدایی نیستند، بلکه غالباً در خیابان به تشنگان آب هدیه می‌کنند (۲۰۵). او از رساله‌ای نام می‌برد اثر یکی از مشایخ دانشمند و تازه‌درگذشتهٔ مولویان که نظر مولانا جلال‌الدین را دربارهٔ حیات معنوی به رشتهٔ بیان کشیده است (۲۰۵). این رساله دارای چندین تصویر است که یکی از آنها در صفحهٔ عنوان جای دارد، و مربوط است به «شیخ مولویِ شهر بایوغلو، قسطنطنیه، که دستش را بر روی سه کتاب بزرگ قرار داده است.»

جان پ. دوربین (John P. Durbin)، یکی از آمریکاییان علاقه‌مند به حکومت مسیحیت بر «سرزمین مقدس»[۴۱۲]، گزارش سفرهای خود را در کتاب دوجلدی مشاهدات شرق نوشته است:

Observatoins in the East (New York: Carlton & Philips, 1845; 10th ed., 1854).

در قسطنطنیه، همان جان براون عضو سفارت آمریکا وسیلهٔ بازدید از سه مسجد را برای دوربین و همراهانش فراهم می‌کند (۲۰۱) و احتمالاً موجبات دیدار آنان با شیخ مولوی بایوغلو را نیز میسّر می‌سازد. دوربین مهم‌ترین دوگروهِ درویشان قسطنطنیه را، که از آنان با عبارات «درویشان هیاهوگرِ» اسکُدار و «درویشان چرخزن» بایوغلو نام می‌برد، با هم مقایسه می‌کند. او دربارهٔ درویشان هیاهوگر رفاعی برای ما حکایت می‌کند که «قلم از بیان این نمایشات دیوانه‌وار و حرکات جنون‌آسا عاجز است»؛ و آنگاه به شرح وسایلی می‌پردازد که آنها را ابزار شکنجهٔ آویخته بر دیوار می‌خواند (۲۳۰). برعکس، نسبت به مولویان نظر بسیار موافقی پیدا می‌کند (۲-۲۳۱):

> درویشان چرخزن در بایوغلو خانقاه و مسجدی معمولی از آنِ خود دارند. ما ساعت یک بعدازظهر به آنجا رفتیم، دَمپایی برداشته بودیم، زیرا کفشها را باید دم در گذاشت، اما دیدیم که خیلی زود آمده‌ایم. گروه ما متشکل از هفت هشت نفر بود، و آقا و خانم دبلیو.، اهل لیورپول (Liverpool) از آن‌جمله بودند، که به هنگام بازدید از مسجدها همراه ما آمدند. نمی‌دانستیم که همراه آمدن خانمی با ما به چه میزان ممکن است تقاضای ملاقات را با دشواری روبه‌رو سازد؛ با این حال، جرأت کردیم و پیغام‌بری را نزد رئیس درویشان فرستادیم و از او اجازه خواستیم که به دیدنش رویم. اجازه یافتیم؛ و کفشهایمان را دم در گذاشتیم. از پلّه‌ها بالا رفتیم، به اتاقی ساده و بی‌فرش رسیدیم؛ از طریق آن به سالنی کوچک و بسیار آراسته پا نهادیم که در سه طرف آن تخت گذاشته بودند و در یک گوشه، بر صدر اتاق، مردی نشسته بود کوچک‌اندام، دارای چهره‌ای مهربان، که دستار سبز بر سر و ردای سبز بر تن کرده بود. وقتی که ما وارد شدیم از جای برنخاست، اما، دست خود را بر سینه و سپس بر پیشانی نهاد؛ ما را اشارت کرد تا نشستیم؛ آنگاه دستور داد قهوه و قلیان بیاورند. رفتارش بسیار دلپذیر و باوقار بود، و هوشمندی و خوی خوشش هویدا. در مدتی که ما نشسته بودیم افرادی نامدار به دیدنش می‌آمدند و منزلتش از احترامی پیدا بود که آنان نسبت به او ابراز می‌کردند. پروانه‌وشی ظریف و سبکبال، کم‌وبیش چهارساله، از در درآمد، بر تخت جَست، در برابر پیر زانو زد (۲۳۲)، بی‌حرکت سراپا؛ دیدگان آرزومندش لبخند پر از مهر پیر را

می‌نگریست؛ پیر، سه بار، دم گرم خود را تمام بر چهرهٔ زیبای او دمید، بی‌آنکه سخنی گوید؛ دخترک دعای بی‌گفتِ شیخ را دریافت، و آنگاه برق‌آسا به آن‌سوی خانه دوید و با همراهش، که دَم در ایستاده بود، ناپدید شد. طفلک را مادرش نزد پیر فرستاده بود تا از برکت دعای او خیر برد. در طول این واقعهٔ کوتاه و پرشور، کسی در آن خانه لب از لب برنداشت.

پس از مدتی طولانی، ما را به مسجد هدایت کردند [نه، حتماً اینجا سماع‌خانه بوده است]؛ برایمان صندلی آوردند. وسط زمین آنجا را با نرده‌ای کوتاه محصور کرده بودند که تماشائیان، بیرون از آن حصار، زیر سقف ایوانچه می‌ایستادند. نخست، نیایش جمعی اجرا می‌شود، همراه شیخ که در جلو آنها قرار دارد؛ آنگاه، همه درویشان دایره‌وار در درون آن قسمت محصور به فاصله‌هایی کمابیش یکسان، قرار گرفتند؛ و ردای خود را همان‌جا که ایستادند، افکندند؛ آرام به سوی شیخ دور زدند، یک‌یک بر او تعظیم بردند، کامل؛ و آنگاه چرخیدند و بر جانب راست رفتند. روی پای خود چندان چرخ زدند که دامن دراز آنان هوا گرفت و گشاده شد، بر شکل قیف وارونه. آنان بر روی پای خود با سرعتی ثابت و سرگیجه‌آور می‌چرخیدند، و در همین زمان، آهسته بر گرد آن فضای محصور می‌گشتند، و در این حال، دستهایشان کشیده، و کف دستها رو به بالا بود. ظرف دو دقیقه به حرکت درآمدند، و با آنکه چشمانشان بسته بود، هرگز با یکدیگر برخورد نمی‌کردند، و مردی در تمام این مدت بین آنان راه می‌رفت. پانزده درویش همزمان در دایره‌ای به قطر هفت هشت ده متر چرخ می‌زدند.[۴۱۳] در حرکات آنان هیچ نشانه‌ای از درشتی و گرانی به چشم نمی‌خورد، بلکه حکایت از آرامش و قدرت داشت؛ اما، از رگهای برآمدهٔ گردن و رخسارهٔ برافروختهٔ آنان پیدا بود که کاری است بسیار فرساینده. در سراسر این مراسم همه ساکت بودند.

صفحهٔ روبه‌رو (۲۳۳) تصویر یکی از این درویشان را در حال چرخ زدن نشان می‌دهد که چشمانش را به حالت تفکر بسته است.

روشن است که حضور اروپاییان و زنان اروپایی در این مراسم به هیچ وجه سبب اعتراض نبوده، و شاید هم بر شهرت خانقاه مورد بحث می‌افزوده است. در هر حال، زنان مولوی اجازه داشتند در مراسم سَماع حضور یابند و در بالاخانه در محلی مجزّا بنشینند. در اوائل سال ۱۲۵۱ / ۱۸۳۶، **جولیا پارادو** (Julia Paradoe) از «خانقاه درویشان چرخزن»، در استانبول، دیدن می‌کند و گزارش آن را در کتاب شهر سلطان می‌آورد:

The City of the Sultan (London: Henry Colburn, 1938; pp. 41-2):

من دو بار به تکیهٔ درویشان چرخزن رفتم، که در اروپا به «درویشان رقصنده» (Dancing Dervishes) معروف‌اند. این تکیه در برابر گورستانی کوچک، خاموش‌خانه، قرار دارد، در انتهای شیبی که به طرف محلّهٔ غَلَطَه می‌رود. از دری بزرگ که بر آن نقشهای دلپذیر بسته‌اند، به حیاط این تکیه وارد می‌شوید و پس از عبور از آن گورستان اخیها را بر دست چپ و گوشهٔ دیوار ساختمان اصلی را بر دست راست می‌بینید. وقتی به مقابل این تکیه رسیدید حیاط وسعت بیشتری پیدا می‌کند، و در وسط آن درختی عظیم و کهنسال وجود دارد که با دقت به دور آن نرده کشیده‌اند؛ بر یک جانب خود آرامگاهی مجلل را می‌بینید که بزرگان این طریقت در آن خفته‌اند؛ و بر جانب دیگر حوضی است از مرمر سفید که سقفی مانند دعاخانه دارد؛ هر شش جهت آن بر باد و باران بسته است، و درویشان پیش از آنکه در تکیه قدم گذارند آنجا وضو می‌سازند. ...

این تکیه بنایی است هشت‌ضلعی، نه بزرگ و نه کوچک، که آن را با سلیقه رنگ‌آمیزی کرده‌اند. کف آن را در وسط [دایره‌وار] نرده کشیده‌اند؛ قسمت درون این حصار خاص اخیهاست؛ اما دایرهٔ بیرونی آن، که با بوریای هندی مفروش شده، به میهمانان اختصاص یافته است. ایوانچه‌ای طولانی بر شش جانب این بنا ساخته‌اند و در زیر آن، بر طرف چپ که وارد می‌شوید، پنجره‌هایی مشبّک را می‌بینید که زنان ترک مراسم سماع را از آنجا تماشا می‌کنند. بوریایی باریک بر گرد دایرهٔ درونی نرده‌ها گسترده‌اند و اخیها به هنگام نیایش بر روی آن زانو می‌زنند؛ کف این اتاق، در قسمت وسط، بر اثر اصطکاک مدام چنان صیقلی شده است که آینه را مانَد؛ تخته‌های آنجا را با میخهایی به هم وصل کرده‌اند که گل هریک به اندازهٔ [سکه] شیلینگ است، تا پاهای درویشان به هنگام چرخ زدن از حادثه مصون بماند. ...

در بالای مسند شیخ، نام بنیانگذار این تکیه را به خط زرین بر زمینهٔ سیاه با حروف درشت نوشته‌اند. این مسند عبارت است از فرشی کوچک، که بر روی آن قالیچه‌ای لاکی‌رنگ گسترده‌اند، و هنگامی که ما وارد شدیم، رئیس عالیقدر تکیه [پیر]، در حالی که خرقه‌ای فراخ و بلند به رنگ قهوه‌ای مایل به قرمز تیره بر دوش داشت، بر آن چُندک زده بود.

درویشان یکایک وارد تکیه شدند، دمِ درِ کوچکِ آن محوطهٔ محصور تعظیمی بلند کردند، بر روی بوریا بر جای خود قرار گرفتند و خم شدند، از روی احترام زمین را بوسیدند؛ و آنگاه، دستها را به ادب بر سینه درهم بستند، و در حالی که چشمانشان را بسته بودند و بدن خود را به جلو و عقب حرکت می‌دادند، غرق در نیایش شدند. همگی خرقه‌ای فراخ از پارچه‌ای تیره بر تن داشتند که آستینهایش آویزان بود، و تنّوره پوشیده بودند، که در سراسر مراسم آن را از خود دور نساختند.

سکوت محض حکمفرما بود، و تنها نیایشی کوتاه، یا نالهٔ پرسوز و گداز سازهایی کم‌نوا آن را برهم می‌زد که پنداری بانگ اندوهشان به آوازی حزین و شکسته‌حال، از پشت ابر، به این‌سو می‌رسید؛ مانند نوحه‌سرایی فرشتگان بود بر گذشتگان از دنیا – این پارسایان در کمال جمعیت خاطر و بی‌خبر از جمع، بر مردمی که گروه گروه در عبادتگاه آنان ازدحام کرده بودند، حتی یک بار هم دیده نیفکندند.

این درویشان، بی‌درنگ پس از آنکه با متانت و احترام تمام از برابر جایگاه شیخ عالی‌قدر، که ایستاده بود، دو بار گذشتند، دستهای خود را بر هر دو جانب گشودند و چرخیدن گرفتند؛ کف دست راست را به سوی بالا و کف دست چپ به سوی پایین. جامه‌ای که در زیر [خرقه] به تن کرده بودند عبارت بود از جلیقه و دامنی پُرچین و بلند از پارچه‌ای تیره‌رنگ، که تا روی پایشان می‌رسید؛ اخیهای بلندمرتبه لباس سبز پوشیده بودند، و بقیه قهوه‌ای، یا نوعی خاکی‌رنگ؛ کمربندهایی بر میان بسته بودند که کناره‌ای قرمز داشت و طرف راست جلیقه محکم به آن بسته شده بود، اما طرف چپ آزاد بود. دامنهـای چیـن‌دارشان بسیـار فراخ و دارای لایه‌هایی پهـن بود که در زیر کمربند بر روی هم تا می‌خورد؛ آنان که این لباس را بر تن داشتند، چون به چرخ می‌افتادند دامنشان ظاهری ناقوس‌مانند پیدا می‌کرد؛ این جامه‌های اخیر را تنها در زمان اجرای مراسم می‌پوشیدند، و در تابستان آنها را با جامه‌های سفید و از جنسی سبک‌تر عوض می‌کردند.

شمارهٔ افرادی که به «این کار» پرداختند، نُه بود؛ هفت مرد و دو پسربچه، که کوچک‌ترینشان بیش از ده سال سن نداشت... حرکاتشان چنان درست و بی‌اشتباه بود که، گرچه فضای چرخ زدن آنان را کمابیش محصور کرده بودند، یک بار هم با یکدیگر برخورد نکردند و تا پنج دقیقه دوْر بر دوْر به چرخیدن ادامه دادند، انگارکه ماشین آنها را می‌چرخاند؛ رخسار رنگ‌باخته و بی‌روحشان مطلقاً بی‌حرکت، سرهایشان اندکی مایل به شانهٔ راست، و دامنهای بادکرده‌شان، از اثر سرعت حرکاتشان، هوایی سرد و شدید در آن تکیه ایجاد کرده بود. در پایان این دور، نام پیمبر ضمن مناجات بر زبان آمد، که در ایوانچه یکسره تکرار می‌شد؛ و هنگامی که همزمان مکث کردند، و دستهای خود را بر سینه درهم بستند، و برای ادای احترام به این نام خم شدند، جامه‌های فراخشان به حرکتی ناگهانی دور بدن آنان را فراگرفت.

این گزارش و دیگر گزارشهای اروپاییان از مولوی‌خانهٔ غَلَطَه، آن را به صورت مکانی مشخص برای سیّاحان درآورد. جان مورای در کتاب راهنمای مسافران قسطنطنیه، بورسا و ترود، نوشت که مولوی‌خانهٔ غَلَطَه فوق‌العاده دیدنی و دلکش است:

John Murray, *Handbook for Travellers in Constantinople, Brusa and the Troad* (London, 1893).

او می‌افزاید که تمام نواحی اطراف آن کمابیش به صورت محله‌ای اروپایی درآمده و در نزدیکی آن رستورانی فرانسوی و در زمین مجاور آن بر سوی جنوب مدرسه‌ای آلمانی قرار دارد (*LDL*, 104, 102).

سال بعد، فکاهی‌پرداز بزرگ آمریکایی، مارک تواین، را می‌بینیم که مراسم چرخ زدن درویشان را از نگاه قهرمان داستان خود، هوک فین (Huck Finn) وصف کرده است. هوک همراه تام سایِر (Tom Sawer) و جیم (Jim) از شهر میسوری آمریکا سوار بر ماشین پرنده از اقیانوس اطلس و از صحرا [بیابان بی‌آب و علف] گذشته و اکنون بر فراز شهر قاهره رسیده است و از آن بالا درویشان مولوی قاهره را به صورتی می‌بینند که در داستان سفر تام سایر به خارجه می‌خوانیم:

Mark Twain: *Tom Sawyer Abroad* (New York: Charles L. Webster and Co. , 1894)?

> چیزی که دلم می‌خواست ببینم درویش بود؛ چون درویشی را دیده بودم که سر به سر شتربان می‌گذاشت و بدین سبب از درویشها خوشم می‌آمد. بعد عدهٔ زیادی از اینها را در جایی که یک‌جور مسجد بود دیدیم؛ خود را درویشان چرخان می‌خواندند؛ و راستی راستی هم می‌چرخیدند؛ هرگز چنین چیزی ندیده بودم. کلاههای بلند کلّه‌قندی به سر داشتند و دامنهای کتانی پوشیده بودند؛ می‌چرخیدند، می‌چرخیدند، می‌چرخیدند و مثل فرفره دورِ خودشان تاب می‌خوردند و دامنشان پف می‌کرد و شیب‌دار می‌ماند؛ بانمک‌ترین چیزی بود که در عمرم دیده بودم و مرا مفتون تماشای خود می‌کرد. تام گفت که اینها همه مسلمان‌اند و وقتی از او پرسیدم که مسلمان چیست، گفت مسلمان یعنی هر کی که پیرو کلیسای پرِزْبیتاری (Presyterian) نباشد. پیش از این نمی‌دانستم، حالا فهمیدم که از این قرار بسیاری از مردم شهر میسوری آمریکا مسلمان‌اند (ص ۶-۲۵).

هفتاد سال پس از خانم پاردو (Miss Pardoe)، یکی دیگر از بانوان اروپایی از این تکیه دیدن کرد؛ نام او **لوسی ام.جی. گارنت** بود که کتابش به نام زندگی ترکها در شهر و روستا انتشار یافت.

Lucy M.J. Garnette, *Turkish Life in Town and Country* (Putnam, 1904).

او می‌نویسد که مولویان «هنوز هم محبوب‌ترین و شاید بتوان گفت که از همهٔ سلسله‌های

دیگر متجددتر و ادب‌دان‌ترند» (۱۸۰)؛ و می‌گوید که اعضای هریک از سلسله‌های درویشان اخیهای خود را به نحوی خاص درود می‌گویند که با سلام گفتن نوع مسلمانان تفاوت دارد. مولویان ترکیه با عبارت «عشق اولسون»، به یکدیگر سلام می‌کردند: عشقْ بادا! (۸-۱۸۷)؛ اما بیشتر درویشان دیگر فقط «یاهو» می‌گفتند. گارنت، بر اساس گفتگوهای خود با دو همسرِ شیخ مولوی مَغنسیا، حکایت می‌کند که شیخهای مولویه با یک همسر زندگی به سر می‌آورند و تنها در صورتی همسری دیگر اختیار می‌کنند که همسر اوّل نتواند وارثی برای او به دنیا آورد.

اف. دبلیو. هاسْلوک (F.W. Hasluck)، که باستان‌شناس بود و از سال ۱۸۹۹ م در یونان و نواحی دیگر خاور نزدیک به این کار اشتغال می‌ورزید، وقتی در سال ۱۹۱۳ م از قونیه دیدن کرد، به تحقیق دربارهٔ روابط مولویان و مولوی با مسیحیان، خاصه با ترسایان کلیسای سَن‌شاریتون [یا سِنت چاریتون – St. Chariton] علاقه پیدا کرد و در زمینهٔ فرهنگ عامیانهٔ مسیحیان و مسلمانان تحقیقی تطبیقی به عمل آورد. کتاب او به نام مسیحیّت و اسلام در حکومت سلاطین پس از مرگش به چاپ رسید:

Christianity and Islam under the Sultans (Oxford: Clarendon, 1929).

این کتاب وقتی انتشار یافت، نشان داد که آداب و عقاید عامیانه هنوز در آسیای میانه وجود داشته است و شاید سبب شد تا از شدت نظرات خصمانهٔ مسیحیان اروپا دربارهٔ ترکهای «کافر» و شیوهٔ غریب رفتار آنان، کاسته شود.

سیّاحان فرانسوی نیز از مولویان غافل نماندند. کِلِمان هُوار (Clément Huart)، که بعدها مناقب‌العارفین افلاکی را ترجمه کرد، در اواخر سالهای دههٔ ۱۸۰۰ میلادی مدتی در قونیه با مولویان به سر آورد؛ و شرح این سفر را در کتاب قونیه شهر درویشان چرخنده؛ خاطرات سفر به آسیای میانه نوشت:

Konia, la ville des derviches tourneurs; souvenirs d'un voyage (Paris: Ernest Leroux, 1897).

یکی از خوانندگان کتاب هُوار، سیاستمدار و رمان‌نویس ضد دریفُوس به نام موریس بارِس (Maurice Barrès) بود که به عرفان دلبستگی بسیار داشت. بارِس در سال ۱۹۱۴ م به لبنان، سوریه و ترکیه سفر کرد؛ در آنجا، چنان‌که در سفرنامه‌اش به نام «جست‌وجو در سرزمینهای خاور»، شرح می‌دهد، به مولویان برخورد، و دربارهٔ مولانا کسب اطلاع کرد. این کتاب تا بعد از جُنگ اول جهانی توفیق چاپ نیافت:

equête aux pays du Levant (Paris: Plon-Nourrit, 1923; reprinted in *L'Oeuvre de Maurice Barrès,* ed. Philippe Barrés, vol. 11, Paris: Club de l'Honnête Homme, 1967).

بارِس، با آنکه اهل مشاغل دولتی بود، به مباحث دینی و علم اخلاق نیز دلبستگی داشت، و در پاریس کانونی دایر کرد به نام «انجمن امین». بارِس شرح می‌دهد که گرچه با «عارفان چرخنده» نظر مساعد داشت، ابتدا با سوار شدن درویشی پیر و ژولیده از مولویان بر اتومبیل خود در بیرون کوههای اِرجیاس مخالفت می‌کند (*L'Oeuvre,* 11: 375). بارِس همچنین با رئیس سلسلهٔ مولویان در قونیه دیدار می‌کند، و او را تنها با لقب چلبی معرفی می‌کند (۳۹۱ به بعد)، اما، این چلبی باید بهاءالدین یا عبدالحلیم باشد. این چلبی دربارهٔ نسخه‌های خطیِ منابع و مآخذ سلسلهٔ مولویان اطلاعات دقیق نداشت، چنان‌که کتاب موسوم به منهاج‌الفقرا، مشتمل بر اصول و قواعد سلسلهٔ مولویان را به مولانا جلال‌الدین نسبت می‌داد (۳۹۳) و شمس‌الدین را آموزگاری روشن‌ضمیر، اما درس‌نخوانده («جاهل»، ۳۹۲؛ «بی‌سواد»، ۳۹۸) می‌دانست. رقص، خاصه چرخ زدن مریدان مولوی، نظر بارِس را به خود جلب کرده بود، و وقتی که از چلبی خواست دربارهٔ آن توضیح دهد چنین شنید که «جلال‌الدین بر این نظر بود که راه رسیدن به حق‌تعالی بسیار است، اما سریع‌تر از همه سَماع است» (۴۱۶). بارِس، همچنین، فهمید که چلبی گفت، شیخ مولوی، خدا نیست، اما در نظر مولویان نمایندهٔ خداست بر روی زمین. بر اثر این صلاحیت است که شیخ مولوی به مریدان اجازه می‌دهد بچرخند. اولین چرخْ علم است، دومین مشاهدهٔ به عین است، و سوم مرتبه معرفت کامل، یقین، است (۴۱۸). قبر فرضی شمس‌الدین را در قونیه به بارِس نشان می‌دهند، نشانه‌اش آن بود که تنها با نقش خورشید تزیین شده بود، اما هیچ کتیبه‌ای بر روی آن وجود نداشت (۴۲۴). این ملاقات یکی از جالب‌ترین دیدارهای زندگی بارِس از کار درآمد (۳۹۴) و تأثیری ماندنی بر ذهن او گذاشت، زیرا در دفترهای یادداشت و خاطرات خود که به نام *Mes Chiers* انتشار یافت، تا آخر عمر به مولانا می‌اندیشد و از او نام می‌برد.

گرِیْس اِلیسون (Grace Ellison)، که پیش از این دو کتاب دربارهٔ زنان ترک نوشته بود، نخستین زن انگلیسی است که پس از استقرار جمهوری ترکیه به آن کشور سفر می‌کند. این زن، در سال ۱۳۰۲ ش / ۱۹۳۲ به دعوت چلبی بزرگ در قونیه با او ملاقات می‌کند، بنابراین، معلوم می‌شود که عبدالحلیم به‌واقع بر آن بود که با نویسندگان خارجی ارتباط برقرار سازد. گرِیْس اِلیسون گزارش اقامت موقتی خود را در کتابش به نام زنی انگلیسی در آنکارا نوشته است:

Grace Ellison, *An English Woman in Angora* (New York: Dutton, 1923).

او در این کتاب اعتراف می‌کند که شیفتهٔ «آهنگ موزون و غریب» مولویان چرخزن شده که دامنهای پرپیچ و تابشان بر روی کف صیقلی اتاق به چشم او مانند «گلهای بزرگ شقایق به رنگ بنفش کمرنگ و قهوه‌ای جلوه می‌کرده است» (۲۸۱).

تعدادی مسافر از اهالی روسیه تزاری که از استانبول دیدن کردند نیز گزارشهایی را دربارهٔ مراسم مولویان که به چشم خود دیده‌اند، در اختیار ما قرار داده‌اند. این گزارشها عبارت است از شرحی به قلم اس. ان.، دیپلمات روسی، که از ماه ژوئن تا اکتبر سال ۱۸۶۱ م را دربر می‌گیرد، و به توصیف دیدار عبدالعزیز از تکیه مولوی در بایوغلو (پِرا) می‌پردازد که اندکی پس از تاج‌گذاری و رسیدن او به مقام سلطنت صورت گرفته است:

(Kontantinopol'skie pis'ma [1861-6], Russki Vestnik).

نیکولای وایلویچ بِرْگ (Nikolai Vail'evich Berg ؛۱۸۲۴-۸۴)، شاعر و خبرنگار روس مراسم چرخ زدن درویشان را در پاییز سال ۱۸۶۰ م تماشا کرد و در مقاله‌ای این مراسم را با مراسم درویشان رفاعیّه مقایسه کرد:

"Dervishi-vertuny i dervishi-zavyvateli" (*Kaledioskop* 24 [1861]: 189-91).

یکی دیگر از محققان روس، استاد رشتهٔ تاریخ کلیسا و عضو آکادمی تحقیقات کلیسایی خارکُف (Kharkov)، به نام اَمْفیان اِستپانُویش لِودُف (۱۹۱۰-۱۸۳۳؛ Amfian Stepanovish Levedev) در سال ۱۸۷۳ م به دیدن مولوی‌خانه‌ای در قسطنطنیه رفت و شرح مشاهدات خود را به رشته تحریر کشید:

"Iz putevykh vospaminanii," *Pravoslavnyi Sobesednik* (1882) (1: 138-50, 2: 353-70).

اِی.اف. موروکین (A.f. Morokin)، خبرنگار روزنامهٔ روس *(Rus)*، نیز، در حدود اوایل قرن بیستم، در تک‌نگاشته‌ای راجع به سفر خود به شبه‌جزیرهٔ کریمه و قسطنطنیه، شرح یکی از مراسم سماع مولویان را آورده است[۲]:

Poezdka v Krym i Konstantinopol (Moscow, 1901; 2nd ed. 1907).

مولانا و الهیّون غرب در قرن نوزدهم

بزرگ بدعت‌آورِ وحدت وجودی یا پادزهر افکار ابیقوری؟

زمانی که انتشار آثار مربوط به مشرب و مسلک صوفیان و ترجمهٔ بخشهایی از مثنوی معنوی در قرن نوزدهم، در اروپا، آغاز شد، علما و فلاسفهٔ بزرگ اروپا به این نتیجه رسیدند که مولانا

در تعالیم خود به نوعی از وحدت وجود قائل بوده است. در سال ۱۸۲۱م کتابی دربارهٔ مقدمات مکتب تصوّف منتشر شد که به زبان لاتین نوشته شده بود و بنابراین روی سخنش به خصوص با روحانیون یا علمای سراسر اروپا بود. مؤلف این کتاب، کشیشی بود آلمانی و پروتستان که بعدها از علمای صاحب نفوذ قرن نوزدهم شد. او **فردریش اگوست دئوفیدوس تولوک** (Friedrich August Deofidus Tholuck ؛۱۷۹۹-۱۸۷۷) و کتابش عرفان وحدت وجودی ایرانیان نام داشت:

Ssufismus sive theosophia persarum pantheistica (Berlin: Duemmleri, 1821).

او سپس گلچینی از نظم و نثر عارفان مشرق زمین را به زبان آلمانی منتشر ساخت، وگزیده‌هایی از آثار چند تن از صوفیان را در آن آورد:

Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik (Berlin: Duemmleri, 1825).

تولوک، در این هر دو کتاب، بر اساس این اندیشه که روح آدمی اسیر عالم ماده است، مولانا را در باب آراء خلقت پیرو مکتب مانی معرفی کرد؛ او ذیل این عنوان که «خداوند با دعاهای آدمیان فانی خود را ستایش و پرستش می‌کند»[۴۱۴]

(Deus est qui in mortalium precibus se ipse veneratur, se ipse adorat)

أبیاتی از دفتر سوم مثنوی را می‌آورد و آنگاه از زبان مولانا می‌نویسد که می‌گویند هر دعایی عینِ اجابتِ خود است، و ابراز شگفتی می‌کند که مولانا چه اندیشهٔ خطرناکی را نقل کرده است.[۴۱۵]

تصوّر این تمایلِ وحدت وجودی که تولوک را پریشان‌خاطر ساخت، فیلسوف و نظریه‌پرداز بزرگ مکتب دیالکتیک، **گئورگ ویلهلم فردریش هِگِل** (۱۷۷۰-۱۸۳۱؛ Georg Wilhelm Freidrich Hegel) را به شوق آورد. هِگِل از طریق نوشته‌های تولوک و از راه ترجمه‌های روکرت (بن: «مولانا به زبان آلمانی»، فصل ۱۴، صب) با مولانا آشنا شد. هِگل اقتباسات روکرت از مولانا را آن‌قدر پسندید که دو قطعه از آنها را ضمن بحث وحدت وجود، در «دایرةالمعارف علوم فلسفی» خود بازنوشت:

Enzyklopädie der philosophischen Wissenchaften im Grundrisse (1927).

او در اینجا بر سر این سخن می‌رود که به نظر مولانا روح واحد است و خداوند یگانه بر صورت عشق تجلّی می‌یابد. آری، گفته‌اند که معارف و تعالیم مولانا بر پیدایش آراء هِگل در باب دیالکتیک تاریخ مؤثر بوده است؛ در سالهای دههٔ ۱۳۵۰ ش / ۱۹۷۰، که صدای لفّاظان مارکسیست و آوای مسلمانان انقلابی رفته رفته در ایران به هم آمیخت، یکی از اعضای حزب کمونیست ایران مولانا را «هِگل شرق» لقب داد.[۳]

امروز کسی مولانا را دیگر طرفدار آراء وحدت وجود به معنای محض کلمه نمی‌داند، اما چنان‌که از تحقیقات هِرمان اِتِه (Hermann Ethe ؛۱۸۴۴-۱۹۱۷) در زمینهٔ ادب فارسی پیداست، تا اوایل قرن بیستم هم مولانا را به همین چشم می‌نگریسته‌اند:

"Neupersisch Litteratur" in Wilhelm Geiger's *Grundriss der iranischen Philologie* (Strasburg: Trubner, 1896-1904).

اِتِه می‌گوید که مولانا نه‌تنها بزرگترین شاعر عارف اسلام، بلکه بزرگترین شاعر وحدت وجودی دنیاست. نظریهٔ عالمانهٔ اِتِه گویای ستایش او از این مکتبی است که در زمینهٔ هستی‌شناسی مشحون از اوصاف خداست، اما بسیاری از اهل روحانیت در اروپا صدای زنگ خطر را از آراء صوفیانه وحدت وجود شنیدند و به جوامع مذهبی خود هشدار دادند که در دام فریبهای کفرآمیز آن گرفتار نشوند: پروفسور و پدر روحانی دبلیو. آر. اینگه (W.R. Inge ؛۱۸۶۰-۱۹۵۴) مثلاً، با سخنانی تند از تصوّف (و از رالف والدو امرسون ـ Ralph Waldo Emerson) بدین سبب انتقاد می‌کند که سر و صدای پیام عرفان وحدت وجودی را در غرب بلند کرده‌اند. در عوض، او در آکسفورد ضمن سخنرانیهایی که به سال ۱۸۹۹ م. در برامپْتون (Brampton) ایراد کرد، نوع سازگارتری از معنویت مشرق زمین را معرفی نمود؛ مجموعهٔ این سخنرانیها با نام عرفان مسیحی *(Christian Mysticism)* انتشار یافت که به هیچ وجه نامی از مولانا در آن به میان نیامده است.

برخی روحانیان مسیحی، شور و شوق مردم به مطالعهٔ رباعیات خیام را، که در سالهای دههٔ ۱۸۷۰ م. انگلستان و آمریکا را فرا گرفت و در سالهای دههٔ ۱۹۲۰ م. یکسره خاموش شد، بسیار خطرناک‌تر یافتند. گروهی، به خطا، اشعار خیام را به تصوّر مشرب صوفیانهٔ آنها می‌خواندند، اما اکثر خوانندگانِ این رباعیها آنها را تعبیراتی یافتند برخاسته از ذهنی متمایل به آراء فلسفی مکتب خوش‌باشی‌گری (hedonism) و شک (agnostic) و حتی انکار وجود خداوند (atheological). مردمی که اهل کلیسا رفتن بودند، باشگاهها و انجمنهایی تشکیل می‌دادند تا کانونی باشد برای خواندن و تحسین رباعیات خیام و این واقعه موجب شد تا روحانیون دست روی دست نگذارند. خطرات طریقتهای معنوی بیگانه و غیرمسیحی هر چه بودند، دست‌کم، طریقتی روحانی بودند و بنیانشان بر اعتقاد به خدا قرار داشت، حال آنکه تعدادی زیاد از غربیان، در نتیجه رواج نقد مطالب تورات یا فلسفه‌های غیردینی (سِکولار)، از خدا روی برتافته و سبب هراس شده بودند. اگر شعر فارسی برای خوانندگان غربی دلکش بود، که واقعاً هم بود، چرا رباعیات ابیقوری و یأس‌آور

خیام جای خود را به اشعار مولانا ندهد که همهٔ عالم در چشم او مظهر تجلی خدا بود،و همه چیز را نشانه‌ای می‌دید که رو سوی خدا داشت؟ بنابراین، یکی از روحانیون و الهیون اسکاتلندی، به نام ویلیام هِیستی (۱۹۰۳-۱۸۴۲؛ William Hasti) دست به‌کار شد و پادزهر رباعیات خیام، یعنی اشعار مولانا جلال‌الدین را در اختیار مردم قرار داد. او این هدف را در مقدمهٔ کتابش، جشن بهاران در دیوان جلال‌الدین، به صراحت بیان کرده است. این کتاب دارای ترجمهٔ انگلیسی غزلیاتی است از مولانا که بر اساس ترجمهٔ آلمانی روکِرْت صورت گرفته است:

The Festival of Spiring from the Divan of Jelaleddin (Glasgow: MacLehose, 1903).

هیستی، مؤلف کتابهای دیگری نیز هست چون: الهیات کلیسای اصلاح‌یافته؛ و نکات عمدهٔ الهیات شبانی برای شاگردان و کشیشان جوان:

The Theology of the Reformed Church; and, *Outlines of Pastoral Theology for Young Ministers and Students.*

در نیمهٔ اوّل قرن بیستم، حکما و علمای دینی اروپا با مولانا آشنا شده بودند و به‌طور کلی نسبت به او نظر موافق داشتند. **کریستین کارل جوسیاس فون بُونْسِن** (۱۸۶۰-۱۷۹۱؛ Christian Karl Josias von Benson)، سفیر پروس در واتیکان، در وهلهٔ اوّل زبان‌شناس و از علمای الهی آزاداندیش بود. بُونْسِن دانشمندانی چون شلایِرماخر (Schleiermacher)، ماکس مولر (Max Müller) و توماس آرنولد (Thomas Arnold، پدرِ مَتیو آرنولد Mathew Arnold) را از دوستان خود می‌شمرد،و فلورانس نایْتینگل (Florence Nightingale) برای کسب فیض از مطالب دینی و مباحث ماوراءالطبیعه چشم بر او افکنده بود. بُونْسِن، پیرو این اندیشه بود که زبانها از یک منشاء اصلی به وجود آمده‌اند؛ او زبان فارسی و عربی را از شرق‌شناس فرانسوی سیلوِسْتِر دوساسی (۱۸۳۸-۱۷۵۸؛ Silvestre de Sacy) آموخت. بُونْسِن مثنوی مولانا را خواند، و احتمالاً ضمن گفت‌وگو با دوستانش اندیشه‌های مولانا دربارهٔ مباحث ماوراءالطبیعه را مطرح می‌ساخت و به این ترتیب، در جمع روشنفکران آزاداندیش مذهبی نظری موافق نسبت به مولانا ایجاد کرد. فردریش روکرت، شاید، اولین‌بار در وین و بین سالهای ۱۸۱۷ و ۱۸۱۸ م، از طریق بُونْسِن با مولانا آشنایی پیدا کرده باشد.[۴]

کلود فیلد (۱۹۴۱-۱۸۶۳؛ Claud Field)، پسر جان فیلد (John Field سرباز بریتانیایی و مبلّغ انجیل در هند) که شرق‌شناس بود، طی مقاله‌ای مولانا را شاعری معرفی کرد که نیازمند مترجمی چون فیتزجرالد است تا انگلیسیها با او آشنا شوند:

Expository Times (Christian Literature), Volume 17 (October 1905 - September 1906, 452ff).

مولانا، مکتب مدارا و مطالعات تطبیقی ادیان

مارتین بوبِر (۱۹۶۵-۱۸۷۸؛ Martin Buber)، در گلچینی ادبی حاوی سخنان وجدآمیز از رابطهٔ انسان با خدا، عباراتی چند از مولانا را نقل کرد:

Ekstatische Konfessionen (Jena, 1909).

اتو وائین‌رائِش (Otto Weinreich)، مورّخ ادیان، این کتاب را در سال ۱۹۱۰ مورد تجدیدنظر قرار داد و داستانی از مولانا را در آن نقل کرد؛ عده‌ای دیگر از حکما و علمای دینی آلمان نیز ظاهراً زبان به ستایش مولانا گشوده‌اند. شیمل (شکوه، ۵۰-۵۴۷) تعالیم کنستانتین برونِر (ف. ۱۹۳۴؛ Constantin Brunner)، فیلسوف یهودی‌مذهب، را در زمینهٔ ضرورت وجود مرشد روحانی برای هدایت خلق، متأثر از مولانا می‌بیند. ک. وی. زِتِرسْتین (۱۹۵۳-۱۸۶۶؛ K.V. Zetterstéen) ابیاتی از دفتر سوم مثنوی را (که تولوک پیش از او به خوانندگان اروپایی شناسانده بود)، به زبان سوئدی ترجمه کرد؛ در این ابیات خضر از زبان خداوند به بنده‌ای که [بر اثر اغفال شیطان لب از دعا گفتن فروبست و] تردید بر او غلبه کرد می‌گوید که الله گفتن تو عین لبیک گفتن حق‌تعالیٰ است.[۴۱۶] ناتان سودِربلوم (۱۹۳۱-۱۸۶۶؛ Nathan Söderblom) یکی از بنیانگذاران رشتهٔ امروزی تاریخ ادیان، این ابیات را در مجموعه‌ای که از متون مذهبی فراهم ساخت درج کرد:

Främmande religionsurkunder (Stockholm, 1908).

فِردریش هایْلر (Friedrich Heiler) از طریق سودربلوم و نیکلسون (Nicholson) این آموزش مولانا در باب دعا را (م‌ن، ۳، ۱۸۹) دریافت و آن را در کتابی که راجع به تاریخ و روان‌شناسی دعا تألیف کرد، مطرح ساخت:

Das Gebet (5th ed., Munich, 1923, p. 225).

ترجمهٔ انگلیسی کتاب هایْلر به نام دعا امروز در دسترس ما قرار دارد:

Prayer: Oxford: Oneworld.

هایْلر که تا چندین دهه بعد نیز فکر مولانا را از سر برون نکرد سخنان او را (از روی ترجمه‌های آلمانی شیمل) مکرر در مکرر ضمن تحقیقات خود از پدیدارشناسی دین نقل کرد:

Erscheinungsformen und Wesen der Religion (Stuttgart: T.W. Kohlhammar, 1961).

هایْلِر کمابیش به همان اندازه که اغلب در این اثر از اکهارت (Ekhart) یا سَن‌فرانسیس اَسیسی (St. Francis of Assisi) نام می‌برد به تعالیم روحانی مولانا استشهاد می‌کند. بی‌آنکه در شگفت شویم، می‌بینیم که میرچیا الیاده رومانیایی، عالم دین و نظامهای فکری عرفانی، بخشی از کتاب خود، تاریخ اندیشه‌های دینی، را به مولانا اختصاص می‌دهد:

Mircea Eliade, *History of Religious Ideas* (Chicago: University of Chicago Press, 1985; French Original, 1983).

الیاده در این کتاب «عشق پرشور و نیروی شاعری» مولانا را «بی‌همتا می‌خواند» (۳، ۱۴۷).

یکی از دانشجویان دانشگاه هایْدلبرگ آلمان، منوچهر آشتیانی (-۱۹۳۰)، دربارهٔ رابطهٔ بین خدا، انسان و دنیا از دیدگاه مکاتیب عرفانی ایران و آلمان، تحقیقی تطبیقی انجام داد و به خصوص مولانا را با اِکهارت مقایسه کرد، که رسالهٔ دکتری او در سال ۱۹۷۱ بود:

in der mystischen "Unio-Lehre" Eckharts and Maulanas und Seine Vermittlung durchibre Sprache.

لین بومَن (Lynn Bauman) ضمن رسالهٔ دکتری خود، دربارهٔ شیوهٔ بیان نظرات مولانا در مثنوی سخن می‌گوید؛ این رساله که "Hermeneutics of the Mystical Discourse" نام دارد در سال ۱۹۹۰ در دانشگاه تگزاس، آرلینگتون، پذیرفته شد. دِلُورِس لیستِن (Delores Liston) مباحث مختلف عرفان و روان‌شناسی و تعلیم وتربیت را با هم در پیوست و رسالهٔ دکتری خود را در سال ۱۹۹۴ در دانشگاه کارولینای شمالی واقع در شهر گرینزبورو، به اتمام رساند و آن را «شادی، از دیدگاه پدیدارشناسی و زیبایی‌شناسی» نام نهاد:

"Joy: A Phenomenological and Aesthetic View."

او در این رساله، برای فلسفهٔ شادی از آیینهای بودا، هندو، آراء مارتین بوبِر (Martin Buber) و هایْدگِر سود برده و در مباحث زیبایی‌شناسی از نظرات افلاطون، ریلکه و مولانا استفاده کرده است.

برون از دایرهٔ پژوهشهای دانشگاهی، تعدادی از طرفداران «خرد جاویدان»، از قبیل رِنه گِنون (۱۹۵۱-۱۸۸۶؛ René Guénon)، تیتوس بورکهارت (۱۹۸۴-۱۹۰۸؛ Titus Burckhardt) و فریتیوف شُوان (۱۹۹۸-۱۹۰۷؛ Frithjof Schuon)، دقایق تفکرات صوفیانه را به روش تطبیقی برای خوانندگان غرب مطرح ساخته‌اند؛ همهٔ آنها البته تا اندازه‌ای با مولانا آشنا هستند، اما در نوشته‌های خود، بیشتر بر اساس توضیحات آراء

ابن‌عربی سخن گفته‌اند. این «حکمت جاویدان»، چه از آثار شرقیان و از راه ترجمه منشأ گرفته باشد و چه از غربیانی که امروزه در آن ممارست می‌ورزند، منجر به پیدایش روحیهٔ مدارا و گفت‌وگوی بین ادیان شده که امروز نزد الهیّون غرب از قبیل ویلفرِد کنتْوِل اسمیت (Wilfred Cantwell Smith) و هانس کونگ (Hans Küng) بسیار رواج یافته است. گِنونِ فرانسوی بود که اسلام آورد و سرانجام در قاهره اقامت گزید و (در کنار حلاج‌شناس بزرگ، لویی ماسینیون، Louis Massignon) در معرفی اندیشه‌های صوفیانه به روشنفکران و دینداران غرب نقش عمده را ایفا کرد. یکی از یارانِ گنون، به‌نام **آناندا کوماراسوامی** (Ananda Coomaraswamy ؛ ۱۸۷۷-۱۹۴۷)، متولد سریلانکا (سیلان)، تحصیل‌کردهٔ انگلستان، که سی‌وشش سال آخر عمر خود را در ایالات متحده سکونت داشت، مولانا و مایْستر اکهارت را پایه‌های دوگانهٔ پل تفاهمی خوانده است که سرانجام تمدن شرق و غرب را به یکدیگر خواهد پیوست.[۵]

لزوم مدارای بیشتر و گفت‌وگوی بین ادیان را سیدحسین نصر از دیدگاه مسلمانی ایرانی مطرح می‌سازد و در این باره در کتاب خود، به نام ضرورت علم قدسی، بر اساس شعر مولانا سخن می‌گوید:

S.H. Nasr, *Need for a Sacred Science* (Albany, NY: SUNY Press, 1993).

استادان ادیان تطبیقی مانند **جیوفری پاریندِر** (Geoferry Parrinder) سخنان مولانا را در تحقیقات خود آورده‌اند:

Mysticism in the World Religions, (London: Sheldon, 1976).

و **جان هیک** (John Hick) فیلسوف ادیان، کتابی دارد به نام تفسیر دین:

An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent (New Haven: Yale University Press, 1989).

فصلی از این کتاب «فرضیهٔ کثرت‌نگر» نام دارد:

"The Pluralistic Hypothesis";

که با عنوانی از زبان مولانا آغاز می‌شود: «شیشه‌ها مختلف و نور یکی است»:

"The Lamps are different but the Light is the Same."

آلدوس هاکسلی (Aldous Huxley ؛ ۱۸۹۴-۱۹۶۳) که امروز بیش از همه به سبب رمان خود موسوم به دنیای بی‌باک جدید *(Brave New World)* نامش در میان است، روزی هم به سبب

عُلقه‌اش با اعتقادات مردم مشرق‌زمین، خاصه آراء راماکریشنا، شهره بود. یکی از کتابهای او خرد جاودان نام دارد:

Perennial Philosophy (New York and London: Harper & Brothers, 1946).

این کتاب مجموعه‌ای است از عبارات قصار که از آثار بیش از یکصد متفکر دینی سراسر عالم گردآوری شده است. هاکسلی که مولانا را از طریق ترجمهٔ وینفیلد (Whinfield) از مثنوی می‌شناسد، سخنان او را پانزده بار نقل کرده، و علاوه بر او، تنها از اکهارت، سِن جان صلیبی (St. John the Cross)، فرانسوا دوساله (Francoi de Sales)، چوانگ تزو (Chuang Tzu) و بودا اغلب سخنانی را آورده است.

روحیهٔ مداراپسند مولانا درکتابی کوچک به نام صوفیان ایران با تفکر کاتولیک مسیحیّت درهم آمیخته است. این کتاب به قلم راهب دومینیکن سایپریان رایْس انتشار یافت:

Cyprian Rice, *The Persian Sufis* (London: Allen & Unwin, 1964).

رایْس نزد آر.ا. نیکلسون درس خواند (بن: «نسخه‌های چاپی و تحقیقات دربارهٔ مولانا»، فصل ۱۳) و سخت شیفتهٔ مولانا شد. او که از شور و شوق نیکلسون نسبت به مولانا بویی برده بود، می‌خواست که مولانا را به مخاطبان کاتولیک خود معرفی کند؛ رایْس زبان به ابراز امیدواری می‌گشاید که تصوّف ایرانی، و به خصوص اندیشه‌های مولانا، «پیوند تفکر دینی بین شرق و غرب، تفاهم و همسازی توأم با مدارا را که از ضروریات آن است، امکان‌پذیر سازد» (۱۰). رایْس دست‌کم موفق شد اجازهٔ رسمی انتشار این کتاب را از واتیکان دریافت دارد. همچنین، کارِن آرمسترانگ کاتولیک‌مذهب، راهبهٔ پیشین، که به تألیف آثاری دربارهٔ پیوند ادیان روی آورد، درکتاب پرفروش خود، سرگذشت خدا، مطالب عمدهٔ زندگانی مولانا را به صورت خلاصه درج کرد:

Karen Armstrong, *A History of God* (New York: Knopf, 1994).

در مذهب پروتستان، یکی از آمریکاییان اهل لوییزیانا (Louisiana)، به نام **رای کارُول دِلامُوت** (?-۱۹۱۷ ؛ Roy Carool Delamotte)، از دانشگاه اِموری در رشتهٔ الهیات مدرک لیسانس گرفت و درکلیسای مِتُدیست یونایتد (United Methodist Church) مقام کشیش یافت. او دورهٔ دکتری رشتهٔ ادیان جهان را در دانشگاه ییل (Yale University) به سال ۱۹۵۳ به اتمام رساند و در آنجا از رسالهٔ خود دربارهٔ «ویژگیهای سلوکِ عارفانهٔ نمایانِ از صنایع سخن در مثنوی جلال‌الدین رومی» دفاع کرد:

"The Characteristics of Mystical experience Revealed by the Figures of Speech in the Mathnawi of Jalalu'ddin Rumi."

دلامُوت پس از آن به کالجِ پِیْن (Paine College) در شهر آگوستای ایالت جورجیا رفت و در آنجا به تدریس دین و فلسفه ادامه داد. رسالهٔ دکترای او نزدیک به سی سال بعد با عنوان جلال‌الدین رومی: مرغ نغمه‌سرای عالم تصوّف انتشار یافت:

Jalaluddin Rumi: Songbird of Sufism (Lanham, MD: University Press of America, 1980).

البته، پیش از آن، دِلامُوت در سالهای دههٔ ۱۹۶۰ با نام مستعار گرگوری ویلسون (Gregory Wilson) دو رمان توسط مؤسسهٔ انتشاراتی دابل‌دِیْ (Double day) منتشر ساخت.

دِلامُوت خود را شاگرد مکتب عرفان توحیدی موجد اتحاد می‌خواند که خاصه در زمینهٔ بیان نمادین اسرار این طریق گام برمی‌دارد. او به پیروی از نیکلسون بر مثنوی مولانا جلال‌الدین بدین سبب خرده می‌گیرد که به «درازگویی ناموجّه» پرداخته و گریزها و گسیختگیهایِ سخن موجب اختلال در روایت داستان شده است، اما بی‌تردید عاشق بینش مثنوی است. هدف دِلامُوت، چنان‌که در مقدمهٔ خود آورده، آن است که دربارهٔ رابطه سلوک عارفانهٔ مولانا و استفادهٔ او از صناعات سخن گفت‌وگو کند و اندیشه‌های نهفته در ابیات مثنوی را به شیوه‌ای منطقی، مختصر و مفید دسته‌بندی کند. او ترجمهٔ انگلیسی نیکلسون از مثنوی و شرح او بر مثنوی را اساس کار خود قرار می‌دهد، اما از فحوای کلامش پیداست که فارسی و عربی می‌داند.

تحقیقات دِلامُوت دربارهٔ مولانا باید که او را زبانزد کشیشان مُتَدیست کرده باشد، اما هیچ شگفت‌آور نیست که ببینیم اندیشه‌های مولانا موضوع بحث مراسم عبادی مسیحیان یونیتارین یونیورسالیست (Unitarian Universalist) قرار می‌گیرد [که قائل به یگانگی خداوند و رستگاری فرجامین همهٔ ابناء بشرند]. پدر روحانی ساموئل تِرُومبُور (Samuel Trumbore)، در روز ۲۶ آذرماه سال ۱۳۷۴ ش / هفدهم دسامبر ۱۹۹۵، در سالروز درگذشت مولانا، ضمن سخنرانی مذهبی وموعظهٔ خود که عنوانش «جست‌وجوی معشوق» ("Seeking the Beloved") بود، غزلی از مولانا را خواند که دانیل لیبِرت (Daniel Liebert) آن را به انگلیسی ترجمه کرده بود، و با سرودی روحانی پروَردگار را ثنا گفت که بر اساس غزلی دیگر از مولانا ساخته شده و پدر روحانی لین اُونْگار (Lynn Ungar) آن را به آهنگ موسیقی درآورده بود.

مولانا الهام‌بخش عبارات دعایی کاتولیکها هم قرار گرفته است، و شاهد آن مقاله‌ای است به قلم پِگی رُزِنْتال (Peggy Rosenthal)، «تا خدا خدا گویم»:

"Until I Call Him by His Name", *America*, 176 [May 3, 1997]: 19.

پگی ترجمهٔ اِستار و شیوا (Star and Shiva) از سخن مولانا را در آشپزخانهٔ خود نزدیک میز نهاده است. اندیشه‌های مولانا حتی در گفت‌وگوی با مظاهر روحانیت و الهیات مذهب کاتولیک، از جمله توماس اکویناس (Thomas Aquinas)، سِن جان صلیبی و یاکوپون داتُودی (Jacopone de Todi) نیز مطرح شده است.[۶]

بیش از سی سال پیش، داگ هامرشولد (۱۹۶۱-۱۹۰۵)، دبیرکل سازمان ملل که به سبب فعالیتهایش در خاورمیانه، برندهٔ جایزهٔ صلح نوبل شد، این مصراع مولانا را نقل کرد: «عاشقان را ملّت و مذهب خداست» (مثنوی، ۲، ۱۷۷۰)، و در کتاب خود، نشانه‌ها، که در همه جای دنیا ترجمه شده است، او را مجسمهٔ بردباری عالَم دانست:

Dag Hammarskjöld, *Markings* (*Vagmarken*, Stockholm, 1963: English, New York: Knopf, 1964).

هنرپیشهٔ بریتانیایی خانم وانِسا رِدگِریْو (Vanessa Redgrave) متن فیلمی سی‌دقیقه‌ای را خواند که از همین طرز تفکر برای رابطهٔ ملتها و مذهبها سخن می‌گفت، و فِهمی گِرجِکر (Fehmi Gerceker)، کارگردان ترک، آن را ساخته بود، به نام «مدارا: تقدیم به مولانا جلال‌الدین رومی»:

Tolerance: Dedicated to Mawlânâ Jalâl al-Din Rumi (Landmark Films, 1995).

این فیلم با الهام از مولوی و مولویان تهیه شده است. گِرجِکر مولانا را یکی از نخستین طرفداران گفت‌وگوی ادیان و مکتب مماشات، «رسول مدارا»، می‌داند که به ما «پذیرفتن» آموخت و «افراد بشر را فرمود تا دین و قبله و آرمانهای مذهبی یکدیگر را به دیدهٔ احترام بنگرند.»

تصوّف و روان‌شناسی: مولانا افلاطون روان‌شناسان

کارل یونگ یک جا در کتاب خود از مولانا نام می‌برد:

Carl Jung, *Mysterium Coniunctioninis* (Volumes 10 and 11 of his *Psychologische Abhandlungen*, Zurich: Rascher, 1955-6).

اما یونگ سخن مولانا را صرفاً از طریق منبعی ثانوی نقل می‌کند و به نظر نمی‌رسد که این

گفته را خود در آثار او خوانده باشد. ژوزف کَمپْبِل در کتاب قهرمان هزارچهره نشان می‌دهد که بیش از رهگذران با مولانا آشناست:

Joseph Campbell, *Hero With a Thousand Faces* (Bollingen Series 17, Princeton: Princeton University Press, 1968).

او در یکی از حواشی این کتاب مولانا را طرفدار بردباری و مدارا معرفی می‌کند. اولین‌بار، **هلن لوک** (۱۹۹۵-۱۹۰۴؛ Helen Luke)، روانکاوِ پیرو مکتب یونگ، آخرین ماههای زندگی خود را، از اکتبر تا ژانویهٔ سال ۱۹۹۴ م، صرف شناختن مولانا کرد. او در نظر داشت داستانی به اقتباس از مثنوی دربارهٔ دیوی که در چاهی بود و هرکه را در آن می‌رفت، می‌بلعید، واسطةالعقد مقدمهٔ کتاب خود، طریقِ زنان، قرار دهد:

The Way of Woman: Awakening the Perennial Feminine (New York: Doubleday, 1995):

(بن: مقدمهٔ باربارا مُوات Barbara Mowat). اما هلن لوک پیش از آنکه آن را به اتمام رساند از دنیا رفت.

هلن لوک شاید از طریق **عبدالرضا آراسته** (۹۲-۱۹۲۷ م)، روانکاو ایرانی، با مولانا آشنا شده بود. آراسته در سال ۱۳۳۰ش / ۱۹۵۱ به آمریکا آمد، دکتری خود را گرفت، به دانشگاه تهران بازگشت و دانشیارگروه روان‌شناسی شد. او چند سال بعد، به آمریکا باز آمد و در دانشگاه پرینستون، بخش مطالعات شرق، اشتغال یافت. پس از آن، از سال ۱۹۶۰ تا ۱۹۶۲م با اریک فروم (Erich Fromm) در زمینهٔ شعور برتر به تحقیق پرداخت. متعاقب آن، در انستیتوی روان‌پزشکی واشنگتن، تحقیقاتی به عمل آورد که چند رشتهٔ علمی را دربر می‌گرفت. او مدتهای مدید در هند (دانشگاه الله‌آباد)، ژاپن (دانشگاههای کاگاوا ـ Kagawa، و کومازاوا ـ Komazawa) و ایران (دانشگاه تهران) سپری ساخت و استادِ میهمان و مشاور سازمان ملل و بنیاد صلح گاندی بود، و نقش سفیر را برای رساندن پیام مولانا ایفا کرد.

آراسته، در نتیجهٔ همکاری با اریک فروم کتاب رومی ایرانی را منتشر کرد:

Rumi, the Pesian: Rebirth in Creativity and Love (Lahore: Sh. Mhammad Ashraf, 1963 and 1965; New York: Orientalia Art, 1970; Boston: Routledge & Kegan Paul, 1974.

اریک فروم، مؤلف پرفروش‌ترین کتاب سال، هنر عشق ورزیدن *(Art of Loving)*، و بسیاری آثار دیگر است از قبیل گریز از آزادی *(Escape from Freedom)* و شمایان خدایان شوید *(Ye Shall be as Gods)*؛ او در این کتابها خوانندگان خود را ترغیب می‌کند تا در دام

الگوهای فکری‌ای که مانع از شناخت خویشتن است، گرفتار نیایند. اریک فروم بر کتاب رومی ایرانی مقدمه می‌نویسد، و ضمن آن مولانا را همانند اکهارت می‌داند، جزآنکه مولانا را گاهی در استفاده از وسایل بیان جسورتر می‌یابد و او را «کمتر مقیّد به آداب و قواعد سنّتی» می‌بیند (viii-ix). فروم می‌گوید ویژگی تعالیم مولانا در این است که عارف را وامی‌دارد از مرتبهٔ وصال حق فراتر رود و وصالِ زندگیِ منزّه از شوائب را هدف خود سازد (ix). فروم نه‌تنها اندیشه‌های مولانا را سابق بر آراء مکتب انسانی رنسانس و نظراتی می‌داند که دربارهٔ مدارای دینی در آثار اِراسموس (Erasmus) یا نیکولا دوکوزا (Nicholas de Cusa) می‌بینیم، و او را بدین سبب ستایش می‌گوید، بلکه از این جهت نیز بر مولانا آفرین می‌خواند که او، پیش از آنکه فیچینو (Ficino) عشق را «گوهر آفرینش» بخواند، این سخن را گفته است. در حقیقت، فروم اندیشه‌های مولانا را سابق بر شناخت خود از روان انسان می‌داند، و معتقد است که مولانا نه‌تنها دربارهٔ غرائز و قوهٔ استدلال حاکم بر آنها، بلکه دربارهٔ نقش «ضمیر آگاه و آگاهی بر عالم هستی» نیز سخن گفته است. به نظر فروم، مولانا پیش از اینها به «مسائلی چون آزادی، یقین و اختیار» توجه داشته است (ix). آراسته چندین صفحه از کتاب رومی ایرانی را به مقایسه رابطهٔ نزدیکی که بین افکار فروم و مولانا می‌بیند، اختصاص می‌دهد (۱۷۷-۷۸).

همین اواخر، یکی دیگر از ایرانیان، علی شریعت کاشانی، که رسالهٔ دکتری خود را در دانشگاه پاریسِ هفت، در رشتهٔ روان‌شناسی بالینی، به اتمام رسانده، از اشعار مولانا به انگیزهٔ ایجاد هویت اجتماعی استفاده کرده است:

La Quête d'identité en poésie mystique persane: approche psychologique sur la base de l'oeuvre de Djalaloddin Rumi (Villenenuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 1977).

طریقتِ بیگانه با شریعت: اقبال به مولانا

با این حال، تأثیر اندیشه‌های مولانا بر شیوه‌های فکری غربیان، چه در کلیساها و چه در تحقیقات نظری دانشگاهی یا نظایر علمی آن، به اندازهٔ تأثیر او بر جنبشهای مردمی و ممارستهای روحانی‌ای که از گوشه و کنار شرق به غرب وارد شد و اغلب به معنویت «عصر جدید» شهرت یافت، ملموس نبود. شاید قدیمی‌ترین این حرکتها که به سبک خاص خود به ترویج اندیشه‌های مولانا پرداخت «طریق چهارم» ("The Fourth Way") باشد که

ژرژ ایوانویچ گرجی‌اِف (ح. ۱۹۴۹-۱۸۷۲؛ Goerge Ivanovitch Gurdjieff) آن را به‌راه انداخت. او که ملغمه‌ای از مفاهیم باطنی مسیحیّت و عقاید صوفیان را آموزش می‌داد، کار خود را در سال ۱۹۱۹م در تفلیس با تأسیس «آموزشگاه استکمالِ هماهنگ بشر» (Institute for the Harmonious Development of Man) آغاز کرد، که در سال ۱۹۲۲ م، بر اثر انقلاب روسیه آن را به فرانسه منتقل ساخت. گرجی‌اف ادعا می‌کرد به طریقتی درآمده است موسوم به اخیانِ سَرمون (Sarmoun Brotherhood) که در ناحیه‌ای دورافتاده و دور از دسترس در افغانستان وجود دارد. این اخیانِ سَرمون را تنها از طریق ادعاهای گرجی‌اف و پیروان ادریس‌شاه (بن: صب) می‌شناسیم، که می‌گویند اعضای طریقت صوفیانه‌ای را که گرجی‌اف در افغانستان نزد آنان آموزش دیده بود، ملاقات کرده‌اند. گرجی‌اف کتابی نوشته است به نام دیدار با مردان بزرگ:

Meetings with Remarkable Men (New York: Dutton; London: Routledge & Kegan Paul, 1963; Frequent reprints).

در مقدمهٔ این کتاب (که چندین بار تجدید چاپ شده) گرجی‌اف داستانهایی از ملا نصرالدین ساده‌لوحِ دانا را نقل کرده و ضمن آن مدعی شده است که به فارسی سخن نیز می‌گوید، اما مثالهایی را که به حروف انگلیسی آوانویسی کرده نمی‌توان خواند (شاید «زبان فارسی» گرجی‌اِف گویای یکی دیگر از لهجه‌ها و زبانهای ایرانی، مانند اُست،[۴۱۷] باشد؛ در غیر این صورت، شاید آوانویسی او به حروف انگلیسی دچار تحریف شده، شاید هم حافظه‌اش خطا رفته، یا خود آن را ابداع کرده، درهم و برهم نوشته باشد).

چگونگی آشنایی گرجی‌اِف با مکتب تصوّف و نشست و برخاست او با صوفیان به جای خود؛ اما او پیروان خود را رقصی توأم با تفکر، سماع کردنی مرکب از چند بخش، آموخت، که اجرای آن در تماشاخانه‌های پاریس وآمریکا در سال ۱۹۲۳ م، التفات بسیاری را نصیب گرجی‌اِف ساخت. ویژگیهای اصلی رقص مذهبی او که شباهت شگرفی به چرخ زدن مولویان و حرکات نماز مسلمانان دارد، جزء به جزء در فیلمی مستند ساختهٔ پیتر بروک (Peter Brook) به اقتباس از کتاب دیدار با مردان بزرگ ثبت شده است:

Meetings with Remarkable Men (Remar Productions, 1978).

حقیقت آن است که گرجی‌اِف در جشن کریسمس، ۲۵ دسامبر سال ۱۹۲۳ م، در پاریس سخنرانی کرد و ضمن آن اذعان داشت که با آداب طریقتهای مختلف صوفیان، از جمله مولویان، آشنا بوده است. «رافائل لوفورت» ("Rafael Le Fort")، که احتمالاً نام مستعار

ادریس‌شاه است) منابع گرجی‌اِف را در کتاب آموزگاران گرجی‌اِف که به سبک رمان نوشته، نشان داده است:

The Teachers of Gurdieff (London: Gollancz, 1966).

او مطالعهٔ مثنوی را به زبان انگلیسی (احتمالاً از روی ترجمهٔ نیکلسون)، نیز به زبان فارسی، در بیت‌المقدس به پایان می‌رساند؛ در ضمن می‌کوشد دربارهٔ مرشدهای گرجی‌اف اطلاعاتی کسب کند، و طی آن درمی‌یابد که مولانا یکی از الهام‌بخشهای گرجی‌اِف بوده است (۸۵-۷۱). بعدها، در شهر تبریز می‌فهمد که گرجی‌اف، با آنکه خود در واقع از نقشبندیه بوده، به مطالعه در زمینهٔ سماع مولویان پرداخته است (۱۰۷).[۷]

بنابراین، گرجی‌اِف و مرید درجهٔ اوّل او، پی. دی. اوْسپِنْسْکی (P.D. Ouspensky)، که با این حال او را در سال ۱۹۲۴ م رها کرد) رقص عارفانهٔ مولویان را در برابر تماشاچیان اروپایی، بدون توجه به اینکه از خاستگاههای آن آگهی دارند یا ندارند، به نمایش درآوردند. برخی از این تماشاگران مجذوب گرجی‌اِف شدند، که از آن جمله‌اند فرانْک لویْد رایْت (Frank Lloyd Wright)، موریس نُول (Maurice Noll) روان‌شناس پیرو مکتب یونگ، نویسندگانی چون کاترین مانْسفیلد (Katherine Mansfield)، کریستوفر ایشِروُود (Christopher Isherwood) و الدوس هاکسلی، همچنین سردبیر نشریهٔ عصر جدید *(New Age)* آلفرد اوراج (Alfred Orage). پیروان گرجی‌اف دل و جرأت آن را نداشتند که به‌زبان و اصطلاحات علوم الهی صحبت‌کنند، اما سوفیا گریگوری‌وِنا (Sophia Grigorievena)، معروف به مادام اوْسپِنْسْکی (که ازدواج شرعی او با آقای اوْسپِنْسْکی محل تردید است، و حتی پس از رفتن پی. دی. اوْسپِنْسْکی نزد گرجی‌اِف باقی ماند)، روزهای آخر هفته، در خانه‌ای موسوم به لین‌پلیْس (Lyne Place)، در شهر ساری (Surrey) انگلستان، جلسات قرائت کتابهای دینی از قبیل فیلوکالیا[۴۱۸] *(Philokalia)*، متون مقدس بودایی و مثنوی مولانا را برگزار می‌کرد، که در سال ۱۹۳۸ م نزدیک به یکصد نفر روزهای یکشنبه در آنجا گرد هم می‌آمدند. یکی از شاگردان گرجی‌اِف، یعنی پروفسور کِنِت واکِر (۱۹۶۶-۱۸۸۲؛ Kenneth Walker)، به یاد می‌آورد که «مجموعهٔ داستانهای دلکش» مثنوی موجب می‌شد که اصحاب گرجی‌اف از ضعفها و نقصهای خود به خنده افتند، چون «کمابیش همان معایبی بود که قهرمانان مضحک داستانهای مثنوی مجسم می‌ساختند.» واکِر، در کتابی که بعد به نام تشخیص علّتهای بشر منتشر ساخت، داستان فیلی را که در تاریکی بود، و آن را از سنایی و مولانا آموخته بود، نقل کرد:[۸]

Diagnosis of Man (Baltimore and London: Jonathan Cape, 1942; revised ed.: Penguin, 1962).

یکی دیگر از اعضا و اطرافیان گرجی‌اف به نام جِی. جی. بِنِت (J.G. Bennett)، در پی یافتن آموزگاران دیگر برخاست. عطش روحی بِنِت او را به مذهب کاتولیک و پس از آن به سوی مرشدی هندو و مکتبی به نام «سُبُود و تصوف» (Subud and Sufism) کشاند که در سال ۱۹۵۳ م، ضمن سفر به ترکیه، سوریه، عراق و ایران، به او برخورده بود.[۴۱۹]

از جمله صوفیانی که او در این سفر ملاقات کرد یکی درویشی بود مولوی به نام فرهاد دَده که چندان ملتزم به آداب مولویان نبود، و یکی هم امین چیکو (Emin Chikou) بود از دراویش نقشبندی. در سالهای بعد حسن شُشُد (Shushud که شیخی صوفی بود و طریق آزادی مطلق، اطلاق یُولُو، را ترویج می‌کرد)، همچنین سلیمان دَده شیخ مولویه و ادریس‌شاه را نیز ملاقات کرد. این نشست و برخاستها دلبستگی بِنِت به «طریق چهارم» گرجی‌اف را تبدیل به نوعی صوفیگری غیراسلامی کرد به نام «طریق حقیقت» ("True Way"). بِنِت، سرانجام، محفل و مریدان خود را در سال ۱۹۶۶ م به دست ادریس‌شاه سپرد تا از آنان مراقبت کند.

یکی از نزدیک به دویست نفر مریدانی که بِنِت در سالهای دهۀ ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ م به «طریق چهارم» درآورد جولین ویلکِنْسون (Jolin Wilkinson) نام داشت. ویلکِنْسون، که هنوز هم بر اساس تعالیم آموخته از بِنِت سمینار برپا می‌کند، خود را از زمرۀ مریدان طریقت مولویان نیز می‌شمارد، اما نسبت ثانویۀ اوست. رسولی دیگر از شرق، به نام مروان شهریار ایرانی (Mervan Sheriar Irani)، معروف به مهربابا (۱۹۶۹-۱۸۹۴ م)، در هند، در شهر پونا، و در خانواده‌ای زرتشتی به دنیا آمد. ایرانی، در سال ۱۹۱۳ م از راه تماس با زنی صوفی موسوم به «باباجان» (Babajan) به زندگی روحانی پا نهاد، و پس از آن، در سال ۱۹۲۱ م، بر اثر فعالیت خود تعدادی مرید جمع آورد و رسالت روحانی خود را آغاز کرد. مهربابا، سرانجام، در مهرآباد، نزدیک احمدنگر، در هند، انجمنی تأسیس کرد، و به کارهای خیریه از قبیل اداره کردن بیمارستان پرداخت. مهربابا در سال ۱۹۲۵ م عهد بست که سخن نگوید و این پیمان را تا آخر عمر نشکست (با پیروانش به وسیلۀ لوح الفبا و حرکات دست گفت‌وگو می‌کرد)؛ به شاعران صوفی فارسی‌گو علاقه بسیار داشت و پیروانش را به ترجمۀ آثار مولانا و به خصوص غزلیات حافظ ترغیب می‌کرد. تعالیم او شامل پندهای فراوانی است که بسیار مانند به گفته‌های مولانا می‌نُماید، از این قبیل که «باید به خود بمیریم تا به حق بزییم. پس مرگ زندگی است.»

مهربابا در سال ۱۹۳۱ م به آمریکا آمد. پیروانش در شهر میرتِل بیچ (Myrtle Beach) واقع در ایالت کارولینای جنوبی خانقاهی دارند، که بابا چندین بار به آنجا رفته است؛ اما جماعت اصلی «عاشقان مهربابا» ("Lovers of Mehrr Baba") اکنون در استرالیا زندگی می‌کنند. یکی از این مریدان استرالیایی، **فرانسیس برابازون** (۱۹۸۴-۱۹۰۷؛ Francis Brabazon)، شاعر و نمایشنامه‌نویس است و آثار فراوانی را با الهام از سخنان مهربابا منتشر کرده، که از آن جمله است منظومه‌ای بلند به نام باخدا باش.

Stay with God: A Statement in Illusion on Reality (Woombye, Queensland: Edwards & Shaw for Garuda Books, 1959; Reprinted Melbourne: New Humanity Books, 1990).

این کتاب مشتمل است بر شرح احوال و توضیح تعلیمات مهربابا. برابازون در شمار «آیات خداوند» از شیوا، راما، کریشنا، ابراهیم، زرتشت، بودا، عیسی، محمّد(ص) و مهربابا نام می‌برد. اما، می‌گوید که در هر عصری پنج مرشد کامل وجود دارد و مولانا در منظومهٔ برابازون به صورت یکی از مرشدهای کامل عصر خود پدیدار می‌شود (۹-۲۸)، که به گفتهٔ برابازون، پس از نوشتن «کتابهایی در باب معرفت حق»، شامل «سخنانی فارغ از قیل و مقال مدرسه ... هاله‌ای از / نور خدا» شد؛ اما، وقتی با شمس، «یار تازه ... و این دلبر بیابانگرد خانگی خود ... به گفت‌وشنو نشست ... از کتاب نوشتن، که بلای همنشینی است یکسره دست شست.» برابازون ضمن یکی از حواشی خود دربارهٔ مولانا (۱۵۸) توضیح می‌دهد که وفاداری و فرمانبرداری از مرشد بر همهٔ اهل طلب واجب است، اما پذیرفتن این اندیشه را غربیان دشوار می‌یابند. برابازون، در جایی دیگر (۸۴) سخنی از مولانا را به نقل از مهربابا به این مضمون می‌آورد که یک‌دم اگر با ولی به‌سر آری برابر است با صد سال دعا وطلب‌بخشایش؛ و همچنان‌که مهربابا اشاره می‌کند، مولانا در اینجا تنها از اولیا سخن می‌گوید، و از سخن او می‌توان رفعت مقام مرشد کامل را در تصور آورد (نیز، بن: «مولانا خداوند الهام» در فصل ۱۴، صب).

ادریس شاه (۱۹۹۶-۱۹۲۴)، که صاحب آثار بسیار است، از مادری اسکاتلندی و پدری افغانی در شهر سیملا، در هند، متولد شد. پدرش سردار اقبال، و برادرش عمرعلی‌شاه، هر دو، هریک جداگانه فراخور حال، آثاری از ادب فارسی را [به انگلیسی] ترجمه کرده‌اند، اما ادریس‌شاه مشهورترین نورُستهٔ این خانواده است، که نسب خود را به پیامبر اسلام محمّد(ص) می‌رساند. ادریس‌شاه که در افغانستان به سلک مریدان طریقت نقشبندی درآمد، در سال ۱۹۶۰م به لندن رفت، و در جست‌وجوی باقی‌ماندهٔ پیروان گرجی‌اِف،

به خصوص جِی. جی. بِنِت، برخاست و کوشید آنان را مجاب سازد که گرجی‌اف بیشتر اندیشه‌های خود را از تصوف گرفته است. ادریس‌شاه از آن پس تاکنون از طریق چند جلد کتاب که خود و مریدانش تألیف کرده‌اند، با کمال کوشش، تصوّف را به خوانندگان غربی شناسانده است. او تصوف را نزد غربیان طریقهٔ خودشناسی معرفی کرد، و چنان‌که از عنوان کتابش برمی‌آید، مراد او «آموختنِ شیوهٔ آموختن» بود، نه طریقتی عرفانی، و بدین سبب تأثیر فراوان بر جای نهاد. ادریس‌شاه مورد ستایش شماری از نویسندگان، شاعران و روزنامه‌نگاران قرار گرفت؛ خانه‌اش میعادگاهی است امروزین برای انجمنی از فرهیختگان؛ بی‌بی‌سی نیز دربارهٔ ادریس‌شاه و مکتب تصوّف فیلمی مستند ساخت، به نام رهروان خیال *(Dreamwalkers)*، که در سال ۱۹۷۰ م از تلویزیون بریتانیا پخش شد.

ادریس‌شاه، صوفی‌ای است که نه با مذهب و مسلکی پیوستگی دارد، نه به آداب و سنّتی پای‌بند است، نه دستورات طریقت خاصی را در میان پیروان خود ترویج می‌کند، نه اعتقاد به اسلام را تبلیغ. مولانا یکی از آن صوفیانی است که پا بر اوج آسمان عرفان نهاد و بدین سبب همهٔ طریقتها سخن او را سند می‌آورند؛ بنابراین، نقل اقوال او به معنای وابستگی یا اعتقاد به آیینی خاص نیست، بلکه گفته‌های او به نوعی، لُبِّ لُبابِ معارف عارفانه است. ادریس‌شاه که از مردم شبه‌قاره هند بود، احتمالاً با آثار عرفانی فارسی بسیار آشناتر بوده است تا با عربی، و همچنان‌که پیش از این گفتیم، مسلمانان جنوب آسیا احترام خاصی برای مولانا قائل بودند. البته، مولانا، در سالهای دههٔ ۱۳۴۰ ش/ ۱۹۶۰، به برکت مجاهدتهای نیکلسون و آربری، نامش بیش از دیگران بر سر زبانها بود.

بنابراین چه جای شگفت اگر می‌بینیم که ادریس‌شاه بیش از توجه به حکایات صوفیان دیگر، بر اساس داستانهای مولانا سخن می‌گوید. ادریس‌شاه تصوّف را تعبیر و تفسیری از «خرد جاویدان» می‌داند که به صورت طریقتی برای پرورش ذهن و ضمیر انسان درآمده است، و بنابراین، موافق این نظر خود، برای معرفی تصوّف به مخاطبان غربی، بر اهمیت اسم، تاریخ، و عقاید فرد یا مکتبی خاص اصرار نمی‌ورزد. با این وصف، در کتاب خود به نام صوفی، که مقدمهٔ آن به قلم شاعر انگلیسی رابرت گریوْز (Robert Graves) است، تعدادی از شاعران صوفی را به نام معرفی می‌کند و سرگذشت یک‌یک آنان را بازمی‌گوید:

The Sufi (New York: Doubleday, 1964).

در این کتاب که چندین بار تجدید چاپ شده، شرح حال کوتاهی از مولانا آمده است و در کتاب دیگر او، طریقت صوفی، نیز ترجمهٔ چندین غزل از دیوان شمس را می‌توان دید:

The Sufi Way of Life (London: Jonathan Cape, 1968).

طریقت صوفی که مکرر به چاپ رسیده است، به دریافت جایزهٔ یونسکو نایل آمد، و در مجلهٔ نیویورک تایمز به نحوی پسندیده مورد بررسی قرار گرفت. داستانهای مثنوی مولانا در چند کتاب به قلم ادریس‌شاه نقل شده است، از جمله در کتاب داستانهای درویشان:

Tales of the Dervishes: Teaching Stories of the Sufi Masters Over the Past Thousand Years (London: Jonathan Cape, 1967);

نیز، در کتاب فیل در تاریکی:

The Elephant in the Dark (London: Octagon, 1974);

همچنین در کتاب وارسی کف دست (که اشارت است به دست کشیدن مردم بر پوست فیل در تاریکی):

The Dermis Probe (London: Jonathan Cape, 1970).

همهٔ این کتابها چندین بار تجدیدچاپ شده است. کاروان رؤیاها، کتاب دیگری است از ادریس‌شاه که یکی دو صفحه‌اش شامل کلمات قصار و پندهایی کوتاه و عنوان آن «تفکرات رومی» ("Meditations of Rumi") است:

The Caravan of Dreams (London: Octagon, 1968).

ادریس‌شاه حکایات افلاکی از کرامات زندگی مولانا را به دو صورت منتشر کرد. ابتدا، ترجمهٔ جی. رِدهوس به نام افسانه‌های صوفیان (بن: فصل ۱۴، صب)، را همراه با پیش‌گفتاری به قلم خود دوباره به چاپ رساند:

J.W. Redhouse, tr., *Lengends of the Sufis,* (London: Theosophical Publishing House, 1976);

و سپس کتاب صد حکایت از حکمت، زندگی، تعالیم و کرامات جلال‌الدین رومی از «مناقب افلاکی»، همراه با چند داستان مهم از آثار مولانا را منتشر ساخت:

Idris Shah, The hundred Tales of Wisdom: Life, Teachings and Miracles of Jalaludin Rumi from Aflaki's "Manaqib", Together with Certain Important Stories from Rumi's Works (London: Octagon, 1978);

این کتاب ترجمه‌های خود ادریس‌شاه از حکایات فارسی افلاکی را عرضه می‌دارد (ابیات گوناگونی که از غزلیات مولانا ضمن حکایتهای افلاکی آمده، در آن میان است) و در بین آنها چند حکایت هم از مثنوی گنجانیده شده است.

ادریس‌شاه با آنکه پایه‌گذار فستیوال شعر کمبریج (Cambridge Poetry Festival) بود، که در سال ۱۹۷۵ برگزار شد، علاقهٔ چندان زیادی به جنبهٔ ادبی اشعار مولانا نداشت، بلکه

بیشتر به اندیشه‌ها، خاصه داستانهای آموزندهٔ مولانا و تأثیر آنها بر روان خواننده/ شنونده توجه داشت. ادریس شاه معمولاً حکایتهای مثنوی را در حدِ قصّه‌گو و آموزگار بازگو می‌کند نه در حدّ مترجم. کتاب طریق صوفیان حاوی برخی ترجمه‌های رسمی از غزلهای مولاناست که کمابیش به زبانی امروزی‌تر ازنیکلسون صورت گرفته، اما دارای سبک مشخص «شعر» نیست.

کتابهای ادریس‌شاه به دوازده زبان ترجمه و نزدیک به پانزده میلیون نسخه از آن در سراسر دنیا به فروش رفته و افزون بر کتابخانه‌ها، دانش‌پژوهان مکتب تصوّف، جویندگان کنجکاو، و مردم عادی آنها را خریده‌اند. برخی ادریس‌شاه را متهم کرده‌اند که پیام تصوف را، خاصه با جدا ساختن آن از اسلام، به تحریف کشانده و طریقه‌ای بی‌اساس و قاعده و قانون را به جای طریقتی حقیقی با حیله به غربیان ناآگاه قبولانده است.

اصل انتقاد سیّد حسین نصر (-۱۳۱۲ ش/ ۱۹۳۳)، فیلسوف مسلمان و ایرانی‌تبار درس‌خواندهٔ آمریکا، که اسلام را به غرب شناسانده، همین است. نصر، ضمن مقاله‌ای دربارهٔ کتاب صوفیان اثر ادریس‌شاه که در مجلهٔ مطالعات اسلامی (*Islamic Studies*، دسامبر ۱۹۶۴) به‌چاپ رسید، او را متهم می‌کند که پیوند تصوّف را با اسلام گسسته، و آن را به نوعی باطنی‌گری و معنویتی دروغین و طریقتی مجعول تبدیل کرده است (۳۳-۵۳۱). نصر، که در کتاب مقالات تصوّف می‌گوید محافل غربیان، خاصه در انگلستان، تصوّف را «به شعبده و جادوگری آلوده‌اند» و «به‌کلی از اسلام گسسته‌اند»، اشارت به ادریس‌شاه دارد (۱۵):

Seyyed Hossein Nasr, *Sufi Essays* (Albany, NY: SUNY Press, 1972, 15).

دکتر نصر از سال ۱۳۳۷ ش/ ۱۹۵۸ تا سال ۱۳۵۴ ش/ ۱۹۷۵ در ایران اشتغالات دانشگاهی داشت، اما بر اثر اتهام به همکاری با حکومت واژگون‌شدهٔ شاه ایران، از زمان انقلاب، سال ۱۳۵۷ ش/ ۱۹۷۹، تاکنون در آمریکا زندگی می‌کند. نصر چندین مقالهٔ عالمانه و کتابهای محققانه دربارهٔ متفکران عالم فلسفه و عرفان اسلامی برای خوانندگان غربی و مسلمانان جوان ساکن غرب نگاشته است. نصر، تا اندازه‌ای برای مقابله با صوفیگری ادریس‌شاه، و تا اندازه‌ای هم بدین سبب که ایران از کتابی به‌زبان انگلیسی در یادآوری هفتصدمین سال درگذشت مولانا محروم نمانده باشد، دربارهٔ خود مولانا کتاب کوچکی نوشت به‌نام جلال‌الدین رومی: شاعر و عارف بزرگ ایران، که شورای عالی فرهنگ و هنر (آن زمان) آن را در سال ۱۳۵۳ ش، منتشر ساخت:

Jalal al-Din Rumi: Supreme Persian Poet and Sage (Tehran: High Council of Culture and the Arts, 1974).

این انتقادات شایسته به جای خود، امّا تبلیغ و ترویج ادریس‌شاه از تصوّف در دنیای انگلیسی‌زبان، در سالهای دههٔ ۱۹۶۰ م، یعنی در زمانی که بسیاری از جوانان مغرب‌زمین به فلسفه و ادیان شرق (به خصوص به آراء مذهب هندو و مکتب بودا، و در نسبت با آنها، قلیلی به تصوّف روی آوردند) نقش بزرگی بازی کرد که سبب شد مولانا، چندین سال بعد، در سالهای دههٔ ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ م، به نام یکی از اولیای معنویت «عصر جدید» نامور شود. اُکتاگون، مؤسسه‌ای انتشاراتی که ادریس‌شاه در لندن تأسیس کرد، آثار او و دیگر آثار مربوط به تصوّف را همچنان به چاپ می‌رساند و می‌توان از طریق وِب‌سایت www.clearlight.com/- sufi/index.shtml به آنجا دسترسی پیدا کرد.

درویشان چرخزن، بیش از صد سال است که توجه محققان و مسافران فرانسوی را به خود جلب کرده‌اند و رقص مقدس آنان تماشاگران فرانسه‌زبان را امروز هم شیفتهٔ خود می‌دارد. **میشِل راندوم** (-۱۹۳۳ م؛ Michel Randon) در اولین سالهای دههٔ ۱۹۶۰ م به گرجی‌اف دل بست، و به نوشتن چندین کتاب دربارهٔ ژاپن و ورزشهای رزمی پرداخت و کتاب مولانا جلال‌الدین، رومی: تصوّف و رقص را به چاپ رساند:

Mawlana Djalal-ud-Din, Rumi: Le Soufisme et la danse (Tunis: Sud-Editions, 1980).

این کتاب دارای عکس، مقدمه‌ای به قلم عارف معاصر تیتوس بورکهارت (Titus Burckhardt)، و خاتمه‌ای است نوشتهٔ طراح باله و کارگردان تئاتر، موریس بوژار (Maurice Bejart).

پیش‌تر از آن، چرخ‌زدن مولویان بر «رقصهای صلح جهانی» (Dances of Universal Peace) که معلم صوفی غرب و آموزگار مکتب ذِن، **ساموئل ل. لوئیس** (۱۹۷۱-۱۸۹۶ م؛ Samuel L. Lewis) آن را به‌راه انداخت تأثیر گذاشته بود. ساموئل که او را به شوخی صوفی‌سام می‌گفتند و در غیر آن مرشد سام می‌خواندند، در زیارتگاهی به خاک غنوده است به بنیاد لاما (Lama Foundation) واقع در سان‌کریستوبال (San Cristobal)، ایالت نیومکزیکو. لوئیس آراء عرفانی مکتب خود را در سانفرانسیسکو از رابعه مارتین (ف. ۱۹۴۷ م؛ Rabia Martin) فرا گرفت، که قبل از جنگ اول جهانی مرید عنایت‌خان شده بود. لوئیس به آسیا و آفریقا سفر کرد، در سال ۱۹۶۶ م به سانفرانسیسکو بازگشت و در آنجا گروه صوفیان پیرو خود را به‌وجود آورد. پیر ولایت‌خان در سالهای ۱۹۶۸ و ۱۹۶۹ م به دیدار لوئیس رفت و شیوهٔ چرخ زدن مولویان را به او آموخت، و لوئیس آن را با فنون دیگر رقص که از رُوت سَن دِنیس (۱۹۶۸-۱۸۸۰ م؛ Ruth St. Denis) فرا گرفت، درهم

پیوست. لوئیس، بنا بر گفتهٔ جانشینش، پیر - و - مرشد معین‌الدین، شایق بود که نقش شمس را برای مولانای خان بازی کند. معین‌الدین رئیس جامعهٔ روحانیت اسلامیهٔ صوفیه (Sufi Islamia Ruhaniayt (Society) بود که برخی شاگردان ناراضی از دستورات حضرت ولایت‌خان (بن: صب) آن را در سال ۱۹۷۷ م به‌وجود آوردند.[۹]

مرشد سام در سالهای آخر دههٔ ۱۹۶۰ م، با استفاده از دورهٔ رقصهایی که تعدادش به بیش از پانصد می‌رسد، کار خود را آغاز کرد؛ مجموعهٔ آنها را **رقصهای صلح جهانی** نامید، و منظورش آن بود که از طریق این رقصها به تبلیغ و ترویج صلح بپردازد. این رقصها را مریدانش در بسیاری از کشورها زنده نگاه داشته‌اند و آنها را در مدارس، زندانها، و ضمن رویدادهایی که به‌منظور ایجاد تفاهم و گفتگوی بین ادیان اتفاق می‌افتد، اجرا می‌کنند. در سال ۱۹۷۳ م، «شبکهٔ بین‌المللی رقصهای صلح جهانی» (بن: وب‌سایت آنها www.teleport.com/-indup) کتابچه‌ای در سیاتِل منتشر ساخت، به نام شور و حال چرخیدن:
The Whirling Ecstasy.

در این کتابچه گزیده‌هایی از حکایتهای افلاکی به زبان انگلیسی بر اساس ترجمهٔ فرانسوی کلمان هوار از مناقب افلاکی چاپ شده است.

رِشاد (تِم) فیلد (-۱۹۳۴ ؛ Reshad Field (Tim))، از مردم انگلستان، پس از آنکه مدتی با گروه آوازخوانان اسپرینگ‌فیلدز (Springfields) سپری ساخت، به سبب بیماری همسرش، سفری روحانی در پیش گرفت، که در سالهای دههٔ ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ م او را به آمریکا و خاورزمین رساند، و از جمله در ژاپن در یکی از صومعه‌های متعلق به پیروان مذهب ذِن اقامت کرد. فیلد، در سال ۱۹۶۳ م رئیس طریقت صوفیهٔ غرب، پیر ولایت‌خان را ملاقات کرد و در سال ۱۹۶۹، در مغازهٔ یکی از عتیقه‌فروشان لندن، به بولِنت رئوف برخورد که از ترکهای ارادتمند ابن‌عربی بود و در میان مولویان آشنایانی داشت. رئوف در سال ۱۹۷۶ م، آقای فیلد را به یکی از مولویان ساکن لوس‌آنجلس معرفی کرد، که از قرار معلوم او را شیخ می‌دانست. همچنین از طریق فیلد بود که کبیر هلمینسکی (Kabir Helminski، بن: صب) نخستین بار به مولویان معرفی شد.

فیلد در کتابِ آخرین حجاب، سفری به عالم تعلیمات دراویش (ترجمه مریم بیات، فکر روز، ۱۳۷۸ ش)، داستان سفر خود به ترکیه را بازمی‌گوید:

The Last Barrier: A Journey throught the World of Sufi Teaching (New York: Harper & Row, 1976);

و ضمن کتاب راه نامرئی، که داستانی است دربارهٔ دیدار او از قونیه، فاش می‌سازد که پیر او یکی‌از درویشان چرخزن بوده است. اما، فیلد خود را بنیانگذار «مکتب زنده» (School Living) معرفی می‌کند که با آنکه اساس آن بر «عصارهٔ معارف مکتب تصوف» قرار دارد از طریقتهای تصوّف اسلامی نیست، بلکه نوعی از «خرد جاویدان» است. فیلد خود را آموزگاری مستقل و طبیب باطن می‌خواند. او «مؤسسهٔ جان‌آگاه» (Institute forConscious Life) را در سال ۱۹۷۶م بنیان نهاد، که توسعه یافته و به صورت بنیاد مولانا (Mevlana Foundation) درآمده است. فیلد اکنون سمت «مشاور روحانی» بنیاد مولانا را بر عهده دارد که در شهر بولدر (Boulder)، در ایالت کلرادو واقع است، و همین نقش را نیز در «انجمن چرخ‌زنان» (Turning Society) واقع در بریتیش وانکوور (British Vancouver) داراست، که خودش هم‌اکنون در آنجا زندگی می‌کند. او از خود و شاگردانش نواری ویدئویی تهیه کرده است که آنان را در سالروز درگذشت مولانا در حال سَماع کردن نشان می‌دهد و آن را رو به صبح زندگی چرخ زنیم نامیده است:[۱۰]

Turning Toward the Morning of Your Life.

در سال ۱۹۷۶، جنبشی که در غرب در میان جوانان به راه افتاده بود، روحانیت شرق و جهان‌بینی آن را که گمان می‌رفت مخالف با مادی‌گرایی و سرمایه‌داری باشد، پذیرفته بود. مهاریشی مَهِش یوگی (Maharishi Mahesh Yogi)، افراد مشهوری چون جان لِنون (John Lennon)، میا فارو (Mia Farrow) و دانوان لیچ (Danovan Litch) را طرفدار طریقهٔ «تفکر معنویِ ورای عالم» (Transcendental Meditation) ساخته بود. جرج هَریسون (George Harrison) موجبات شهرت راوی شانْکار (Ravi Shankar) و جنبش آگاهی‌بخش کریشنا (Krishna Consciousness) را در میان مردم فراهم آورده، و کتابهای مرشدان هندو، از رام‌داس (Ram Das) گرفته تا ستیا سای‌بابا (Stya Sai Baba) و جیْ کریشنامورتی (J. Krishnamurti) را نیز رواج داده بود؛ این کتابها قفسه‌های کتاب‌فروشیهای زنجیره‌ای آمریکا را پر کرد، و در این حال کلاسهای تدریس انواع یوگا به سرعت افزایش یافت. مجموع این کارها راوی شانْکار را آشفته ساخت، و هشدار داد که «نمی‌توان خود را به سطح ظاهری فرهنگ نزدیک ساخت و وانمود کرد که به مطلوب رسیده‌اید.»[۱۱]

گرچه تصوّف، به شدّت و فراوانی مکتبهای بَهَکْتی (Bahakti) یا وِدانتا (Vedanta)، که اساس آنها بر مذهب هندو و بودا می‌باشد، توجه مردم را به خود جلب نکرد، برخی را، خاصه پس از مراسم یادبود هفتصدمین سال درگذشت مولانا و رواج جاذبهٔ گردشگریِ

«درویشان چرخزن»، به این مکتب علاقه‌مند ساخت. گروهی از غربیان به «رقص صوفیانه» آغاز کردند، که گاهی با حرکاتی غریب همراه بود و در نتیجه، برخی از ساکنان نواحی خلیج سانفرانسیسکو[۴۲۰] آنان را «صوفیان کودن» می‌خواندند. در این ایام، کتابهایی با الهام از مولانا منتشر شد که عمر کوتاهی داشتند، مانند رومی در قونیه مدفون است، اثر دانکَن مَک‌ناتون (-۱۹۴۲)، و درویشان چرخزن نوشتهٔ جیْمز مورس:

Duncan McNaughton, *Rumi is Buried at Konya* (Bolinas, CA: D. McNaughton, 1973);

James Moores, *Whirling Dervishes* (London: International Rumi Committee, 1974).

شهرت و رواج تصوّف در میان مردم شاید طریقتهای معنویِ مایل به مذاهب هندی را که در سالهای ۱۹۶۰م پیدا شدند، امروز تحت‌الشعاع خود قرار داده باشد. نشریهٔ عصر جدیدی گنوسیس *(Gnosis)* با انتشار شمارهٔ زمستان سال ۱۹۹۴م (ش. ۳۰)، که به تصوّف اختصاص یافت و از جمله، دارای مقالاتی است به قلم کبیر هلمینسْکی، کَمیل (Camille) هِلمینسْکی، و رفیق اَلْگان (Refik Algan) وابستهٔ مولویان، بیش از گذشته به فروش رسید. ادریس‌شاه، که بیش از ده سال در لندن به ترویج تصوّف اشتغال داشت، در سالهای دههٔ ۱۹۷۰، نگران درک سطحی از تصوّف و «رقص درویشان» بود که در جمع برخی از افراد شایع شده بود. او در مقدمهٔ خود بر تجدید چاپ ترجمهٔ رِدْهَوْس از مناقب افلاکی توضیح می‌دهد که مطلقاً نباید به صورت ظاهر حکایاتی که افلاکی دربارهٔ کرامات نقل می‌کند توجه کرد، بلکه باید دانست که آموزگاران صوفی از این داستانها برای سنجیدن واکنش روحی-روانی شنوندگان خود استفاده می‌کردند. اما ادریس‌شاه نکته‌ای را که به حقیقت نزدیک‌تر است نیز می‌پذیرد - پیروان ساده‌دلِ مولویان، از همان اوایل صورت ظاهر این حکایاتِ آمیخته به کرامات را باور می‌کردند و یا آنها را وسیله قرار می‌دادند و برای تبلیغ ظاهری به‌کار می‌بردند تا اهمیّت پیر خود را افزون سازند. بنابراین، هیچ جای شگفت نیست، که غربیان تفسیر تحریف‌شده و بی‌مایه‌ای از تصوّف را درک کرده باشند. پیش از آن، در سال ۱۰۶۶ / ۱۶۵۶، کاتب چلبی (۱۰۱۸-۱۰۶۷ / ۱۶۰۹-۱۶۵۷)، در کتابی ضمن انتقاد از نظام تعلیم و تربیت اسلامی، هشدار داده بود که صوفیان ترکیه چرخ زدن مولانا را به شیوه‌ای بی‌اساس مورد استفاده قرار می‌دهند. از باب مثال، او خلوتیه را متهم می‌کند که منظور از سماع را به‌کلی از یاد برده‌اند.[۱۲]

امروز، چند طریقهٔ مختلف نمایندهٔ جنبش تصوّف در غرب هستند، که هرچند از آداب طریقت مولانا پیروی نمی‌کنند، به عظمت معنوی مولانا معترفند. پیش از ادریس‌شاه، حضرت عنایت‌خان (۱۹۲۷-۱۸۸۲ م)، از مردم هند که بسیاری از سالهای عمرش را در غرب گذراند به اشاعهٔ نظرات خود دربارهٔ تعلیم و تربیت معنوی و معرفت نفس اشتغال داشت. عنایت‌خان، در اوایل سال ۱۹۲۳ م دربارهٔ مولانا و تمثیل نی میان‌تهی سخن گفت؛ او در کتاب عرفان صوفیان ابیات آغازین مثنوی را شرح کرده است:

Sufi Mysticism (London: Barrie & Jenkins, for the Sufi Movement, 1973, p.141).

عرفان صوفیان دهمین کتاب است در شمار مجموعه‌ای از آثار عنایت خان که در یک مجلّد، به نام پیام صوفی *(Sufi Message)*، منتشر شده و [به سبب رنگ جلد آن] به «کتاب نارنجی» (Orange Book) شهرت یافته است. حضرت عنایت‌خان «طریقهٔ صوفیهٔ غرب» (Sufi Order of the West) را بنیاد نهاد، که امروز «طریقهٔ صوفیهٔ بین‌الملل» (Sufi Order International) نام دارد (بن: .www.sufiorder.org)؛ رهبری این طریقه به پسرش پیر ولایت عنایت‌خان (-۱۹۱۶ م) رسید. کتاب به سوی یگانه از جمله انتشارات این سازمان است:

Toward the One (New York: Harper Colophon, 1974);

و اساس آن بر سخنرانیهایی قرار دارد که پیر ولایت‌خان در آریزونا، کالیفرنیا، نیویورک و فرانسه بین سالهای ۱۹۷۰ تا ۱۹۷۳ م ایراد کرده و ظاهراً برای جذب نونهالان رو به بلوغ طراحی شده و پر از تصویر و عکس و کلمات قصار صوفیان و عارفان گوناگون هندو است. این کتاب، همچنین، شامل سخنانی از مولانا و چندین عکس از درویشان چرخزن است. کالمَن بارکْس و پیر ولایت‌خان با همکاری‌یکدیگر کتابی به‌نام دست شعر *(The Hand of Poetry)* به وجود آوردند که «ترجمه‌ها»ی بارکس از پنج شاعر ایرانی، و از آن جُمله مولانا، را همراه با توضیحات عنایت‌خان دربر دارد.

با وجود پیوند نزدیک مولانا با مولویان، طریقتهای رقیب مانند نعمت‌اللهی، شاخه‌های مختلف نقشبندی و «انجمن بین‌المللی تصوّف»، که در غرب، دربارهٔ تصوّف کنفرانسهای دارای دیدگاه مدارا برگزار می‌کنذ، به سخنان مولانا فراوان استناد می‌کنند و او را معزّز می‌دارند. مثلاً، طریقهٔ رفاعی- مُعروفی آمریکا در تأمین هزینه‌های «فستیوال رومی» (Rumi Festival) مشارکت ورزید؛ این فستیوال در ماه سپتامبر سال ۱۹۹۸ در دانشگاه کارولینای شمالی (University of North Carolina) برگزار شد و تولد مولانا را گرامی

داشت. فرقهٔ شاه‌مقصودی، که در غرب به‌ام.تی.اُ. (M.T.O.، مخفف «مکتب طریقهٔ اویسی» بین‌المللِ معروف است، و شاه‌مقصود عنقا (۱۴۰۰-۱۳۳۴ / ۱۹۸۰-۱۹۱۶) آن را بنیاد نهاد، به تربیت طرفداران غربی خود همت گمارده، و برای این کار در سراسر آمریکا و اروپا مراکزی دایر کرده، اما پایگاه آنان در کالیفرنیا و شبکهٔ اینترنت است. شاه‌مقصود چندین کتاب به زبان انگلیسی، مشتمل بر اشعار خود و مقالاتی دربارهٔ تصوّف، منتشر ساخت، که، مانند اکثر صوفیان ساکن غرب، ضمن تعالیم خود سخنان مولانا را هم نقل کرده است. او همچنین، با انتشار کتابی به نام گزیده‌هایی از اشعار خیام، رومی، حافظ و شاه‌مقصود، شعرهای ساختهٔ خود را در کنار سروده‌های کهن شاعرانی بزرگ چون خیام، مولانا و حافظ قرار داده است، یعنی که شعر خود را به صراحت در ردیف اشعار آنان می‌شمارد:

Selections: Poems from Khayam, Rumi, Hafez, Shah Maghsoud (San Rafael, CA: International Association Of Sufism, 1991).

در سال ۱۹۹۳، ناهید عنقا، دختر شاه‌مقصود، «انجمن بین‌المللی تصوّف» (International Association Of Sufism) را با مشارکت خود تأسیس کرد؛ این انجمن پیروان و طرفداران طریقه‌ها و آموزگاران مختلف را برای تشکیل «سمپوزیوم بین‌المللی تصوّف» (International Sufi Symposium) هر سال گرد هم می‌آورد.

مولویان روزگار ما

مولویان به سبب محدودیتهای قانونی نمی‌توانند طریقت خود را در ترکیه فعال نگه‌دارند و آشکارا به ترویج آداب آن بپردازند، اما در آمریکا برای این فعالیتها از آزادی برخوردارند. با وجود آنکه مولویان، پایه‌های طریقت خود را نسبتاً به آهستگی در غرب نشانده‌اند، امروز گروه کوچکی از آمریکاییان خود را از کاملان یا از پیوستگان مولویان می‌دانند. وقتی که برای سفر سلیمان لوراس حیاتی دَده (۱۹۸۵-۱۹۰۵)، شیخ مولوی، پول جمع‌آوری کردند و او در سال ۱۹۷۶ م به آمریکا آمد، گروهی از مریدان ساموئل لوئیس را در وِسْت کوسْت (West Coast) برای اجرای مراسم سماع حاضر و آماده یافت. کسانی که در مِندوسینو (Mendocino) به سالن میوزیک کَمپ (Music Camp) آمدند، نه‌تنها شنوندهٔ موسیقی که مشتاق تماشای مراسم سَماع، یا چرخ زدن مولویان بودند. بانوانی که با سلیمان دَده ملاقات کردند، ضمن ابراز خشنودی، از احترامی که سلیمان دَده نسبت به آنها ابراز داشت، در شگفت شدند، زیرا خبر داشتند که طریقت مولوی، مانند بیشتر فرقه‌های صوفیه،

نرینه‌شناس است. در خانقاهی به نام هورقلیا واقع در سان‌انْسِلْمُو (San Anselmo)، کالیفرنیا، زنان غربی رقص چرخشی را که از مرشد سام آموخته بودند، اجرا کردند و ترانهٔ «سادگی موهبت است» (Tis a Gift to be Simple) خواندند که نشان از دوستی معنوی داشت. گروهی از مردم کالیفرنیا، بار دیگر، سلیمان دَده را در سال ۱۹۷۹ م، در وطنش قونیه، ملاقات کردند.

سلیمان دَده آخرین نفر از مولویان بود که آیین سنّتی آغاز سلوک در این طریقت، یعنی چلّه ۱۰۰۱ روزهٔ خدمت در مطبخ را به جای آورده بود. واقع امر آن است که سلیمان دَده در سن هیجده سالگی به یکی از تکیه‌های مولوی داخل شد و نه سه سال، بلکه بیست‌وسه سال خادم مطبخ بود، و آنگاه به طور رسمی مرتبهٔ دَده به او عطا شد، و حجره‌ای به او اختصاص یافت و در تکیه به زندگی پرداخت. چنان‌که پیش از این گفتیم («آیین مولوی» در فصل ۱۰، صپ)، رسم نبود که مردان متأهل در مولوی‌خانه‌ها زندگی کنند، اما برای سلیمان دَده استثنا قائل شدند، و همسرو فرزندانش نیز اجازه یافتند که نزد او مسکن گزینند، البته این واقعه بعد از آن شد که خانقاهها به حکم قانون از فعالیت بازماندند. با این وصف، سلیمان دَده اجازه یافت که فقیران را از مطبخ مولوی طعام دهد.

در سال ۱۹۷۸ م، پسر سلیمان دَده، به نام جلال‌الدین لوراس، که در ترکیه نزد درویشان خلوتی و مولوی درس خوانده بود، به نیویورک آمد، و چندی با پیر ولایت‌خان درپیوست. پس از آن، راه مِنْدوسینو را در پیش گرفت و در آنجا، اوائل دهـهٔ ۱۹۸۰ م، با اعضـای «جامعهٔ روحانیت اسلامیه» (Islamia Ruhaniat Society) آشنا شد و نحوهٔ چرخیدن مولویان را رفته رفته به آنان آموخت. سرانجام، همراه برخی از مریدان سابق ساموئل لوئیس، مانند ماریام بیْکر (Mariam Baker)، در کالیفرنیای شمالی، «طریقهٔ مولوی آمریکا» (Order of America Mevlevi) را تشکیل داد. لوراس اکنون گاهی ساکن هاوایی است و گاهی مقیم قونیه، و از محافل مریدان خود در لوس‌آنجلس و ناحیهٔ خلیج سانفرانسیسکو؛ یوجیـن (Eugene) و پورتلَنـد (Portland)، اُرِگون (Oregon)، سیـاتِل (Seattle) در واشنگتـن؛ و وَنکوُوِر (Vancouver) در کانادا، چنـدین بار دیدار می‌کند. او با مریدان خود نیز برای ایراد سخنرانی و نمایش آیین چرخ زدن به مردم آمریکا، از این شهر به آن شهر می‌گردد.

لوراس مریدان خـود را نامهای صوفیـانه می‌نهـد و آنان را ترغیب می‌دهـد که هر روز مثنوی بخوانند، و به این منظـور، ترجمـهٔ دقیق نیکلسـون از مثنوی را به آنان توصیـه می‌کنـد،

اما مریدانش از ترجمه‌های بارکس که دست‌یافتنی‌تر است نیز الهام می‌گیرند. آنان سورهٔ آغازین قرآن، فاتحة‌الکتاب، را به‌زبان عربی می‌آموزند و اغلب با اصول عقاید اسلامی آشنا می‌شوند، اما مکلّف نیستند که به دین اسلام درآیند، و ملزم نیستند که نسبت دینی خود را تغییر دهند و ذهن خود را متوجه مسائل اعتقادی تفرقه‌انگیز سازند، بلکه باید فکر خود را بر بصیرت و معرفت نفس و شرکت در مجالس ذکر و سماع متمرکز دارند و از این طریق به ایجاد علایق قومی بیندیشند. بدیهی است. که نخستین درس پیرامون آیین چرخیدن دور می‌زند. «طریقهٔ مولوی آمریکا»، هر سال، نُه ماه پیاپی، کلاسهای شبانه تشکیل می‌دهد و طی آن، کاملان را تربیت می‌کند تا «سماعزن»[۴۲۱] بشوند. عده‌ای از مریدان که لوراس آنان را تعیین می‌کند در این کلاسها به تدریس می‌پردازند؛ هیچ‌یک از مریدان کامل، تا آموزش نبینند و موفقیت پیدا نکنند و «سماعزن» نشوند، نمی‌توانند در برابر تماشاگران چرخ زنند.

«طریقهٔ مولوی آمریکا»، نشریه‌ای از آنِ خود دارد به نام عاشقان مولانا *(The Lovers of Mevlana)* که ماریام بیْکر سردبیر آن است؛ نشانی وِب‌سایت آنان نیز چنین است: www.hayatided.org/index.html. در سال ۱۹۹۸م، لوراس مولویان آمریکایی را برای زیارت تربت مولانا به ترکیه برد و آنان نه‌تنها در مولوی‌خانهٔ غَلَطهٔ استانبول، بلکه در سماع‌خانهٔ موزهٔ مولانا در قونیه نیز آیین سماع به‌جای آوردند. گرچه یک‌روز در سال ۱۹۹۴م به لوراس اجازه داده بودند که پس از تعطیل شدن موزه در محوطهٔ آرامگاه مولانا سماع کند، اما، مأموران موزه و مقامات ترکیه از اینکه سماع‌خانه برای منظور اصلی آن مورد استفاده قرار گرفته است، بسیار عصبانی به نظر می‌رسند. در هر حال، بیست و دو نفر مولوی آمریکایی، از جمله چهارده زن، اجازه یافتند که در سماع‌خانه آیین سماع به جای آورند، اما سالهای سال است که مولویان ترکیه اجازه نیافته‌اند از سماع‌خانه برای سماع گزاردن استفاده کنند. لوراس در شهرهای ساحلی غرب آمریکا، در هاوایی و در ناحیهٔ شمالی ایالت نیویورک، به طور منظم کلاس و سمینار و مجالس همگانی ذکر تشکیل می‌دهد.[۱۳]

شیخ کبیر اِدموندِ هِلْمینسْکی (Kabir Edmund Helminski) را سلیمان دَده در سال ۱۹۸۰ به سلک درویشان مولوی درآورد و کبیر پنج سال زیر نظر او به مطالعه و سلوک پرداخت، و تا سال ۱۴۰۵ / ۱۹۸۵ که سلیمان دَده از دنیا رفت، هرساله برای دیدن او به قونیه می‌رفت. سرانجام، **جلال‌الدین چلبی**، او را در سال ۱۹۹۰ م شیخِ مولوی شناخت. هلمینسْکی پس از اتمام خدمت چندسالهٔ خود از دست جلال‌الدین چلبی «اجازت‌نامه» گرفت؛ چلبی با

این اجازه‌نامه، هِلمینسْکی را به سمت نمایندهٔ طریقت مولوی در آمریکا و کانادا گماشت. جلال‌الدین چلبی «بنیاد بین‌المللی مولوی» (The International Melevi Foundation) را تأسیس کرد که سازمانی است واحد برای هماهنگ ساختن فعالیتهای مولویان کشورهای دیگر. اکنون، رئیس این بنیاد فاروق همدم چلبی، پسر جلال‌الدین چلبی است، که در ماه ژوئن سال ۱۹۹۶ م، با نمایندگان طریقت مولوی مقیم اطریش، شیلی، انگلستان، آلمان، ایران و ترکیه که ملازم خدمتش بود، در شهر بُدروم (Bodrum) ترکیه دیدار کرد.

گرچه مقام «چلبی بزرگ» به صورت رسمی آن دیگر وجود ندارد، اغلب مولویان، اززمان درگذشت جلال‌الدین چلبی تا امروز، فاروق همدم چلبی را صاحب عالی‌ترین مقام در میان مولویان می‌شناسند. تنها او می‌تواند به افراد اجازه دهد که شیخی کنند، دستار و کسوت شیخ بپوشند و به هدایت مریدان بپردازند. پنج نفر به طور رسمی مقام شیخ طریقت مولوی یافته‌اند که خود راگوش به فرمان فاروق همدم چلبی می‌دانند و با اجازهٔ او فعالیت می‌کنند: حسین توپ و نایِل کِسُوا در استانبول، آنداچ آرباش در آنکارا، ابوالقاسم تفضّلی در تهران و کبیر هِلمینسْکی در کالیفرنیا.[۴۲۲] این مشایخ کمابیش مستقل فعالیت می‌کنند، اما باید که به معیارها و سنّتهای طریقت مولوی، که سینه به سینه و شیخ به شیخ انتقال یافته است وفادار بمانند.

هِلمینسْکی مبادی تفکر معنوی و ممارست در آن را در کتابی به نام وجود حاضر نوشته است:

Living Presence: A Sufi Way to Mindfulness and the Essential Self (New York: Jeremy Tarcher, 1992).

هلمینسْکی سفر معنوی خود را با تعلیمات فرقه مذهبی یَسوعی[۴۲۳]، زیر نظر پدر روحانی مارتین دارسی (۱۸۸۸–۱۹۷۶؛ Martin D'Arcy)، آغاز کرد؛ پس از آن نزد سوزوکی روشی (Suzuki Roshi) به مطالعه دربارهٔ مذهب ذِن بودایی پرداخت؛ همچنین، در زمانی که سام لوئیس و رام داس (-۱۹۱۳؛ Ram Das) در بنیاد لاما (Lama Foundation) بودند، در آنجا زندگی کرد، و با چندین نفر از شاگردان گرجی‌اف نشست و برخاست داشت (vii). این کتاب خلاصه‌ای از همه اصول «خرد جاویدان» را دربر دارد، و با آنکه عنوان فصلهای آن واقعاً از سخنان مولانا گرفته شده و یک غزل کامل از مولانا در آن آمده است، وصف خصوصیات طریقت مولویان در آن بسیار نیست.

کبیر، و کَمیل، که بیست و پنج سال است همسر اوست، **«تِرِشُولد سوسایتی»**

(Thrashold Society) (جمعیت درگاه) را اداره می‌کنند، که شاید فعال‌ترین سازمانی باشد که از مولویان در دنیا می‌بینیم. شهر براتِلبارو (Brattleboro) در ایالت وِرمُونت (Vermont)، محل اجتماع، مرکز و قسمت اداری این مؤسسه است که آن را «قونیه نوین» نامیده‌اند؛ واقع آن است که در سال ۱۹۹۴ کنفرانسی دربارهٔ «مولانا و حقوق بشر» (Mevlana and Human Rights) در قونیه کهن برگزار شد، و این نام را در آنجا بر این محل نهادند. «تِرشُولد سوسایتی»، در بیشتر سالهای ۱۹۹۰ م، از طریق دفاتر اداری و سماع‌خانه‌ای که در قسمت خیابان اصلی شهر براتِلبارو قرار داشت، فعالیت می‌کرد، اما در سال ۱۹۹۹، به شهر اپْتوس (Aptos)، کالیفرنیا، نزدیک سانتاکروز (Santa Cruz) انتقال یافت.[۱۴] این سازمان، علاوه بر «مرکز براتِلبارو» (Brattleboro Center) و «مرکز مولوی» جدید آن در شهر اپْتوس، در سَن‌دیاگو، پورتلند، ایالت واشنگتن، و در ناحیهٔ کلمبیا (District of Columbia)، همچنین در کانادا (مونترآل، لندن، و تورنتو)، سانتیاگو، شیلی و مکزیکوسیتی دارای محفل ذکر و مرکز مطالعه است؛ وگه‌گاه کلاس درس و مجلس روحانی نیز تشکیل می‌دهد و وب‌سایت آن (www.sufism.org) اطلاعات فراوان ارائه می‌دهد. نام نزدیک به ۳۰۰۰ نفر در فهرست پستی این سازمان برای دریافت خبرنامهٔ ادواری آن، که چشم دل *(Eye of the Heart)* نام دارد، ثبت شده است.

با آنکه تعالیم مکتب مولویان بی‌تردید از اسلام سرچشمه می‌گیرد، «تِرشُولد سوسایتی» کسی را مکلّف نمی‌کند تا درویش مولوی شود و اسلام بیاورد. البته اعضای خود را تشویق می‌کند نمازهای پنجگانهٔ اسلام را به جا آورند، اما آنان را ملزم به این‌کار نمی‌سازد؛ با این حال، به آنان دستور می‌دهد که در خلوت ذکر بگویند، و سفارش می‌کند که هر بامداد دست‌کم نیم ساعت به دعا و یاد خدا بنشینند. اهداف این مجمع عبارت از آن است که امید به «مشاهدهٔ بی‌واسطهٔ حق» را در دلها زنده کند و راه رسیدن به این مقصود را آسان سازد»؛ «آداب استکمال معنوی را بازگوید»؛ توفیق یابد که «طریقت کهن تصوّف را به زبان امروز شرح دهد»؛ موجبات «انبازی درست زن و مرد» را فراهم آورد، و «اتحاد و وابستگی همهٔ افراد بشرو همهٔ خلایق هستی با یکدیگر» را تحقق بخشد.

کبیر هِلمینشکی توضیح می‌دهد که طریقت مولانا «حقیقت سنّت نبوی، چکیدهٔ میراث یهود ـ مسیح ـ اسلام» را در برابر دیدگان همهٔ انسانها قرار می‌دهد و راه ورود به «مذهب ازلی انسان» که مولانا آن را «مذهب عشق» می‌خواند، پیش پای آنان می‌نهد. بنابراین، تِرشُولد سوسایتی» نقشی بزرگ را ایفا می‌کند که برتر از طریقت تصوّف و اعتقاد دینی است»، اما در

عین حال، برای سلوک رسمی افرادی که می‌خواهند به طور اخص از آیین مولویان پیروی کنند نکاتی را پیش‌بینی کرده است. این سازمان دارای هیئت تهذیب اخلاق نیز هست و بیانیه‌ای تنظیم کرده است دربارهٔ خصوصیات و وظایف حاکم بر رابطهٔ پیر و مرید. مؤسسهٔ ترِشُولد در زمینهٔ گفت‌وگوی ادیان اسلام و مسیحیت فعالیت می‌کند و برای تشکیل کنفرانس «دو طریقت الهی» (Tow Sacred Path) که در کلیسای جامع ملّی واشنگتن (Washington's National Cathedral)، در ماه نوامبر سال ۱۹۹۸، برگزار شد، با تشکیلات مطران‌نشین وابسته به کلیسای اسقفی همکاری کرد. کبیر هِلمینسْکی همچنین در جلسهٔ استماع گزارش کمیتهٔ نظارت بر حقوق بشر (Human Rights Caucus) کنگرهٔ آمریکا دربارهٔ شکنجه دیدن مسلمانان سراسر دنیا سخنرانی کرد.

ترِشُولد سوسایتی با «بنیاد فرهنگ و هنر مولانا» (Mevlana Culture and Art Foundation) که در استانبول و آنکارا فعالیت می‌کند و مدیریت آن بر عهدهٔ هاکان تالو (Hakan Talu) و سِرهات سارپِل (Serhat Sarpel) است، همکاری نزدیک دارد. دولت ترکیه به این بنیاد اجازه می‌دهد که نُمایندهٔ طریقت مولوی باشد اما صرفاً به فعالیتهای فرهنگی بپردازد، نه دینی. هدف ترِشُولد سوسایتی آن است که «از طریق ارائه خدمات، نقاشی، موسیقی و ادبیات فرهنگ ما را به نحوی محسوس یاری رساند.» و برای رسیدن به این هدف چهل کتاب منتشر کرده که عنوان اصلی بیشتر آنها تصوّف، معرفت نفس، یا دیگر موضوعات عرفانی شامل ترجمه‌ها و آثار محققان و آموزگاران صوفی آمریکاست. بدین سبب که ناشر توزیع‌کنندهٔ این کتابها اخیراً ورشکسته شده، بقیهٔ آنها به مؤسسهٔ «شامبالا بوکس» (Shambahala Books) فروخته شده است. از جمله کتابهایی که ترِشُولد سوسایتی منتشر کرده، یکی ترجمهٔ ویلر تاکْستون (Whealer Thackston) از فیه مافیه است که نشانه‌های عالم غیب (*Signs of the Unseen*) نام دارد و دیگری ترجمهٔ در دست انتشار مناجات‌نامهٔ مولویان است به نام وِرد مولوی (*Mevlevi Wird*). ترِشُولد سوسایتی همچنین هزینهٔ سفر سه گروه از درویشان چرخزن را از ترکیه به آمریکا پرداخته است.

فعالیت دیگر ترِشُولد سوسایتی آن بوده است که خاصّه بر اثر تلاشهای کمیل هِلمینسْکی، در آیین سنّتی مولویان برای بانوان جایی باز کند. او چندین مقاله دربارهٔ تاریخ زنان در تصوّف نگاشته و بانوان را به چرخ زدن ترغیب کرده است. از جلال‌الدین چلبی، شیخ طریقت مولوی در قونیه، خواسته شد تا اجازه‌نامه‌ای رسمی در این‌باره صادر کند؛ و او برای این کار، از مریدان آمریکایی خود که زن و مرد با هم به چرخ زدن می‌پرداختند

خواست تا مشاهدات و دریافته‌های خود را برای او بنویسند. چلبی، در نامه‌ای به تاریخ ۱۱ نوامبر سال ۱۹۹۱، به زنان و مردان مولوی اجازهٔ رسمی داد که نه‌تنها در خلوت، بلکه گاهی هم در جلسات سَماع پیش چشم همگان، زن و مرد با هم به چرخ آیند. فاروق همدم چلبی نیز اجازه داده است که این شیوه ادامه یابد.[۱۵]

رونق بازار تصوّف

امروز بازار تصوّف بسیار گرم‌تر از همهٔ طریقه‌های دیگر است. مؤسسهٔ فانِس پِرِس (Phanes Press) که چند کتاب با عناوین علوم غریبهٔ هِرمِسی، روحانیت در اوائل مسیحیّت، و دیگر مباحث مربوط به مذهب باطنی منتشر ساخته، مجموعه‌ای عالی از ترجمه‌هایی را انتشار داده که به اسلوب شعر آزاد امروزین صورت گرفته است و جهان مست نام دارد:

The Drunken Universe: An Anthology of Persian Sufi Poetry (Grand Rapids, MI, 1987).

این ترجمه‌ها به‌قلم و همّت محققان ادب‌فارسی پیتر لمبِرن ویلسون (Peter Lamborn Wilson) و نصرالله پورجوادی انجام شده است. غزلی‌که از مولانا (د، ۲۱۷۲) در کتاب جهان مست به‌چشم می‌خورد شعری است دلکش، برخاسته از دل و پر از احساس، اما اگر به جای "Wash Yourself/ with Yourself" عبارت "Wash Yourself of Self" در ترجمه می‌آمد مفهوم «از خود» را بسیار دقیق‌تر می‌رساند. ویلسون پس از آن کتاب دیگری به چاپ رساند به نام سیر روحانی *(Sacred Drift, 1993)* و آن را ناشری منتشر کرد که از قدیم با شیوهٔ خاصی از زندگی و مکتب نویسندگی به‌خصوصی همکاری داشت؛ نام این مؤسسهٔ انتشاراتی «سیتی لایتْس بوکس آو سانفرانسیسکو» (City Lights Books of San Francisco) است. ویلسون در کتاب اخیر، ضمن بحث دربارهٔ حکمت بیابانگردی مسلمانان عارف و سنّت‌شکن، ترجمهٔ برخی از لطائف اشعار مولانا را آورده و توجه خود را بر موضوعاتی چون خضر، قالیچهٔ پرنده و دیگر مضامینی که با سفر ارتباط پیدا می‌کند، معطوف داشته است.

داستان‌نویس مشهور بین‌المللی دوریس لِسینگ (-۱۹۱۹؛ Doris Lessing) که از پدر و مادری بریتانیایی در ایران به دنیا آمد، از طریق کتاب صوفیان ادریس‌شاه با تصوّف آشنا شد. دوریس این کتاب را در سال ۱۹۶۴ خوانده بود و بعدها آن را «شگفت‌انگیزترین کتابی که خوانده‌ام» و «کتاب شایستهٔ روزگار ما» توصیف کرد، و ضمن آگهی درگذشت شاه ادریس در

روزنامهٔ دیلی تلگراف *(Daily Telegraph)* او را معلم و «دوست مهربان خود و لطیفه‌پردازترین فردی که تابه‌حال دیده‌ام» معرفی کرد. دوریس بر کتاب آموختن شیوهٔ آموختن (۱۹۹۶) اثر ادریس‌شاه مقدمه نوشت که ضمن آن اغلب از ادریس‌شاه و تأثیر او بر عقاید خود سخن می‌گوید. او در داستانهای خود، گه‌گاه، حکایات و موضوعات صوفیانه را نقل می‌کند و حتی گفته‌اند که بسیاری از بخشهای رمانها و داستانهای او را اعتقادات و مفاهیم صوفیانه تشکیل می‌دهد.[۱۶] در هر صورت، لِسینگ با مولانا بسیار آشناست و چهارمین بخش از کتاب شهر چهاردروازه را با نقل‌قولی مفصل از مثنوی آغاز می‌کند:

The Four-Gated City (New York: Knopf, 1969).

فیلیپ کی. دیک (Philip K. Dick ؛ ۱۹۲۸-۱۹۸۲)، نویسندهٔ پرکار داستانهای علمی، به آموخته‌های عارفانهٔ خاص خود تمایل داشت، که سبب شد تا آخر عمر به ادیان و مکتبهای فلسفی ایران و هند علاقه‌مند بماند، و گاهی در رمانهای خود از آنها استفاده کند (چشم آسمان، *Eye in the Sky*، دربارهٔ سیّاره‌ای که اهالی آن بابی هستند و نشانه‌های زرتشتی در برخی دیگر از داستانهای او به‌چشم می‌خورد). می‌توان با اطمینان گفت که دیک با مولانا آشنا بوده، چون در یکی از کتابهای خود که حاوی گزیده‌هایی از قطعات ادبی و مطالب فلسفی است خود را قائل به وحدت وجود می‌خواند و نقل‌قولی کوتاه را به مولانا نسبت می‌دهد:

The Shifting Reaties of Philip K. Dick: Selected Literary and Philosophical Writings (ed. L. Sutin, New York: Pantheon, 1995).

اندیشه‌های صوفیانه در آثار دیگر نویسندگان داستانهای علمی- تخیّلی، از قبیل دیون[۴۲۴] *(Dune)* اثر فرانْک هِربِرت (Frank Herbert) و شکسته *(Shikasta)* اثر لِسینگ نیز به چشم می‌خورد.

خوانندگان داستانهای علمی- تخیّلی، معمولاً برخلاف خوانندگان کتابهای «عصر جدید» (New Age)، وقتی به مطالب و مضامین صوفیانه برمی‌خورند، آنها را جدّی تلقّی نمی‌کنند؛ اکنون، خوانندگان کتابهای «عصر جدید»، در کتاب‌فروشیها و کتابخانه‌ها، برای انتخاب کتاب مورد نظر خود به چندین قفسه پر از عناوین این کتابها، که بسیاری از آنها مستند به سخنان مولاناست، دسترسی دارند. در سال ۱۹۸۶، **جک کورْنفیلد** (Jack Kornfield) که آمریکایی است و در سلک راهبان بودایی درآمد و سپس روان‌شناس شد، چندین سخنرانی برای اعضای «شبکهٔ فوریتهای روحانی» (Spiritual Emergency Network)

ایراد کرد (این شبکه متشکّل از گروهی روان‌شناس و مشاور اختلالات روحی است؛ اینان عقیده دارند علائمی که معمولاً بیانگر امراض دماغی به‌شمار می‌رود، عبارت است از «تغییر شدید حالات روحیِ» گریبانگیر بیماران، که با این حال درک آنها آسان نیست)؛ این سخنرانیها به صورت کتاب راه دل انتشار یافت:

A Path With Heart: A Guide Through the Perils and Promises of Spiritual Life (New York: Bantam, 1993).

کورنْفیلد، در این کتاب که قبل از هر چیز دارای تمایلات بودایی است، چندین جا ترجمه‌های کالمن بارکْس از سخنان مولانا را نقل کرده است. مایکل دبلیو. فاکس کتابی دارد به نام دایرهٔ نامتناهی:

Michael W. Fox, *The Boundless Circle* (Wheaton, IL: Quest Books, 1996).

فاکس در این کتاب، بر اساس این نظر مولانا که آدمی از مرتبهٔ جمادی به نباتی و حیوانی سفر می‌کند، بی‌تأمل نتیجه‌گیری کرده و گرفتار این عقیدهٔ نادرست شده است که مولانا و تصوّف از تناسخ سخن می‌گویند (۲۵۸). سام کین، مؤلف پرفروش‌ترین کتاب سال، آتش دل *(Fire in the Belly)*، در کتاب حمد خدای ناشناخته اشعار مولانا را نقل کرده است:

Sam Keen, Hymns to an Unknown God (New York: Bantam, 1994).

در این حال، کِفْرا بِرنْز (Khephra Burns) و سوزان تائِلر (Susan Taylor) برای نقل سخنان مولانا در کتاب خود از ترجمه‌های الدوس هاکسْلی، هلمینسْکی و چیتیک استفاده کرده‌اند:

Confirmation: The Spiritual Wisdom that has Shaped Our Lives (New York: Anchor Books, 1997).

استفان میچِل (Stephan Mitchell)، مترجم آثار ریلکه و تورات، نیز با کتاب دل روشن پا به این میدان نهاده است:

The Enlightened Heart: An Anthology of Sacred Poetry (New York: Harper & Row, 1989 and 1993).

او در این کتاب گزیده‌هایی از چهل‌وهشت شاعر را در حدود ۱۷۰ صفحه فراهم آورده، که اشعار مولانا به روایت کالمن بارکْس در این مجموعه بسیار شایان اهمیت به چشم می‌آید. آر.اِیْ. هِررا (R.A. Herrera) در کتاب خود به نام عارفانِ دارای کتاب، در کنار چند شخصیت دیگر، فصلی را به مولانا اختصاص داده که شیمل آن را نوشته است:

Mystics of the Book: Themes, Topics, and Typologies (New York: Lang, 1993).

بین دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۷۰م، بر اثر تبلیغ انجمن گرجی‌اف، مهربابا، و ادریس‌شاه، شهرت مولانا در میان غربیان دلبسته به طریقه‌های روحانیت غیرسنّتی رو به فزونی نهاد. با آزادی مجددی که درویشان مولوی در ترکیه برای اجرای رقص «محلّی» خود به‌دست آوردند، مراسم یادبود هفتصدمین سال درگذشت مولانا در ابعاد بین‌المللی برگزار شد و به کشف دوباره و چاپ مجدد آثار محققانهٔ رِدْ هَوْس، نیکلسون و آربری انجامید. در همین زمان، انتشار یکی دو کتاب که بیشتر علاقه عامهٔ مردم را برانگیخت، سبب شد که توجه غربیان به مولویان بیشتر جلب شود. ایرا شمس فرایْدلَنْدر (Ira Shems Friedlander) در کتاب درویشان چرخان، حکایتهای عوام‌پسند زندگی مولانا را بازگو می‌کند؛ اطلاعاتی را منعکس می‌سازد که در قونیه به سیّاحان ارائه می‌شود؛ همچنین نکاتی را دربارهٔ تاریخ طریقت مولویان و محدودیتهایی که دولت جمهوری ترکیه بر آنان وارد ساخته است برمی‌شمارد و دربارهٔ آیین سماع سخن می‌گوید که شامل بخشی است به قلم نزیه اُزِل (Nazih Uzel) در بیان موسیقی مولویان. این کتاب که ابتدا به مناسبت هفتمین سدهٔ درگذشت مولانا انتشار یافت، هنوز هم مورد علاقهٔ خوانندگان خود است:

Ira Shems Friedlander, *The Whirling Dervishes (Being an account of the Sufi order known as the Mevlevis and its founder, the poet and mystic Mevlana Jalalu'ddin Rumi,* New York: Macmillan, 1975).

چاپ دوم کتاب درویشان چرخان را مؤسسهٔ انتشارات سانی، در شمار سلسله آثار مربوط به اسلام، که سیّد حسین نصر سردبیر آن است، همراه با مقدمه‌ای به قلم آنه‌ماری شیمل منتشر ساخت:

Albany NY: SUNY Press, 1992.

طلعت سعید هالْمَن (Talat Sait Halman) و متین آند (Metin And)، با همکاری یکدیگر، کتاب عالی مولانا جلال‌الدین رومی و درویشان چرخان را تألیف کردند که در استانبول انتشار یافت:

Mevlana Celaleddin Rumi and the Whirling Dervishes: Sufi Philosophy, Whriling Rituals, Poems of Ecstasy, Miniature Paintings (Istanbul: Dost, 1983; 2nd ed., 1992).

متأسفانه، این کتاب در غرب توزیع نشده است و بنابراین، تنها کسانی که به ترکیه سفر کنند به آن دسترسی دارند و یا باید آن را در کتابخانه‌های مرجع جُست. این کتاب مشتمل است بر

تصاویر و مینیاتورهایی از کتاب ثواقب المناقب، مقاله‌ای به قلم هالْمَن در بیان افکار مولانا (عشق و شعر و فلسفهٔ مولانا)، و مقاله‌ای دیگر به قلم آند دربارهٔ سماع (که آن را ساز و آواز روحانی مولویان نامیده است). این کتاب دل‌انگیز، گرچه روی سخنش با خوانندگان عامیانه‌پسند است، ترجمه‌های دلنشین هالْمَن از برخی اشعار مولانا و مجموعه‌ای از اطلاعات جالب را دربر دارد که بیشتر آنها صحیح است.

امروز، واژهٔ تصوّف، بیش از همیشه، تصویر درویشان چرخزن مولوی را، که اکنون نشان معنویّت اسلام و میراث فرهنگ و موسیقی ترکیه را یافته‌اند، در نظر غربیان مجسّم می‌سازد. بر پشت جلد کتاب جی. اسپنسر تریمینگام، که به‌تازگی تجدید چاپ شده است، و طریقتهای تصوّف اسلامی نام دارد، تصویری از مولویان که جامهٔ سفید بر تن دارند و چرخ می‌زنند، نقش بسته است:

J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1998).

کتابی دیگر، اثر دِنیس برِتون و کریستوفر لارْجِنت، به نام عشق، روح و رهایی، مولانا را عارفی امروزین معرفی می‌کند که مقامی جهانی دارد و در قید مذهب خاصی نیست:

Denis Breton and Christopher Largent, *Love, Soul and Freedom: Dancing with Rumi on the Mystic Path* (Center City: Hazelden, 1998).

باب سامِر در هفته‌نامهٔ ناشران از بازار پررونق کتابهای مربوط به تصوّف در آمریکا سخن می‌گوید:

Bob Summer, "Clear Some Shelf Space for Sufism", in *Publishers Weekly,* January 9, 1995, 35-5.

باب سامِر در این مقاله می‌نویسد که از کتاب سرّ عیان، اثر کالْمَن بارکْس و جان مُوینْ (جواد معین)، ۵۰,۰۰۰ نسخه و از کتاب گزیدهٔ رومی *(The Essential Rumi)* اثر بارکْس، تا سال ۱۹۹۸ م، سه سال پس از انتشار آن، بیش از ۱۱۰,۰۰۰ نسخه به فروش رفت! هر ناشری که این‌همه نسخه از هر کتاب شعر امروز آمریکا را بفروشد در پوست نمی‌گنجد، اما اگر چندین مجلّد دیگر از کتابهای بارکس را که دارای عنوان رومی است، همچنین، روایتهای نزدیک به ده دوازده سرایندهٔ دیگری که اشعار مولانا را به انگلیسی درآورده‌اند، به حساب درآوریم، ملک‌الشعرایی پرفروش‌ترین کتاب شعر آمریکا که سامِر در هفته‌نامهٔ ناشران، و پس از او، الکساندرا مارکس (Alexandra Marks) در مجلهٔ کریسچن سایِنْس مانیتور (Christian Science Monitor)، تاج افتخار آن را بر سر مولانا می‌نهد، شاید به هیچ روی

سخنی گزاف نباشد، اما آنکه در نهایت حق ادعای این مقام را دارد خود کالْمَن بارکْس است.

در سالهای میانین دههٔ ۱۹۷۰ م، مولانا در ذهن و ضمیر معنویت «عصر جدید» مقام ولیّ مسلّم را پیدا کرد و طریقت او، دست‌کم در نظر بخشهای خاصی از کتاب‌خوانان مغرب‌زمین، به صورت جنبش بالقوهٔ بشری درآمد. مولانا در نظر عامهٔ مردمی که او را قطب طریقهٔ روحانی خود می‌دانستند، نه در لباس عارفی عامل به آداب اسلامی، بلکه بیشتر به صورت حکیمی الهی پدیدار شد که به هیچ مذهب و مکتبی پای‌بند نیست و توانست از حصار زمان و فرهنگ فراتر رود. با این حال، ترجمه‌هایی که از آثار مولانا به زبان انگلیسی وجود داشت، با سلیقهٔ امروزینه سازگار نیفتاد؛ شاعرانی چون بلای (Bly) و بارکْس، دریافتند که مردم نیاز به روایتهای تازه‌ای از اشعار مولانا دارند؛ بنابراین، بی‌درنگ به رفع آن برخاستند (بن: فصل ۱۴، صب). اما، پیش از آنکه توجه خود را به این ترجمه‌ها معطوف داریم، ابتدا باید تاریخ مولاناپژوهی را بررسی کنیم که با تاریخ نشر افکار مولانا و تاریخ ترجمهٔ اشعار او در غرب سخت درهم گره خورده‌اند.



تاریخ مولاناپژوهی

بازْتِلِمی دِرْبِلو (۹۵-۱۶۲۵؛ Barthélémy d'Herbelot) با تهیهٔ فرهنگ دائرةالمعارف‌وار و حجیم خود، که برخوردار از اسلوب پسندیدهٔ فیلسوفان فرانسوی است، تحقیقات غربیان دربارهٔ خاورمیانه را بر پایه‌ای محکم استوار ساخت. کتاب‌شناسی شرق تألیف بازْتِلِمی دِرْبِلو هنوز هم «فرهنگ جامع» جهان «شرق‌شناسی» است:

Bibliotheque orientale (Paris: Compagnie des Librairies, 1967).

این فرهنگ مجموعه‌ای است مشتمل بر ۸۶۰۰ مدخل تنگ‌تنگ و مالامالِ اطلاعات دربارهٔ خاورمیانه، از مردم آنجا گرفته تا تاریخ، سنّتها، افسانه‌ها، ادیان، سیاست، حکومت، قوانین، آداب و رسوم، جنگها، انقلابها، شعر و شاعری و غیره. کتاب‌شناسی شرق، در سراسر قرن هیجدهم و نوزدهم میلادی مرجع معتبر خاورپژوهی بود. دِرْبِلو، در شمار شاعران ایران مقالات مفصلی را به سعدی، فردوسی، انوری، رودکی و حافظ اختصاص داده، اما برای مولانا مدخل جداگانه در نظر نگرفته، و تنها ذیل عنوان «مولوی» یا «سلسلهٔ مولوی» از او نام برده و نوشته است که اینان به سبب نوای نی و رقص خود مشهوراند. دِرْبِلو به این حقیقت اشاره می‌کند که اعضای طریقت مولوی کتابی را می‌خوانند موسوم به مثنوی اثر «جمال‌الدین البلخی» (که البته جلال‌الدین البلخی، یعنی مولاناست). او از وجود شرحهای فارسی و ترکی مثنوی از جمله، از شرح مولوی انقروی یاد می‌کند.

در بریتانیای کبیر، دانشگاه کمبریج در سال ۱۶۳۲ م کرسی تدریس زبان عربی را با

استفاده از موقوفهٔ بازرگان لندنی، توماس آدامز (Thomas Adams)، که بعدها لرد مایر (Lord Mayer) لقب گرفت، تأسیس کرد و سازمان تحصیلات عالیهٔ بریتانیا گام اوّل را در راه ترویج تحصیل زبان عربی رسماً برداشت. چندی پس از آن، دانشگاه آکسفورد نیز با استفاده از موقوفهٔ لُد، اسقف اعظم (Archbishop Laud)، کرسی تدریس زبان عربی دایر کرد و ادوارد پوکوک (۹۱-۱۶۰۴؛ Edward Pocoke) در سال ۱۶۳۶م بر آن مسند نشست. کوششهای نخستین استادان این کرسیها قبل از هر چیز معطوف به زبان عربی و عبری بود؛ بدین سبب است که می‌بینیم سیمون اوکْلی (۱۶۷۸؛ Simon Ockley)، استاد دانشگاه کمبریج، در سال ۱۷۱۶ م به ناتوانی خود در تسلط بر زبان فارسی اقرار می‌کند و می‌گوید: «بسا اوقات که تلاش کرده‌ام بر این زبان ساده و شیرین احاطه پیدا کنم؛ اما طالع نامبارک و ستارهٔ بدکین من دست به دست هم داده‌اند و کوششهای مرا نقش بر آب ساخته‌اند» .(*AOE*, 43)

اما، سِر ویلیام جونْز (۱۷۹۴-۱۷۴۶؛ Sir William Jones) که اغلب «کشف» وجود ارتباط ساختاری و لغوی بین زبانهای هند و اروپایی را به او نسبت می‌دهند، با ترجمه‌هایی که در سالهای دههٔ ۱۷۷۰ م، از فارسی به انگلیسی آورد و تحسین خوانندگان را در سراسر اروپا نسبت به زیبایی شعر فارسی برانگیخت (بن: فصل ۱۴، صب)، زبان فارسی را در صف مقدم مطالعات شرق‌شناسی بریتانیا قرار داد. جونْز، پس از آنکه شغلی را در کلکته پذیرفت، و می‌خواست تا در آنجا دانش خود دربارهٔ زبانهای «شرقی» را تکمیل کند، دریافت که «آثار عربی و فارسی چندان فراوان است که همهٔ اوقات فراغت من در صبح، چه بسا برای خواندن یک‌هزارم از مطالب بخشی» که او می‌خواست به انجام برد «کافی نباشد.» در میان آثار فارسی که جونْز در دفتر یادداشت خود ذیل «ترتیب مطالعهٔ آثار فارسی» (Order of Persian Reading) فهرست کرده مثنوی مولانا در مرتبهٔ هشتم به چشم می‌خورد. جونْز، طی نامه‌ای که در هشتم ماه مارس سال (?) ۱۷۸۷ م به ریچارد جانسون (Richard Johnson) می‌نویسد، اشاره می‌کند که به زودی فراغت خواهد یافت «مثنوی» را بخواند و خواهش می‌کند که نسخهٔ جانْسون را به امانت گیرد. در حاشیهٔ این نسخهٔ مثنوی، یا نسخه‌ای دیگر که بعدها به تملک جونْز درآمد، مطالب زیر نوشته شده است:

> انسان شاید هرگز کتابی چون مثنوی تصنیف نکرده باشد. سخن زیبا و زشت در آن فراوان است، هر دو در حدّ عالی؛ حکایات مستهجن و داستانهای اخلاقیِ صرف؛ لطائف شاعرانه و مضامین سستِ کودکانه؛ نکته‌های خردمندانه و لطیفه‌های دلپذیر، آمیخته به

فکاهیات بی‌مزه، در آن بسیار است؛ با همهٔ ادیان رسمی سرِ ریشخند دارد، و دینداری از آن می‌بارد؛ مانند جنگلی است درهم و برهم در ناحیه‌ای خوش آب‌وهوا، که گلهای باطراوت و بوی دد و دام سراسر آن را دربر گرفته است. هیچ سرایندهٔ دیگری را نمی‌شناسم، مگر چاسِر و شکسپیر[۴۲۵]، که بتوان مولانا را به‌حق با وی همانند کرد.[۱]

جونْز در فهرست ارزشمندترین کتابهای زبان فارسی از وجود دست‌کم دو نسخه از مثنوی یاد می‌کند که در اروپا می‌شناخته است، یکی در کتابخانهٔ آکسفورد و یکی در تملک شخصی. در مجموعه آثار سِر ویلیام جونْز، مثنوی به صورت زیر معرفی شده است:

کتاب منظوم موسوم به مثنوی، مشتمل بر موضوعات متعدد دینی، تاریخی، اخلاقی، و سیاسی؛ تصنیف جلال‌الدین، ملقب به رومی – این منظومه در زبان فارسی از تحسین بسیار برخوردار است، و به‌راستی هم شایستهٔ تحسین است.

The Works of Sir William Jones (London, 1807; 5: 324-5).

جونز در سال ۱۷۷۱ م کتابی منتشر کرد به نام دستور زبان فارسی:

Grammar of the Persian Language,

که برای دانشجویان زبان فارسی در انگلستان به صورت کتاب درسی درآمد. **ادوارد فیتزجرالد** (۸۳-۱۸۰۹؛ Edward FitzGerald)، که در زمستان سال ۱۸۵۴-۱۸۵۳م به خواندن این دستور زبان اشتغال داشت، آن را چنان دلنشین و آکنده از ذوق شاعرانه یافت که به زبان آورد «عشق به‌خصوصی نسبت به آن» پیدا کرده است. جونز در این کتابِ دستور به‌اختصار از «مثنوی مولانا جلال‌الدین» یاد می‌کند و در چاپهای بعدی آن، به تصحیح پدر روحانی ساموئل لی (Samuel Lee)، از جمله در چاپ نهم آن (لندن، ۱۸۲۸ م) می‌توان بیت اول مثنوی را دید که همراه با ترجمهٔ ملخص آن به انگلیسی (که شاید لی آن را افزوده باشد) برای مثالی عروضی درج شده است:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند
از جدایی‌ها شکایت می‌کند[۴۲۶]

Hear from the reed when it tells a tale;
And of separations it laments.

در اواسط قرن نوزدهم میلادی، با آنکه دیوان حافظ در انگلستان و گلستان سعدی در هند مستعمرهٔ بریتانیا از شهرت بیشتری برخوردار بودند، دانشجویان زبان فارسی

خـواندن بخشهـایی از مثنوی مولانا را آغاز کردند. **ادوارد بایلْز کاوِل** (۱۹۰۳-۱۸۲۶؛ Edward Byles Cowell)، فرزند آبجوسازی از مردم ایپْس‌ویچ (Ipswich) که در دانشکده نشان داد زبان‌شناس قابلی است، زبان فارسی را در شانزده‌سالگی از سرگرد دبلیو. ب. هاکْلی (W.B. Hockley)، افسر ارتش هند، آموخته بود؛ هاکْلی همان کسی است که فیتزجرالد هم برای فهمیدن زبان فارسی دست به دامان او شد. کاوِل، با آنکه بعد در دانشگاه کمبریج استاد کرسی زبان سانسکریت شد، با علاقه در رشتهٔ زبان فارسی فعالیت می‌کرد و در واقع مسئول دورهٔ آموزش این زبان بود. کاوِل به دانشجویان خود سفارش می‌کرد مثنوی بخوانند، و آن را، در سال ۱۸۶۷ م، بخشی از امتحانات نابغهٔ زبان‌شناسی، **ادوارد هِنْری پالْمِر** (۸۳-۱۸۴۰؛ Edward Henry Palmer) قرار داد (*AOE*, 127-8). کاوِل، سرانجام، چند ترانه از مثنوی را که به منظور آماده شدن برای گذراندن امتحانات خود آموخته بود، در کتاب نغمهٔ نی و قطعات دیگر درج کرد:

Song of the Reed and Other Pieces (London: Trübner, 1877).

ارتش بریتانیا، در آن زمان، برای کسانی که می‌خواستند در هند شغلی به دست آورند، قبول شدن در امتحان زبان فارسی را لازم می‌دانست، و بسیاری از افسران بریتانیایی و مدیران ادارهٔ مستعمرات مستقر در هند یا دیگر نواحی این امپراطوری را می‌بینیم که به تحصیل و ترجمهٔ آثاری از زبان فارسی به زبان انگلیسی پرداختند؛ از آن جمله‌اند: سرهنگ ویلبِرفورس کلارک (Wilberforce Clark)، سرگرد جیْ استِفِنْسون (J. Stephenson)، دِیْم گِرْترود بِل (Dame Gertrude Bell)، ای.جی. براون (E.G. Browne)، مشهورترین دانشمند و محقق ادبیات فارسی، که او نیز به قصد آماده شدن برای امتحان زبان فارسی و دریافت گواهی‌نامهٔ خود مثنوی مولانا و دیوان حافظ را خواند و در تابستان ۱۸۸۴ م، این امتحان را گذراند. کاوِل دست‌کم دو نسخهٔ خطی از دیوان مولانا را جمع کرده بود، که بعدها در اختیار براون و نیکلسون قرارگرفت و آنان برای تحقیقات خود از این دو نسخه استفاده کردند (دربارهٔ کاوِل و پالْمِر، نیز بن: «مولانا در جهان انگلیسی‌زبان»، در فصل ۱۴، صب).

نسخه‌های چاپی و مولاناپژوهی

ادوارد گرنْوِیل براون (۱۹۲۶-۱۸۶۲؛ Edward Granville Browne)، استاد زبان فارسی در دانشگاه کمبریج، علاقهٔ زایدالوصفی به آراء ماوراءالطبیعی ایرانیان نشان داد. این علاقه، نخست از همه، بر اثر توضیحات کنت دوگوبینو در او پدید آمد که دربارهٔ جنبش بابی در

کتاب خود به نام ادیان و فلاسفهٔ آسیای مرکزی نوشته بود:

Comte de Gobineau, *Les Religions et les philosophies dan l'Asie centrale* (1865).

شهرت براون، گذشته از اشتیاق و همدلی او با مذاهب بابی و بهایی و انقلاب مشروطیت ایران (۱۳۲۹-۱۳۲۴ / ۱۹۱۱-۱۹۰۶)، بیش از همه به سبب تألیف بزرگترین اثر چهارمجلّدی خود، تاریخ ادبیات ایران، است:

A Literary History of Persia (Cambridge: Cambridge University Press, 1902, 1906, 1920, 1924).

براون در این کتاب، گزیده‌های فراوانی از شعر و نثر فارسی را به زبان انگلیسی ترجمه کرده، و با آنکه مطالب آن کمابیش کهنه شده، حتی امروز هم بهترین روایتِ پیوستهٔ موجود از تاریخ تفکر ایرانیان به زبان انگلیسی است. براون دربارهٔ مولانا می‌نویسد که «او بی‌تردید نامدارترین شاعر صوفی است که از ایران برخاسته، اما مثنوی عارفانهٔ او شایستهٔ آن است که در زمرهٔ منظومه‌های بزرگ همه روزگاران قرار گیرد» (*BLH*, 2:515). سرگذشت کوتاه براون از زندگی مولانا دارای نکات خاصی است که اغلب صحیح است، اما او عقیده دارد که شمس ضمن آشوب و شورش به همراه پسر ارشد مولانا کشته شده است. براون می‌خواست گفته‌های افلاکی را، که چهل‌وپنج سال پس از فوت مولانا و به دستور نوهٔ مولانا کتاب مناقب خود را تألیف کرده است، باور کند، اما، تشخیص داد که افلاکی مطالب فراوانی را ثبت می‌کند که «بسیار بی‌اعتبار» است و گزارشهای او «از چندین واقعهٔ خلافِ ترتیبِ زمانی و مغایرتهای دیگر» صدمه دیده است (*BLH*, 2:519).

براون دیباچهٔ منثور دفتر اول مثنوی را به انگلیسی ترجمه کرده است؛ در این دیباچه مولانا مثنوی را «اصولِ اصولِ اصولِ‌الدین» می‌خواند؛ براون داستان وزیر جهود را بر اساس روایت مثنوی به شعر انگلیسی و به سبک عالی دورهٔ ویکتوریا درآورده است (*BLH*, 2:519-20). نکتهٔ آخر اینکه، با این وصف، حاصل عمر دانشگاهی براون، یعنی رینولد الین نیکلسون را باید در کنار بدیع‌الزمان فروزانفر، بزرگترین دانشمند مولوی‌شناس قرن دانست، که نشان داد آثارش در این زمینه از پژوهشهای خود براون بسیار بااهمیت‌تر است. نیکلسون، ضمن مقدمهٔ خود بر مثنوی، البته نه با کلمات بسیار، براون را بدان سبب ارج می‌نهد که طرح تصحیح و ترجمهٔ انگلیسی مثنوی مولانا را ضمن مطالعهٔ آن نزد براون، بر عهدهٔ انجام گرفته و به کمک او ارزش «قرآن پارسی» را شناخته است.

رینولد الین نیکلسون

برخلاف بسیاری شرق‌شناسان پرکبکه و دبدبهٔ انگلیسی که شور سیاست و شوق اکتشاف در سر داشتند، آر.اِیْ. نیکلسون (۱۹۴۵–۱۸۶۸؛ R.A. Nicholson) از خانوادهٔ عالمان و دانشگاهیان بود که بسیار ترجیح می‌داد، وقتی گُلف بازی نمی‌کند، در اتاق مطالعه‌اش بنشیند و کتاب بخواند. (پدربزرگ نیکلسون از پیروان فیلسوف سوئدی امانوئل سوئدِن‌بورگ و تورات‌شناس بود). نیکلسون در همهٔ سالهایی که به تحصیل زبان فارسی و عربی اشتغال داشت یک بار هم به خاورمیانه سفر نکرد و هرگز سخن‌گفتن به فارسی و عربی را نیاموخت، حال آنکه هدف او از تحصیل فراگرفتن ادبیات این دو زبان بود، تا آنکه موفق شد متون فارسی و عربی را بخواند و آنها را بهتر از اکثر اهل این دو زبان تفسیر کند. نیکلسون پس از آنکه به رشتهٔ اول تحصیلی خود، ادبیات کلاسیک [زبانهای باستانی روم و یونان] بی‌علاقه شد، به زبان فارسی و عربی روی آورد، در سال ۱۸۹۲ در امتحان مدرسهٔ زبانهای هند قبول شد، به عضویت ترینیتی کالج (Trinity College) کمبریج درآمد و سرانجام استادی کرسی زبان فارسی یافت و این مقام را از سال ۱۹۰۲ تا ۱۹۲۶ م، که ای.جی. براون از دنیا رفت، در اختیار داشت و در این زمان استاد زبان عربی کرسی سِر توماس آدامز شد (۳۳–۱۹۲۶).

نیکلسون با انتشار آثار محققانه، شامل تحقیقات و ترجمه‌های فراوان خود از اشعار عربی و فارسی و از رسالات و کتب حاوی اعتقادات صوفیه نشان داد که فلسفهٔ اسلامی بسیار مدیون آراء نوافلاطونیان است. مکاتبات نیکلسون با سِر محمّد اقبال، متفکر و حامی آیندهٔ حکومت پاکستان که زمانی کوتاه در کمبریج درس خوانده بود، به ایجاد زمینه‌های فکری اقبال و در نتیجه به پیدایش فلسفهٔ نوین اسلامی کمک کرد.

با این حال، نخستین و بزرگ‌ترین محبوب نیکلسون، که البته با توجه به روحیهٔ عارف‌منش او به هیچ روی شگفت‌آور نیست، مولانا جلال‌الدین بود. او در سی‌سالگی منتخباتی از دیوان شمس تبریز* را منتشر کرد:

Selected Poems from the Díván-i-Shams-i-Tabriz (Cambridge: Cambridge University Press, 1898).

این کتاب نخستین نسخهٔ انتقادی از چهل‌وهشت غزل مولانا بود که به صورت دوزبانه، همراه با مقدمه و یادداشتهای مفصّل انتشار یافت؛ در سال ۱۹۵۲ م تجدیدچاپ شد و با

* ترجمهٔ فارسی این کتاب به نام جانِ جان منتشر شده است.

جلد نرم نیز در سال ۱۹۷۷ م در دسترس مردم قرار گرفت، و هنوز هم دانشجویان رشتهٔ ادبیات فارسی و تصوّف که می‌خواهند غزلیات مولانا را به زبان اصلی بخوانند از آن کمک می‌گیرند. اما، با احتیاط بسیار باید از آن استفاده کرد، زیرا نسخهٔ انتقادی فروزانفر از دیوان شمس (بن: صب) هفت غزل از چهل‌وهشت غزلی را که نیکلسون در نسخ خطی، منسوب به مولانا یافته است، دارای اصالت نمی‌داند. هر ناشری که به فکر تجدیدچاپ این اثر بیفتد باید یادداشتی بر آن بیفزاید به این مضمون که غزلهای شمارهٔ ۴، ۸، ۱۲، ۱۷، ۳۱، ۳۳ و ۴۴ را امروز کسی برآمده از قلم مولانا نمی‌داند.

با آنکه ترجمه‌های نیکلسون از اشعار فارسی و عربی عمر زیادی ندارند و بسیاری از انگلیسیهای دورهٔ حکومت ادوارد، از جمله آموزگارش براون، آنها را بسیار دلپذیر می‌دانستند، اما ترجمه‌های او از آثار منثور به اندازهٔ ترجمه‌های او از آثار منظوم بوی کهنگی نمی‌دهد. نیکلسون، ضمن مقاله‌ای در سال ۱۹۲۴ م در ضمیمهٔ صدسالهٔ مجلهٔ انجمن سلطنتی آسیایی (Journal of the Royal Asiatic Society)، فیه مافیه مولانا را اوّل بار به غرب معرفی کرد (این کتاب تا آن زمان فقط به صورت نسخهٔ خطی وجود داشت، زیرا متن فارسی آن تا آن‌زمان هنوز چاپ و انتشار نیافته بود). او، بعد از آن، نمونه‌های کوتاهی از فیه مافیه را به انگلیسی ترجمه و منتشر کرد، و به شاگرد خود، آر. جی. آربری پیشنهاد کرد تا تمامی آن را ترجمه و منتشر کند.

اما بزرگترین اثر نیکلسون، تصحیح، ترجمه و شرح مثنوی است. او دربارهٔ مثنوی می‌گوید:

> مثنوی دامنهٔ نبوغ اعجاب‌آور جلال‌الدین را در شاعری کامل‌تر نمایان می‌سازد تا دیوان شمس تبریز. غزلهای مولانا بر بلندترین قله‌هایی که شعرِ انگیخته از مکاشفه و شور و جذبه بر آن قادر است، پر گشوده، و همین غزلها کافی است که او را ملک‌الشعرای بلامنازع مُلک عرفان کرده باشد. اما این غزلها در عالمی سیر می‌کنند که با مشاهدات عادی زندگی فاصلهٔ بسیار دارد، و کسی جز «غیب‌بینان» و «اهل شهود» بر آن آگاه نیست، حال آنکه، مثنوی در درجهٔ اول، بر مسائل و تفکراتی نظر دارد که با شیوهٔ زندگی کردن، فایده و معنی حیات انسان ارتباط پیدا می‌کند (*AOE*, 221).

بسیار عجیب است که نیکلسون نتوانست منزلت شیوهٔ بیان و زبان قرآن را بشناسد، و در اوایل کار ضمن مطالعات خود نیز می‌گفت که تعالیم مولانا جلال‌الدین در مقایسه با افکار «منظم، دقیق و روشن» غزالی، «تمثیلی، سردرگم، ملال‌آور، و اغلب مبهم» است.[۲]

با این وصف، نیکلسون سخنان مولانا را پرمغزتر از غزالی و بسیار دلپسندتر از قرآن یافت، حال آنکه، مثنوی را مولانا برای تفسیر معانی باطنی قرآن سروده بود:

> این گفتار سردرگم و درازدامن برای تعلیم و تفریح همهٔ جویندگان است. با این حال، معدودند افرادی که مایل باشند آن را از اول تا آخر بخوانند؛ اما هر کسی می‌تواند متناسب با سلیقهٔ خود مطلبی در آن بیابد، از نظرات پر رمز و راز و غامض مربوط به فلسفهٔ عرفانی گرفته تا انواع حکایات، که به ساده‌ترین شیوهٔ ممکن بیان شده است (*AOE*, 221-2).

نیکلسون که راضی نبود صرفاً بر اساس نسخه‌های چاپی آن زمان و شرحهای ترکی موجود مثنوی به تحقیق و مطالعه بپردازد، دست به تصحیح بیش از ۲۵,۰۰۰ بیت مثنوی بر اساس چندین نسخهٔ خطی قرن هفتم و هشتم هجری زد. او از هیچ کوششی در این راه دریغ نکرد؛ پس از آنکه تصمیم گرفت ابیات مستهجن مثنوی را به زبان لاتین ترجمه کند، آثار جوونال (Juvenal) و پرشیُوس (Persius) را مطالعه کرد تا بر اصطلاحات و زبان شعر رکیک یونانی احاطه یابد (*AOE*, 223). تصحیح، ترجمه و شرح مثنوی به صورت دوره‌ای هشت‌مجلّدی درآمد، که پانزده سال از عمر نیکلسون صرف آن شد، از ۱۹۲۵ تا ۱۹۴۰ م، و نیروی بینایی را نیز از دیدگان نیکلسون ربود. اما حاصل آن نسخهٔ چاپی تصحیح‌شده متن فارسی مثنوی به روش انتقادی، ترجمهٔ کامل مثنوی به زبان انگلیسی همراه با حواشی مفصل و شرح ابیات مثنوی بود که به منظور آسان ساختن راه تحقیقات عالمانه در مثنوی، خاصه حکمت الهی و مکتب عرفان مولانا جلال‌الدین، فراهم آمد. شرح نیکلسون بر مثنوی مشتمل است بر مآخذ اعتقادات صوفیان و شاعران کهن، که با ارائه اطلاعات پیش‌زمینهٔ مربوط به هر نکته درک اشارات مثنوی مولانا را آسان می‌سازد.

پیش از آنکه این طرح تحقیقی به اتمام رسد، نیکلسون حاصل زحماتی را که دربارهٔ مثنوی کشیده بود، به صورت مجموعه‌ای کمتر از دویست صفحه، برای مخاطبان عادی، خلاصه کرد. حکایاتِ دارای معانی عرفانی، منتخباتی از مثنوی جلال‌الدین رومی شامل پنجاه‌ویک داستان گزیده و مقدمه‌ای است که نیکلسون ضمن آن ماحصل و مقصود مثنوی و ماهیّت تعالیم مولانا را توضیح می‌دهد:

Tales of Mystic Meaning, Being Selections from the Mathnawi of Jalal-ud-Din Rumi (London: Chapman & Hall; New York: Frederick Stokes, 1931).

نیکلسون در نظر داشت شرحی موثق و معتبر دربارهٔ زندگی مولانا بنگارد، اما عمرش وفا نکرد تا این آرزو را برآورد. او گزیده‌هایی از اشعار مولانا و قسمتهایی از فیه مافیه را گرد آورد که «مشرب و مذاق صوفیه را به صورتی که بزرگ‌ترین شاعر عارف ایران بیان کرده است، توضیح می‌دهد.» این کتاب را اِیْ.جی. آربری (بن: صب)، شاگرد سابق نیکلسون، پس از درگذشت او، به نام رومی: شاعر و عارف منتشر ساخت:

Rumi: Poet and Mystic (London: Allen & Unwin, 1950).

مؤسسهٔ انتشارات آنْوِین این کتاب را در سالهای دههٔ ۱۹۷۰ م شش بار تجدیدچاپ کرد و انتشارات وان‌وُرلْد (Oneworld) از سال ۱۹۹۵ م به بعد این کتاب را عرضه داشته است.[۴۲۷] ترجمه‌های دقیق نیکلسون از سخنان مولانا که در این کتاب جمع آمده، تاکنون الهام‌بخش چندین نسل از خوانندگان خود بوده است (بن: فصل ۱۴، صب).

نیکلسون عمر خود را وقف مولانا کرد و این کار علاقهٔ بسیاری از محققان دیگر و شاعران آماتور را برانگیخت، و متن فارسی مثنوی تصحیح او، بر رغم تمایل محققان ایرانی که امروز می‌خواهند به نسخه‌های تصحیح استعلامی و گلپینارلی مراجعه کنند، نه‌تنها در غرب، بلکه در هند و خود ایران پرخواننده‌ترین و پرارجاع‌ترین متن مثنوی است. بر رغم تعدد شرحهای تازه‌تر مثنوی در ایران و ترکیه، شرح نیکلسون بر مثنوی به ترجمه و تعلیق حسن لاهوتی و پیش‌گفتار سید جلال‌الدین آشتیانی (۱۳۸۴-۱۳۰۴ ش)، به‌تازگی به زبان فارسی انتشار یافته است (تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴ ش/ ۱۹۹۵). این ترجمهٔ عالی، که جایزهٔ بهترین ترجمهٔ کتاب سال ایران در رشتهٔ ادبیات را به دست آورد، در سال ۱۳۷۸ ش/ ۱۹۹۹ به چاپ دوم رسید. مثنوی تصحیح نیکلسون همیشه به‌کار می‌آید زیرا بیشتر نویسندگان و مترجمان آنچه راکه از مثنوی نقل کرده‌اند بر اساس شماره‌هایی است که نیکلسون در مثنوی تصحیح خود بر ابیات آن گذاشته است.

نیکلسون دیده از دنیا فروبست و بدیع‌الزمان فروزانفر، به قصد ادای احترام قصیده‌ای بلند به زبان فارسی در رثای او ساخت؛ فروزانفر شاید از این جهت که پرکارترین محقق قرن بیستم در زمینهٔ مولاناست، بعدها گوی سبقت از نیکلسون ربوده باشد.

آرتور جان آربری

اِیْ.جی. آربری (A.J. Arberry ؛ ۱۹۰۵-۶۹) که در خانواده‌ای تهیدست و متدیّن مسیحی به دنیا آمد، در نتیجهٔ خواندن آثار جرج برنارد شاو (George Bernard Shaw) ایمان خود را

تا حد زیادی از دست داد. اما وقتی با عرفان اسلامی روبرو شد، عبادت و انجام فرائض مسیحیّت را از سر گرفت، چون، بی‌شک بر اثر سخن مولانا، دریافت که یهودی، مسلمان، هندو، بودایی و زرتشتی - یعنی انسانها به هر شکل و به هر مذهب - به نور خدای «واحد کل» منوّرند، و نور حق چنانکه قرآن می‌فرماید نه شرقی است و نه غربی (*MPR*, XIII-XIV). آربری پس از آنکه امتحان زبانهای کلاسیک (یونان و روم) را به انجام رساند، در سال ۱۹۲۷ م. با نیکلسون در کمبریج ملاقات کرد و نزد او مشغول تحصیل شد. آربری در اواخر عمر ضمن مرور سیر اشتغالات زندگی خود، روبه‌رو شدنش با نیکلسون را نقطهٔ عطف زندگی خود می‌خواند. او به تحصیل ادامه داد تا در سال ۱۹۳۶ م. به اخذ درجهٔ دکتری نایل آمد و پس از انجام کارهایی چون تدریس زبانهای کلاسیک در قاهره، کتابدار در ایندیا آفیس (India Office) (دفتر هند) و استاد زبان فارسی در دانشگاه لندن (University of London)، بعد از درگذشت نیکلسون، به کمبریج بازگشت و تدریس زبان عربی را بر کرسی سِر توماس آدامز به عهده گرفت، و این مقام را تا به هنگام فوت، سال ۱۹۶۹ م، در دست داشت.

آربری، مترجم قرآن و آثار بسیاری از فارسی و عربی به انگلیسی، همچنین مصحح نسخ خطی و دانشمند پرکاری بود که کتابهایی دربارهٔ مقدمات کلی تصوّف و ادبیات خاورمیانه، نیز، دو کتاب تاریخ دربارهٔ خاورشناسان بریتانیا تألیف کرد. آربری، با همهٔ جامعیت اثر استادش، نیکلسون، دربارهٔ مولانا، واقعاً موفق شد راه خود را با گامهای استوار بپیماید، یعنی که ضمن اشتغالات خود با انجام چند ترجمهٔ محققانه به فهم ما از سخن مولانا کمک کند. او ابتدا، به سبب شهرتی که ترجمهٔ رباعیات خیامِ فیتزجرالد در میان مردم پیدا کرده بود، از میان رباعیاتی که در دیوان شمس وجود دارد (اما همهٔ آنها را نمی‌توان سرودهٔ مولانا دانست) گلچینی فراهم آورد، و آنها را به نظم انگلیسی برگرداند:

The Ruba'iyat of Jalal ul-Din Rumi (London, Emery Walker, 1949).

سپس مجموعهٔ پراهمیت تقریرات مولانا، فیه مافیه، را به انگلیسی ترجمه کرد، که تاکنون چندین‌بار تجدیدچاپ شده است:

Discourses of Rumi (London: John Murray, 1961).

آربری، در اواخر عمر، امیدوار بود تحقیقی کامل راجع به زندگی، آثار و تعالیم مولانا، مشتمل بر «تجزیه و تحلیل مبسوط محتوا، اسلوب و مسلک مثنوی» منتشر سازد (*ATM*, 18). عمرش وفا نکرد تا این کار خطیر را به انجام رساند، اما آثار متعدد دیگری را پدید آورد که دامنهٔ اطلاعات مربوط به مولانا راگسترش داد، و همهٔ آنها حائز اهمیت بسیار است.

آربری، برای مطالعهٔ عموم مردم، دویست حکایت از مثنوی را ترجمه کرد و در دو مجلّد به نامهای حکایاتی از مثنوی و حکایاتی دیگر از مثنوی انتشار یافت:

Tales from the Mathnavi and *More Tales from the Mathnavi* (London: Allen & Unwin, 1961 and 1963, respectively).

کتاب اولی شامل مقدمه‌ای است مختصر دربارهٔ سابقه و ماهیّت شاهکار مولانا. آربری دربارهٔ شیوهٔ ترجمهٔ خود می‌گوید که «ابیات فارسی مثنوی را به نثر آهنگین انگلیسی درآورده»، و حواشی مختصری نیز بر آن افزوده است. یکی از حکایاتی که در مجلد نخستین آمده، داستان «پادشاه جهود و نصرانیان»[۴۲۸] است. این حکایت موجب شد خوانندگان انگلیسی در آن روزگار پس از جنگ دوم جهانی و یهودی‌کُشی نازیهای آلمان، زبان به اعتراض بگشایند و آن را ضد یهود بدانند و انزجارآور بخوانند، خواه مولانای عارف آن را سروده باشد و خواه آربری آن را بازگو کند. آربری در مقدمهٔ مجلّد دوم اذعان می‌کند که انتظار چنین انتقادی را نداشته و از اینکه به این‌گونه حساسیتها توجه نکرده، پوزش خواسته است. او توضیح می‌دهد که مولانا پیامبران قوم یهود را قبول دارد، و قصدش اسائهٔ ادب به دین یهود، به معنی مطلق آن، نیست، بلکه اغلب از کوتاهیهای معتقدان - مسیحیان، مسلمانان، نیز یهودیها - به این منظور انتقاد می‌کند که هریک موافق احکام دین خود زندگی کنند. آربری در ادامهٔ این سخن می‌گوید که مولانا همهٔ اعمال، نیک و بد، را بخشی از ارادهٔ حق می‌داند، که تنها به سبب دید محدود ما از وجود، زشت می‌نماید. آربری ضمن این معذرت‌خواهی یادآوری می‌کند که یکی دیگر از این‌گونه داستانها، یعنی «قصّهٔ احد احد گفتن بلال»[۴۲۹] در مجلّد دوّم به چاپ رسیده است، و این سؤال را مطرح ساخت که «چگونه می‌توان به این انسان نیک‌اندیش انگیزهٔ زشت ضدیهودیت را نسبت داد؟».

آربری امید داشت که کار خود را دربارهٔ مثنوی ادامه دهد و سومین کتاب این مجموعه را نیز آماده سازد، تا منعکس‌کنندهٔ نظری باشد که نیکلسون هم قبلاً تأیید کرده بود، مبنی بر اینکه حکایات مثنوی توجه خواننده را به خود معطوف می‌دارد، و خواندن سراسر مثنوی، به سبب گریز از موضوعی به موضوع دیگر، خواننده را سردرگم می‌سازد. آربری، پس از انتشار جالب‌ترین دویست حکایت مثنوی، امیدوار بود «ابیات آموزشی مثنوی را که بین حکایات واقع می‌شوند و رشته این حکایات را بسیار مکرّر از هم می‌گسلند»، به انگلیسی ترجمه کند. اگر این قطعات و ابیات به صورتی روشمند (متدیک) مرتب می‌شد «آراء الهی و عرفانی مولانا نیاز به توضیح نداشت» و نقشی را که حکایات مثنوی در بیان این آراء کمابیش

پیچیده و غامض بازی می‌کنند، روشن می‌ساخت. اما، آربری توفیق نیافت این طرح را به فرجام رساند؛ در عوض، پس از آن دو جلد، گزیده‌ای مفصل از معارف بهاء ولد را به چاپ رساند که در کتابی حاوی متون مرجع، به نام ابعاد تمدن اسلامی در آینهٔ متون اصلی، انتشار یافت:

Aspects of Islamic Civilization as Depicted in the Original Texts (New York: A.S. Barnes; London: Allen & Unwin, 1964);

این کتاب چند بار تجدیدچاپ شده است. معارف بهاء ولد تاکنون به صورت کامل به انگلیسی ترجمه نشده است، اما مؤلف کتاب حاضر این طرح را در سر دارد.

در سال ۱۹۶۳ م، احسان یارشاطر، که در آن زمان استاد زبان فارسی دانشگاه کلمبیا (Columbia University) و سردبیر سلسله کتابهای میراث فارسی (Persian Heritage) بود (و اکنون سردبیر دایرة‌المعارف گرانقدر ایرانیکا است)، تصمیم گرفت گزیده‌های بیشتری را از دیوان شمس در اختیار خوانندگان انگلیسی‌زبان قرار دهد. یارشاطر، ضمن اظهار این سخن که دیوان غزلیات مولانا حاوی «برخی از الهام‌آورترین اشعار زبان فارسی» و «از نظر ژرفای اندیشه و پُری احساس» بی‌نظیر است، یادآور شد که با این وصف بسیاری از غزلهای دیوان شمس به زبان انگلیسی ترجمه نشده است، مگر همان چهل‌وهشت غزلی که نیکلسون بیش از شصت سال پیش منتشر کرد. یارشاطر، بنابراین، از آربری دعوت کرد تا «این دشوارترین وظیفه را بر عهده گیرد» زیرا آربری را به سبب احاطهٔ وی بر ادبیات فارسی، مهارت بسیار در ترجمه، و «پیوندهای فردی او با اندیشه‌های عارفانهٔ مولانا»، «شایسته‌ترین انتخاب» می‌دانست (*MPR*, 2: VII).

حاصل این کار، دو مجلّد کتاب است به نامهای غزلیات عرفانی رومی و غزلیات عرفانی رومی، ۲ که ترجمهٔ کلمه به کلمه و بیت به بیت چهارصد غزل از مولانا را به زبان انگلیسی دربر دارد:

Mystical Poems of Rūmi (London: Allen & Unwin; Chicago: University of Chicago Press, 1968; reprint 1972);

Mystical Poems of Rūmi, 2 (Chicago: University of Chicago Press, 1979; reprint, 1991).

این دو کتاب را می‌توان مهم‌ترین کمک آربری به اشاعهٔ شعر و افکار مولانا در غرب دانست. آربری زنده نماند تا انتشار دومین مجلّد را ببیند؛ دستنویس آن را پروفسور حسن جوادی (یکی از استادان من در دانشگاه برکلی) برای چاپ آماده کرد و بر آن حاشیه نوشت؛ اما آربری بر مترجمان نسل امروز تأثیری جاودان نهاد؛ هم آنان که فارسی می‌دانند و هم آنان که

نمی‌دانند، برای دریافت معنی سخنانی که مولانا سروده است، دست‌کم تا حدودی، به ترجمه‌های کلمه به کلمهٔ او از غزلیات دیوان شمس اعتماد می‌کنند.

آربری دانشمندی بود متعلق به مردم، که آوازه‌اش در انگلستان و آمریکا بلند شد. وقتی در سال ۱۹۶۹ م از دنیا رفت، مقالات متعددی در نشریات زیر به یادش به چاپ رسید:

Times Literary Supplement (August, 29), *Books Abroad* (Summer, 1969), *the Spectator* (October, 2), *the New York Times Book Review* (October, 5), *the Christian Century* (December, 3).

برای آگاهی بیشتر دربارهٔ ترجمه‌های آربری، بن: فصل ۱۴، صب.

پژوهش دربارهٔ فلسفهٔ مولانا

تعالیم مولانا در درون سلسلهٔ مولویان مقیم قلمرو عثمانی، تا زمانی که مولوی‌خانه‌ها را در حکومت آتاتورک بستند، از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شد، اما روش انتقال از شیخ به مرید طبعاً معطوف به انجام تعالیم مولانا موافق دریافت فردی و شخصی کاملان این طریقت بود، نه بر اساس استدراک نظام‌مند اندیشه‌های مولانای متفکرِ فیلسوف. در هند و در دنیای عرب، چنان‌که دیدیم، شرحهای بسیار بر مثنوی نوشتند، اما بیشتر آنها بیت بیتِ مثنوی را با هدف روشن‌ساختن معنی ابیات و تفسیر آنها بر اساس آراء حکمت ابن‌عربی توضیح داده‌اند. معدودی از شارحان دورهٔ میانه کوشیدند تا تعالیم مولانا را مرتب و منظم سازند.

می‌توان گفت که تلاش برای شرح تعالیم مولانا به شیوهٔ محققانه و روشمندِ امروزی با اثر محقق بزرگ و هندی‌الاصلِ ادبیات فارسی، شبلی نُعمانی (۱۹۱۶-۱۸۵۷ م.) آغاز شد. شبلی افزون بر کتاب تاریخ ادبیات فارسی، تحقیقی دربارهٔ زندگی مولانا به عمل آورد که آن را در سال ۱۹۰۹ م، به نام سوانح مولانا رومی منتشر کرد (بن: فصل ۱۱، صپ). او در این کتاب به اختصار کوشیده است تا مطالب مثنوی را به صورت مقوله‌های گوناگون فلسفی و دینی دسته‌بندی کند. نیکلسون نیز با جمع‌آوری غزلیات متفاوت مولانا و طرح آنها ذیل عناوین فلسفی، که به نام منتخباتی از دیوان شمس در سال ۱۸۹۸ م (جانِ جان ۱۳۸۱ ش) انتشار یافت، نخستین گام را در این جهت برداشت. فیلسوف مسلمان پاکستانی، محمد اقبال لاهوری، نیز تعالیم مولانا را ضمن تعدادی از اشعار خود به شیوه‌ای امروزی درآورد، اما، اقبال به جای آنکه تعالیم اساسی مولانا را مطرح کند، از آنها برای شرح و بسط افکار فلسفی خود استفاده کرد.

خلیفه عبدالحکیم، مسلمان هندی، که درجهٔ دکتری خود را از دانشگاه هایدلبرگ (University of Heidelberg) آلمان گرفت، کمابیش و بدون تردید، با الهام از علاقهٔ اقبال به مولانا، رسالهٔ دکتری خود را در سال ۱۹۲۵ م، به نام آراء رومی دربارهٔ مابعدالطبیعه نوشت که در سال ۱۹۳۳ به صورت کتاب منتشر شد.[۴۳۰] در آن زمان، نه مثنوی تصحیح نیکلسون وجود داشت و نه دیوان شمس تصحیح فروزانفر. بنابراین، دکتر عبدالحکیم ناگزیر شد به متون مغلوط اشعار مولانا که در قرن نوزدهم به صورت نسخ چاپ سنگی انتشار یافته بود، اعتماد کند. افزون بر این، عبدالحکیم بیشتر اشعاری را که از این نسخه‌ها نقل کرد، به ترجمه درنیاورد. پس از انتشار مثنوی تصحیح نیکلسون و ترجمهٔ انگلیسی او از مثنوی، عبدالحکیم می‌خواست که ابیات مثنوی را به صورتی که در نسخهٔ تصحیح نیکلسون و ترجمهٔ انگلیسی او آمده است، در کتاب خود نقل کند و آن را برای چاپ دوم آماده سازد. اما، پیش از آنکه فرصت اتمام این کار بیابد، از دنیا رفت، و بشیر احمددار بارِ این زحمت را بر دوش کشید و موسسهٔ فرهنگ اسلامی پاکستان در لاهور چاپ دوم کتاب عبدالحکیم را منتشر ساخت:

The Metaphysics of Rumi: A Critical and Historical Sketch (Lahore: the Institute of Islamic Culture, 1959).

در کتاب آراء رومی دربارهٔ مابعدالطبیعه، عبدالحکیم می‌کوشد سابقهٔ برخی مفاهیم را، قبل از آنکه به مولانا برسد و او آنها را به روش خاص خود تدوین کند، در قرآن و آثار کهن مکتب تصوف بجوید. او مولانا را متفکری مسلمان و التقاطی می‌داند که در کتاب خود «توحید ابراهیمی» (قرآن)؛ فلسفهٔ افلاطونیان (اشراق)، فلسفهٔ ارسطویی (مشاء)، فلسفهٔ فیثاغورثی (قایل به تناسخ ارواح) و فلسفهٔ نوافلاطونی؛ الهیات مدرسی؛ آراء ابن‌سینا دربارهٔ معرفت نفس؛ آراء غزالی دربارهٔ نبوت و آراء ابن‌عربی دربارهٔ وحدت وجود را منعکس می‌سازد. خلاصه آنکه مثنوی مولانا مجملی از «همهٔ تفکرات فلسفی و الهی مطرح در اسلام» را به صورتی نامنظم ارائه می‌دهد (*KAH*, 9). به این ترتیب، عبدالحکیم باخبر است که برای منظم ساختن آراء الهی مولانا باید چندین مجلّد کتاب نوشت تا بتوان تارهای درهم‌تنیدهٔ اندیشه‌های گوناگون را از هم جدا کرد و نشان داد که مولانا به چه شیوه آنها را درهم بافته است. عبدالحکیم به فکر طرحی ساده‌تر می‌افتد، و بهتر می‌بیند که توجه خود را به «مسئلهٔ وجود خدا و هستی انسان» معطوف دارد، چون به نظر او «مهم‌ترین مسئله»ای است که مولانا با آن دست و پنجه نرم می‌کند (*KAH*, 3). با این حال، عناوین فصول این کتاب فهرست موضوعاتی را نشان می‌دهد که عبدالحکیم آنها را مورد علاقهٔ مولانا شناخته است: ماهیّت

روح، مسئلهٔ آفرینش، استکمال، عشق، اختیار، انسان کامل، بقای هستی، خدا و وحدت وجود از دیدگاه تصوّف. دکتر عبدالحکیم درمی‌یابد که تلخیص جوهرهٔ افکار مولانا کاری است توان‌فرسا و نیازمند «شکیبایی بسیار». او اغلب (مانند استاد خود، نیکلسون) از مولانا به خشم می‌آید که چرا تعالیم خود را به صورتی منظم و فصل‌بندی‌شده سامان نداده است (*KAH*, 3,7,9). حکیم از سر نومیدی، مولانا را «معلمی بسیار ملال‌آور» و «نویسنده‌ای بسیار بی‌نظم» می‌خواند و در مقابل، مثلاً از غزّالی یاد می‌کند که گفته‌هایش «دارای نظم، دقیق و روشن» است، اما نادر افتد که از نظر شور عشق یا ژرفا و وسعت اندیشه به پای مولانا برسد. آراء رومی دربارهٔ مابعدالطبیعه، گرچه کتابی نسبتاً مختصر است، زمینهٔ تحقیقات دیگر دربارهٔ آراء الهی مولانا را فراهم ساخت.

افضل اقبال (۹۴-۱۹۱۹ م)، در لاهور به دنیا آمد، در کالج دولتی (Government College) و پس از آن در دانشگاه پنجاب درس خواند. پس از تجزیهٔ هند، تبعهٔ پاکستان شد و بین سالهای ۱۹۵۰ تا ۱۹۷۹م در وزارت امور خارجه با سمت عضو هیئتهای سیاسی پاکستان اعزامی به ایران و چند کشور دیگر خدمت کرد. افضل اقبال آثاری از کامو[۴۳۱] را به زبان اردو ترجمه کرد و دو مجلّد از اشعار اردوی خود را منتشر ساخت، اما وقتی که از او دعوت می‌شد تا در دانشگاههای کشورهای مختلف برای حاضران سخنرانی کند، سببش مقامی بود که او از تألیفات انگلیسی‌زبان خود یافته بود. این آثار مشتمل بر مباحثی است چون تاریخ جنبش خلافت و اسلام نوین، ایجاد کشور پاکستان، تاریخ و فرهنگ اسلام، و البته، مولانا. تحقیق او دربارهٔ مولانا، به نام زندگی و افکار مولاناجلال‌الدین رومی (*The Life and Thought of Maulana Jalaluddin Rumi*) با استفاده از سیر کوتاه عبدالحکیم در مآخذ افکار مولانا تألیف شده و اندیشه‌های مولانا را به شیوه‌ای منظم‌تر و مفصل‌تر مطرح کرده است. این کتاب، نخستین سرگذشت‌نامه مولاناست، در حدّ کتاب به زبان انگلیسی، که چند بار مورد تجدیدنظر قرار گرفته و تجدیدچاپ شده و به زبانهای ترکی، اردو، و فارسی ترجمه گردیده، و به این طریق نشان داده که بسیار سودمند بوده است. کتاب زندگی و افکار مولانا جلال‌الدین رومی نخستین بار در سال ۱۹۵۶م (لاهور: بزم اقبال) انتشار یافت و چاپ دوم آن با تجدیدنظر و گنجانیدن نظرات «منتقدان دانشمند آسیا و اروپا» (VIII)، در سال ۱۹۶۴ م، همراه پیش‌گفتاری به قلم اِی.جی. آربری، منتشر شد. چاپ سوم این کتاب، اگر به سبب مشاجرات کارگری به تأخیر نمی‌افتاد، شاید در سال ۱۹۷۳ به مناسبت هفتصدمین سال درگذشت مولانا انتشار می‌یافت. افضل اقبال در این چاپ

تجدیدنظر کامل به عمل آورد، جز فصل اول آن، عنوانش را نیز اندکی تغییر داد و زندگی و آثار محمّد جلال‌الدین رومی نامید:

The Life and Work of Muhammad Jalal-ud-Din Rumi (Lahore: Institute of Islamic Culture, 1974 and 1978).

پس از آن بارهای دیگر به چاپ رسید (چاپ پنجم، لندن: اُکتاگون، ۱۹۸۳؛ چاپ ششم، اسلام‌آباد: شورای ملّی هنر پاکستان (Pakistan National Council of Arts)، ۱۹۹۱)؛ ترجمهٔ فارسی این کتاب نیز انتشار یافت (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۵ ش/ ۱۹۹۶).

منظور افضل اقبال از تألیف کتاب زندگی و آثار مولانا آن بود که «تحقیق گرانقدر» استاد فروزانفر را تکمیل کند، زیرا به نظر او بسیاری از نکات مربوط به بافت فرهنگی را ناگفته گذاشته: معرفی فضای فرهنگی «برای نمایاندن تصویر هر شخصیتی، گرچه تا حدودی هم نزد خواننده آشنا باشد، بسیار ضروری است» (IX). افضل اقبال، ضمن قدردانی از ترجمه‌های رِدْهَوْس، وینفیلد، ویلسون و نیکلسون، به این نکته اشاره می‌کند که آنان دربارهٔ زندگی این شاعر اطلاعات چندانی ارائه نکرده‌اند. افضل بر کتاب رومی: شاعر و عارف بدین سبب تأسف می‌خورد که انتظار می‌رفت نیکلسون مطالب مفصلی دربارهٔ سرگذشت مولانا از خود بر جای گذاشته باشد. افضل، در عوض، از سرگذشت‌نامهٔ اردوزبان مولانا اثر شبلی نعمانی (سوانح مولانا رومی) استفاده کرد، اما یادآور شد که شبلی به فیه مافیه و مقالات شمس دسترسی نداشته است. با این‌حال، افضل اقبال، پس از ذکر همهٔ توجیهات محققانه‌ای که او را به تألیف این کتاب برانگیخته، و بی‌تردید، از دریچهٔ چشم هم‌میهن متجدد و همنام امروزی خود، محمّد اقبال، به مولانا نگریسته است، از ارادت شخصی خود نسبت به مولانا یاد می‌کند و می‌گوید که این آموزگار روحانی «مرا کمک کرد تا بسیاری از مسائل غامض زندگی خود را حلّ کنم» (۲). افضل اقبال برای به‌دست‌آوردن تصویر مولانا دست به دامان علی معتمدی، نخستین سفیر ایران در هندِ قبل از تجزیه می‌شود، زیرا هرگز صورت «خداوندگار» را ندیده بود و آرزو داشت بداند که او چه شکل و شمایلی دارد. سرانجام، افضل اقبال نسخه‌ای از صورت مولانا را که در قرن هشتم/ شانزدهم ترسیم شده بود دریافت کرد، و آن را چنان قلمداد کرد انگار که تمثال واقعی مولاناست، چون تجزیه و تحلیلی از شکل و قیافهٔ مولانا به‌عمل آورده است که آدمی را به یاد جمجمه‌شناسی و قیافه‌شناسی دورهٔ ویکتوریا می‌اندازد (۱).

افضل اقبال در این کتاب در پی آن است که «فضای سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و محیط

ادبی» روزگار مولانا را بازآفریند، و پس از آن زندگی مولانا را به سه دوره تقسیم کند: دورهٔ پرورش و سالهای دانش‌اندوزی، از سال ۶۰۴ / ۱۲۰۷ تا سال ۶۴۲ / ۱۲۴۵؛ دورهٔ دوم با ملاقات شمس آغاز می‌شود که منتهی به انقلابی می‌گردد که او در درون مولانا برپا می‌کند، از سال ۶۴۳ / ۱۲۴۵ تا سال ۶۵۹ / ۱۲۶۱. در فصلهای بعد، افضل اقبال دربارهٔ دیوان شمس سخن می‌گوید که آن را حاصل دورهٔ غزل‌سرایی ناشی از این انقلاب حال می‌داند، و مثنوی را محصول دورهٔ سوم می‌شمارد که از سال ۶۵۹ / ۱۲۶۱ تا ۶۷۲ / ۱۲۷۳ به درازا کشید. او، سپس، توجه خود را به فصلهای دیگر معطوف می‌دارد که دربارهٔ پیام مثنوی و «شاعر متفکر» نوشته است؛ و در فصل آخر، از راه کمک به خوانندگان انگلیسی‌زبان، ابیاتی را که نیکلسون ضمن ترجمهٔ انگلیسی مثنوی به زبان لاتین آورده، به زبان انگلیسی برگردانیده است، و به این ترتیب، خوانندگان امروزی بی‌بهره از زبانهای کلاسیک (رومی و لاتینی) را بر درک نقش و نگارهای قبیح مثنوی توانا ساخته است.

افضل اقبال، پس از این کتاب، تحقیقی دیگر را به چاپ رساند به نام تأثیر مولانا جلال‌الدین رومی بر فرهنگ اسلامی:

The Impact of Maulana Jalaluddin Rumi on Islamic Culture (Tehran: Regional Cultural Institute, 1975).

ترجمهٔ فارسی این کتاب، به نام تأثیر مولانا بر فرهنگ اسلامی، در سال ۱۳۶۳ انتشار یافت؛ او مؤلف کتاب تأملاتی دربارهٔ مولانا *(Reflections on Rumi)* و یک مجلّد شعر به زبان اردو است، که هر دو به چاپ سپرده شده‌اند.

آنه‌ماری شیمل

آنه‌ماری شیمل (۲۰۰۳-۱۹۲۲؛ Annemarie Schimmel)، که قسمت اعظم عمر خود را به مطالعه و زندگی با متون اسلامی خاصه متون صوفیه به سر آورد، و از دیدگاه انسانی مؤمن و دانشگاهی به این آثار می‌نگریست، افکار مولانا را در چندین کتاب معرفی کرد، هم به زبان آلمانی و هم به زبان انگلیسی، که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: شکوه شمس، سیری در افکار و آثار مولانا جلال‌الدین، که به قلم حسن لاهوتی و پیش‌گفتاری از سید جلال‌الدین آشتیانی (۱۳۸۴-۱۳۰۴ ش) منتشر شده است:

The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalâloddin Rumi (London: Fine Books, 1978; London: East-West Publications, 1980; 2nd ed., Albany, NY: SUNY Press, 1993);

من بادم و تو آتش، دربارهٔ زندگی و آثار مولانا، ترجمهٔ دکتر فریدون بدره‌ای:

I am Wind, You are Fire: The Life and Work of Rumi (Boston, MA: Shambhala, 1992).

مطالعات گستردهٔ شیمل در منابع اسلام و تصوّف هندیان سبب شد که وی دربارهٔ مولانا و نظراتی که دربارهٔ مولانا در جهان اسلام مطرح شده است، دیدگاهی وسیع پیدا کند. شیمل غالباً در این باره سخن گفته و حتی یک فصل از کتاب شکوه شمس را به آن اختصاص داده و مقالهٔ مفصلی نیز به نام «مولانا رومی: دیروز، امروز و فردا» نیز در همین زمینه نگاشته است:

"Mawlana Rūmī: Yesterday, Today and Tomarrow", (Poe, 5-27).

شیمل تحقیقات خود را در زمینهٔ تأثیر مولانا بر نویسندگان آلمانی پیرو مکتب رومانتیک منتشر کرده است:

Friedrich Rückert: Lebensbild und Einfübrung in sein Werk (Freiburg im Breisgau: Herder, 1987).

گذشته از این مطالعات و تحقیقات، آشنایی قلبی شیمل با مولانا از آنجاست که اشعار مولانا سالهای سال ورد زبانش بود؛ این دورهٔ طولانی با ترجمهٔ شیمل از اشعار مولانا در سال ۱۹۴۸ م و با تحقیقات او دربارهٔ صور خیال مولانا آغاز شد:

Die Bildersprache Dschelâladdin Rumi (vol. 2 of *Beiträge Zur Sprach- und Kulturgeschichte des Orients;* Walldroff-Hessen: Verlag für Orientkunde Dr. H. Vorandran, 1949).

شیمل نه‌تنها شعرها، بلکه فیه مافیه مولانا را نیز به آلمانی ترجمه کرد که با عنوان زیر منتشر شد:

Von Allem und vom Einen (Munich: Diederichs, 1988).

شیمل سالیان سال به تحقیق دربارهٔ مولانا اشتغال داشت. او اولین دانشمند اروپایی بود که به هنگام برگزاری مراسم یادبود سالروز درگذشت مولانا، در روز ۲۶ آذرماه ۱۳۳۳ ش / روز ۱۷ مه دسامبر ۱۹۵۴ در قونیه، در جمع اعضای پارلمان ترکیه سخن گفت (*RiM*,249). کتابهای او، خاصه شکوه شمس، برای آغاز آشنایی با افکار و آثار مولانا، و برای عامّهٔ مردم، کتاب من بادم و تو آتش، بهترین انتخاب است؛ نام انگلیسی پشت جلد این کتاب اصراری است بر اینکه شیمل آن را از روی کتاب دیگری که با همین عنوان به آلمانی نوشته، ترجمه نکرده است.

"Ich bin Wind und du bist Feuer"; Rumi, Leben und Wrek des Mystikers (Munich: Diederichs, 1991).

شیمل در کتاب شکوه شمس تحقیقات مفصلی را دربارهٔ مباحث الهی مولانا مطرح ساخته، که نقل‌قولهای فراوان از قرآن، حدیث، و سخنان منثور و منظوم مولانا را ضمن آن شاهد آورده است (شکوه، ۴۸۹-۳۱۳). او اندیشه‌های مولانا را بر اساس دقایق آیین اسلام مطرح می‌سازد، که خاصه از جهت رفع شبهه از تصویرهایی که مولانا را عارفی فارغ از دین و مذهب نشان می‌دهد، بسیار سودمند است. با این حال، آدمی گاهی می‌بیند شیمل پیرامون عبارات یا تلمیحات مختلف و بسیار متنوع قلم‌فرسایی می‌کند و آنها را بیانگر نظراتی مسلّم و مفصّل معرفی می‌کند، حال آنکه، این عبارات، با توجّه به زمینهٔ خاصی که مولانا آنها را به‌کار می‌برد، ظاهراً اشاراتی هستند گذرا به نمادها، عقاید و مباحثات و مناظرات رایج در علوم اسلامی، نه بحث و استدلال یا ابراز نظری سنجیده و قطعی دربارهٔ موضوعی که مطرح شده است. در حقیقت، مولانا موعظه‌گری است که می‌خواهد این‌گونه تلمیحات را در شعر خود به‌کار برد تا نکات اخلاقی مورد نظر خود را به شاخ و برگ آنها بیاراید.

با این‌همه، شیمل، مانند عبدالحکیم پیش از او، می‌کوشد چندین موضوع مهم را که مولانا شرح و بسط داده، به طرزی نو و با رعایت انسجام موضوع، جدا از یکدیگر مطرح سازد، که از آن جمله‌اند: مقام آدمی، وحی و نقش پیامبران، استکمال ماده و روح در دار هستی، مفهوم عشق و نقش دعا. شیمل، افزون بر روشهای مبتکرانه و با این وصف عالمانه‌ای که برای سخن‌گفتن دربارهٔ مولانا انتخاب می‌کند، و افزون بر عبارات و ابیاتی که از مولانا در آثار پیش‌گفته، نقل کرده، گزیده‌های چهل‌وپنج‌گانهٔ خود از اشعار مولانا را، که برخی چند بیت است و برخی همهٔ ابیات را دربر دارد، به اوزان دوهجایی شعر کهن انگلیسی درآورده است:

Look! This is Love: Poems of Rumi (Boston: Shamhala, 1991 and 1996).

برای کسانی که می‌کوشند در منابع و مآخذ به جست‌وجو بپردازند یا دربارهٔ واقعیات تاریخی سخن بگویند، آثار شیمل پر از اطلاعات و مطالب بخردانه است، اما شیمل، متأسفانه، مآخذ نقل‌قولها را همیشه با دقت ذکر نمی‌کند. شیمل هرگز از خواندن متون اصلی مسلمانان هند، ایران و ترکیه سیر نمی‌شد و اطلاعاتی را که در این کتابها می‌یافت به نحو احسن هضم می‌کرد و به سینه می‌سپرد، اما مطالب نویسندگان متأخر فارسی‌زبان را بسیار نخوانده بود و گاهی نیز نظرات محققان غربی را چنان‌که باید و شاید در آثار خود

نمی‌گنجانید. مثلاً در چند کتاب، فروزانفر را مصحح رسالهٔ سپهسالار می‌خواند، اما رسالهٔ سپهسالار چاپ تهران، سال ۱۳۲۵ ش، که شیمل در کتابنامهٔ خود نامش را آورده، به گواهی صفحهٔ عنوان این کتاب، تصحیح سعید نفیسی (۱۳۴۵-۱۲۷۴ ش / ۱۹۶۶-۱۸۹۵م) است، نه فروزانفر. شاید خرده‌جویی بر این‌گونه مسامحات بچگانه و جدل‌آمیز به نظر رسد، اما محققان دیگر به کتابهای او، شکوه شمس، ابعاد عرفانی اسلام، و ورای پرده (*As Trough a Veil,* 1982) و به مآخذ مولوی‌پژوهی مندرج در کتابنامهٔ این آثار اعتماد می‌کنند و با نقل عین این اشتباهات آنها را در سطحی وسیع انتشار می‌دهند (از آن‌جمله است، فاطمه کشاورز در کتاب مطالعهٔ غزل عارفانه *(Reading Mystical Lyric)*. متأسفانه ذکر مآخذ نقل‌قولها در آثار شیمل منحصر به همین یکی نیست.[۳] اما باید انصاف داد که شکوه شمس او دارای کتابنامه‌ای است مشتمل بر مآخذ بسیار فراوان و اطلاعات بی‌نهایت سودمندی را به صورت بسیار سهل‌الوصول در اختیار اهل تحقیق قرار می‌دهد؛ با این حال خواننده باید پیشاپیش بهوش باشد که مآخذ شیمل را دوباره بررسی کند.

مولانا در تحقیقات آلمانی‌زبان

در میان دانشمندان آلمانی‌زبانی که توجه خود را مصروف تصوّف کرده‌اند، تحقیقات دقیق و نظام‌مند هِلموت ریتر (Hellmut Ritter)، فریتْس مایر (Fritz Meier)، ریشارت گراملیش (Richard Gramlich) و جِیْ. سی. بُورگِل (J.C. Bürgel) به‌راستی شایستهٔ تحسین است. مثلاً، کتابی را که **فریتْس مایر** (۹۸-۱۹۱۲ م.) دربارهٔ بهاءالدین ولد منتشر کرده است، در نظر بگیرید؛ این کتاب بیش از ۴۵۰ صفحه دارد:

Bahâ'-i Walad: Grundzüge seines Lebens und Mystik (Leiden: Brill, 1989).

مایر بیش از هر فرد دیگری در غرب، دقایق مربوط به شرح احوال و معارف الهی پدر مولانا و از این رهگذر، نکات مربوط به سرگذشت و تعالیم الهی خود مولانا را توضیح داده است. تحقیق روشن و کامل مایر گنجینه‌ای خیره‌کننده مملوّ از اطلاعاتی را فراهم آورده که از راه پژوهش و بررسی دقیق به دست آمده؛ نیز منبعی را به‌وجود آورده که سرشار از تحلیلهای بخردانه دربارهٔ خاندان مولانا و منطقه فعالیت آنان است.

این کتاب را ابتدا مریم مشرف به فارسی ترجمه کرد که آن را بهاء ولد، زندگی و عرفان او نامید و مرکز نشر دانشگاهی در سال ۱۳۸۲ ش منتشر ساخت؛ یک سال بعد نیز مهرآفاق

بایبوردی شاگرد و مترجم آثار دیگر مایر ترجمهٔ تازه‌ای از آن را با نام بهاء ولد والد مولانا جلال‌الدین، جزء انتشارات سروش، منتشر کرد.

یکی دیگر از تحقیقات مایر دربارهٔ ابوسعید ابوالخیر است:

Abū Sa'id-i Abū Al-Hayr: Wirklichkeit und Legende (Tehran and Liège: Bibliothèque Pahlavi, 1976).

این کتاب، گرچه دربارهٔ صوفی‌ای سخن می‌گوید که دو قرن پیش از مولانا و شمس تبریزی می‌زیسته، با این وصف، ارجاعات به مقالات شمس، در جاهایی که با مفاهیم گوناگون تصوّف ارتباط پیدا می‌کند، در آن فراوان است. برعکس، شیمل که کتاب مفصل خود (شکوه شمس) را دربارهٔ مولانا، دو سال پس از آن منتشر ساخت، زحمت مراجعه به مقالات شمس را به خود نداد، و به نقل قسمتهایی که گلپینارلی از مقالات شمس در کتاب شرح زندگانی مولانا آورده است اکتفا کرد. مایر، علاوه بر این، خواننده را چندین جا به رسالهٔ سپهسالار ارجاع داده و حتی قسمتهایی از آن را ترجمه کرده است. او تحقیقاتی را نیز دربارهٔ درویشان چرخزن منتشر ساخت:

"Der Derwischtanz: Versuch eines Überblicks," *Asiatische Studien 8* [1954]: 107-36)

و به مناسبت مراسم هفتصدمین سال درگذشت مولانا نیز مقالهٔ تحقیقی زیر را دربارهٔ آنان به چاپ رساند:

"Zum 700. Todestag Mawlânâs, des Vaters der Tanzenden Derwische," *Asiatische Studien* [1974].

بخش اعظم تحقیقات مایر دربارهٔ مولانا برپایهٔ کوششهای پژوهشی هلموت ریتر (۱۸۹۲-۱۹۷۱) استوار است. ریتر همان کسی است که نسخه‌های خطی مثنوی را که نیکلسون با استفاده از آنها مثنوی را به صورت انتقادی تصحیح کرد، در استانبول بیافت. ریتر به نوشتن سلسله مقالاتی دربارهٔ مولانا پرداخت که در مجلهٔ «انجمن شرق‌شناسی آلمان» به چاپ رسید:

Zeitschrift der Deutschen Morgenländenischen Gesellschaft.

یکی از این مقالات شامل تحقیقی بود دربارهٔ منابع آراء عرفانی مولانا:

"Die Flötenmystic Ĝalâladdin Rumis und ihre Quellen," no. 92, 1932.

و مقاله‌ای دیگر شامل تحقیقی بود دربارهٔ هیجده بیت آغازین مثنوی:

"Das Pröomium des Matnawî-i Mawlawî," no. 93, 1 [1933]: 169-96.

ریتر در سالهای بعد و در ادامهٔ این مقاله‌ها، مقالاتی نیز دربارهٔ سرگذشت مولانا و یاران او نوشت:

Der Islam ("Maulânâ Ĝalâluddîn Rûmî" und sein Kreis: Philologika XI, no. 26, [1942]: 116-58 and 221-49).

این مقاله‌ها زمینهٔ نوشتن مقاله‌ای را فراهم ساخت به نام "Djalâl al-Dîn rūmī" که در دایرةالمعارف اسلام *(Encyclopaedia of Islam)* به چاپ رسید، نیز اساس مقاله‌ای قرار گرفت که ریتر دربارهٔ مولانا در دایرةالمعارف ترکی اسلام *(Islâm Ansiklopedisi)* نوشت. ریتر، همچنین، ضمن مقاله‌ای مهم، آثار تازه‌تر مربوط به مولانا و طریقت مولوی را در دست بررسی گرفت:

"Neue Literatur über Maulânâ Ĝalâluddin Rûmî" und seinen Orden," *Oriens,* 13-14 [1960-61[: 342-54).

ریتر مقاله‌ای نیز دربارهٔ سماع نوشت:

"Der Reigen der 'Tanzende Derwische', *Zeitschr, für Vergleichende Musikwissen-schaft 1* ([1933[: 28-40);

او به مناسبت مراسم یادبود سالروز درگذشت مولانا که در قونیه برگزار شد، مقاله‌ای به چاپ رساند:

"Die Mevlânafeier in Konya vom 11.17. Dezember 1960", *Oriens 15* [1962].

تحقیق حیرت‌برانگیز ریتر دربارهٔ عطّار، به نام دریای جان که در سال ۱۹۷۸ م تجدید چاپ شد و ترجمهٔ انگلیسی آن نیز به زودی انتشار خواهد یافت، زمینه‌ای است عالی و حتی اجتناب‌ناپذیر برای تحقیق دربارهٔ پیشینهٔ افکار مولانا:

Das Meer der Seele: Welt, Mensche und Gott in den Geschichten des Farîduddîn 'Attâr (Leiden: Brill, 1955).

مولانا در تحقیقات فرانسوی‌زبان

ترجمه و شرح مثنوی به زبان فرانسه در اواخر قرن هیجدهم آماده شد، اما هرگز به چاپ نرسید (بن: فصل ۱۴، صب). اگر این شرح موجود می‌بود و بارون برنارد کارا دو وُو (متولد ۱۸۶۷ م؛ Baron Bernard Carra de Voux) آن را مطالعه می‌کرد، شاید ساختار مثنوی را

خیلی بی‌انسجام نمی‌دید:

> باید پذیرفت که مثنوی دارای ترکیبی منسجم نیست؛ داستانهایش بدون رعایت ترتیب پشت‌سرهم قرار می‌گیرد، تمثیلات آن بیانگر تفکراتی است که هریک اندیشه‌ای دیگر را به ذهن می‌رساند، در نتیجه، گریزهای طولانی اغلب روایت داستان را دچار وقفه می‌سازد؛ اما این بی‌نظمی ظاهراً خاسته از الهامات پرشور شاعرانه‌ای است که پنداری سرایندهٔ مثنوی را با شتاب به همراه خود می‌برد، و اگر خواننده تسلیمش شود جز ناخشنودی حاصلی نمی‌یابد. خواندن سراسر این کتاب خسته‌کننده است، اما اگر یکی این منظومهٔ عظیم را برحسب اتفاق بگشاید و چندصفحه‌ای از آن را بخواند، نتواند که مسحورش نشود.

کارا دو وُو، افزون بر مقاله‌ای که برای نخستین چاپ دایرةالمعارف اسلام (ذیل جلال‌الدین رومی) نوشت، و جملات بالا در آنجا آمده، در تحقیق خود راجع به غزّالی فیلسوف، چندین صفحه را به مولانا اختصاص داده است:

Gazali (Paris: Alcan, 1902; reprint, Amesterdam: Philo, 1974, pp. 291-306).

با این حال، در فرانسه، برخلاف آلمان، دنیای خیال مردم فرانسوی‌زبان مفتون هیچ ترجمه‌ای از آثار مولانا نشد؛ تردید نیست که بدین سبب، فرانسویان در وادی تصوّف به موضوعاتی دیگر چون حلّاج توجّه پیدا کردند که لویی ماسینیون (Louis Massignon) روزگار خود را صرف تحقیقات مفصّلی دربارهٔ او کرد و با وی پیوندی معنوی داشت. ماسینیون کتابی تألیف کرد به نام مقالاتی دربارهٔ پیدایش اصطلاحات فنی عرفان اسلامی:

Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane (Paris: J. Vrin, 1928).

ترجمهٔ انگلیسی آن نیز اکنون موجود است. پُل نویای یسوعی (Jesuit Paul Nwyia) نیز کتابی نوشت به نام تفسیر قرآن و زبان عرفان:

Exégèse coranique et langage mystique (Beirut: Dar El-Maschreque Éditeurs, 1970).

این دو دانشمند، در این دو کتاب، به الفاظ و اصطلاحات مکتب تصوّف توجه دقیق مبذول داشته‌اند و تحقیقات آنان اطلاعات مهمی را به دست می‌دهد دربارهٔ اصطلاحات عارفانه‌ای که مولانا به‌کار می‌برد، اما، البته، به طور مشخص از مولانا نام نمی‌برد.

اگر محققان فرانسوی از همان اوّل به کاروان مولانا نپیوستند، درویشان چرخزن امّا،

شوق همیشگی خاورمیانه را در دل مسافران فرانسوی برانگیختند. **کِلِمان هُوار** (۱۸۵۴-۱۹۲۶؛ Clément Huart) که مؤلف آثار تحقیقی فراوانی دربارهٔ ادب، تاریخ و جغرافیای خاورمیانه است و آثاری نیز از فارسی و عربی به فرانسه ترجمه کرده است، در یکی از کتابهای خود قونیه را «شهر درویشان چرخزن» می‌خواند:

Konia, la ville des derviches tourneurs: souvenirs d'un voyage en Asia mineure (Paris: Ernest Leroux, 1897).

بیست‌وپنج سال بعد، او با ترجمهٔ دومجلّدی خود از مناقب‌العارفین افلاکی، که آن را پیران درویشان چرخزن نامید، بار دیگر قونیه را در نظر آورد:

Les Saints des derviches tourneurs (Paris: Ernest Leroux, 1918-22).

این کتاب برای افرادی که پس از او دربارهٔ مولانا مطلب نوشتند حکم مرجعی مهم را پیدا کرد، اما، متأسفانه مناقب‌العارفین افلاکی را به‌ناحق منبع موثق تاریخی دانسته است؛ افزون بر این، محققان بعدی به خطاهای بسیار در ترجمهٔ هُوار از مناقب اشاره کرده‌اند.

موریس بارِس (۱۸۶۲-۱۹۲۳؛ Maurice Barrés) یکی از خوانندگان کتابهای هُوار بود و او را پیش از این (در فصل ۱۲، صپ) دیدیم. هُوار یکی از آن مسافران غربی بود که مولویان و مراسم سَماع آنان سخت بر او تأثیر گذاشتند. شاید **هانْری بِرگْسُون** (ف. ۱۹۴۱ م؛ Henri Bergson) فیلسوف فرانسوی، در کتاب بارِس راجع به مولانا مطلب خوانده باشد، زیرا محمدعلی جمال‌زاده، پدر ادبیات نوین ایران، که بسیاری از سالهای عمر خود را در اروپا سپری کرد، می‌نویسد که برگْسُون ضمن جلسات درس خود در دانشگاه سوربُن فرانسه می‌گفت که مثنوی مولانا یکی از مهم‌ترین کتابهایی است که بشر تاکنون تألیف کرده است («مولانا و مثنوی»، در یادنامهٔ مولوی، به کوشش علی‌اکبر مشیرسلیمی [تهران: یونسکو - کمیسیون ایران، ۱۳۳۷ ش / ۱۹۵۸] ۱۷). **رِیْمُوند رانِفِر** (۱۸۷۹-۱۹۵۷؛ Raymond Renefer) صورتگر و هنرمندی که پیش‌ترها یکی از کتابهای موریس بارِس را مصوّر کرد، قریب‌به‌یقین، از طریق کتابِ بارِس با مولانا آشنا شده بود. رانِفِر، که اندکی پس از دوران جنگ با نام مستعار میریام هاری (Myriam Harry) مطلب می‌نوشت، شرح حال مولانا، «عارف چرخزن و شاعر» را در کتابی به همین نام به رشتهٔ تحریر کشید:

Djelaleddihe Roumi, poète et danseur mystique (Paris: Flammarion, 1947).

یکی از ترکان به نام ای. تیمورتاش که در پاریس تحصیل می‌کرد، در سال ۱۹۵۲ م، رسالهٔ خود را به نام «مکتب عرفان جلال‌الدین رومی» (Le Mysticisme de Djalâl-od-Din Rûmî)

تألیف کرد. این رساله تحقیقی است بااهمیت دارای ترجمه‌های بسیار از سخنان مولانا، که متأسفانه ناشر پیدا نکرد؛ اما در کنار ترجمه‌های ا.ح. چلبی از رباعیات مولانا (بن: فصل ۱۴، صب) اساس مقالهٔ راهگشای پیر رابین (Pierre Robin) را به وجود آورد به نام «جلال‌الدین الرومی، عارفِ شاعر و چرخزن» (که از قرار معلوم عنوانش را از کتاب میریام هاری گرفته است). این مقاله در نشریهٔ فرهنگی «کایه دو سُود» (Cahiers de Sud)، شمارهٔ ماه اوت سال ۱۹۵۵، انتشار یافت. دو دهه پس از آن، کتابی کوچک به یادبود هفتصدمین سال درگذشت مولانا به زبان فرانسه امّا به قلم دانشمند و محقق ایرانی ذبیح‌الله صفا انتشار یافت، به نام جلال‌الدین مولوی، اندیشمند و شاعر بزرگ:

Djalâl al-Din Mawlavi: grand penseur et poète (Tehran: Conseil Supérieur de la Culture et des Arts, 1974).

رقص درویشان همیشه فرانسویان را شیفتهٔ خود داشته است؛ ماریژان مُوله (Marijan Molé) تحقیق عالی و مفصلی به عمل آورده است دربارهٔ رقص مقدس درویشان مولوی که در مقالهٔ او به نام «رقص بی‌خویشتن» در کتاب مختصر رقصهای مقدس به چاپ رسید:

"La Danse extatique en Islam" in *Les Danses sacrées* (Paris: Éditions du Sevil, 1963, 4: 145-280).

امّا، شگفت است که هانری کُربَن (Henry Corbin)، این دانشمند پرکار و محقق مبتکر، در آثار خود به طرزی بدیع و با تفکّری ژرف به بررسی نظرات مسلمانان ایرانی دربارهٔ عالم وجود، خاصه آراء شیخ شهاب‌الدین سهروردی (ف. ۵۸۷/ ۱۱۹۱)، پرداخت که تقریباً معاصر بهاءالدین ولد بود، امّا دلبستگی چندانی به مولانا نداشت، بلکه به حکمای اشراقی و ابن‌عربی تمایل پیدا کرد. او در کتاب چهارمجلّدی خود، دربارهٔ اسلام ایرانی (*En Islam Iranien,* 1971) و در کتاب دیگر خود، اهل اشراق در تصوّف ایران (*L'Homme de lumière dens le soufisme iranien,* 1971) توجهی بسیار اندک به مولانا نشان می‌دهد، حال آنکه از تأثیر مثنوی مولانا بر میرداماد (ف ؟ ۱۰۴۰ / ۱۶۳۱)، خاصه پدیدار شدن روح‌القدس بر مریم (مثن، ۳، ۳۷۶۸)، باخبر است؛ میرداماد، از فلاسفهٔ مکتب اصفهان، مریم را تقدیس می‌کند و او را زنی می‌داند مظهر کامل وصال عارفانه. امّا اندیشه‌پردازیهای کُربَن دربارهٔ «زن عارفه» ("Sophianic Feminine") دست‌کم برای تألیف یک اثر تحقیقی و دو کتاب منبع الهام واقع شده است. آر. دبلیو. جِیْ. استین (R.W.J. Austin) تحقیق تطبیقی مختصری به عمل آورده دربارهٔ صور خیال مولانا و ابن‌عربی که به زبان

انگلیسی است (LCP, 233-45)؛ ساچیکو موراتا کتابی نوشته است به نام تائُوی اسلام که ابیاتی از مولانا را دربارهٔ زنان اهل حق نقل می‌کند:

Sachiko Murata, *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought* (Albany, NY: SUNY Press, 1992);

و آنه‌ماری شیمل نیز کتابی دارد به‌نام روح من زن است، که خلاصه داستانهای مثنوی در خصوص زنان و صفات آنان را به انگلیسی آورده است:

Annemarie Schimmel, *My Soul is a Woman: The Feminine in Islam* (New York: Continuum, 1997).

در سال ۱۹۴۸ م، رنه پاتریس (René Patris) کتاب تاج گل از ایران را انتشار داد:

La Guirlande de l'Iran (Paris: Flammarion, 1948);

و اشعاری را که از شاعران ایران، از جمله فردوسی، نظامی، خیام، سعدی و حافظ اقتباس کرده بود، به همراه بیست‌وپنج مینیاتور ایرانی در آن کتاب آورد، امّا، گوشهٔ چشمی هم به مولانا نینداخته بود. هانری ماسه (Henry Massé) در کتاب خود، گلچینی از ادب ایران، به مولانا عنایت داشته، امّا تنها یازده صفحه را به او اختصاص داده که مشتمل است بر ترجمه‌هایی منثور از دیوان و مثنوی مولانا:

Anthologie Persane (Paris: Payot, 1950).

مردم فرانسه تا سالهای دههٔ ۱۹۷۰ م از دسترسی آسان به سخنان مولانا، از راه ترجمه بهره‌مند نبودند، و پس از این زمان است که اندیشه‌های مولانا، به لطف **اِوا دو ویترای-میِرُوویچ** (Eva de Vitray-Meyerovitch)، مشروح و مستمر، پیش چشم محققان فرانسوی قرار می‌گیرد. دو ویترای-میِرُوویچ، از بانوان مرید مولانا، زندگی علمی خود را با ترجمهٔ آثاری از متفکر متجدد پاکستانی، محمّد اقبال، آغاز کرد، که اولین آنها بازسازی اندیشهٔ دینی در اسلام[۴۳۲] بود:

Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam (Paris: Maisonneuve, 1955);

پس از آن ترجمهٔ پیام مشرق را با همکاری م. آشنا (M. Achena) منتشر ساخت:

Payâm-e Mashriq: message de l'Orient (Paris: Les Belles Lettres, 1956);

و سرانجام، جاویدنامه را با همکاری محمّد مکری به فرانسه ترجمه کرد:

Djâvid-Nâma: le livre de l'éternité (Paris: Albin Michel, 1962).

اقبال در این کتاب به راهنمایی مولانا به سیر افلاک می‌رود.

اقبال توجه دو ویترای-میِرُوویچ را به مولانا معطوف کرد، و او خود را مهیای انجام دو اثر

تحقیقی دربارهٔ زندگانی مولانا و دو ترجمه از آثار مولانا ساخت. مطالعات او دربارهٔ عرفان و شعر در اسلام، خاصه مولانا و مولویان، در اصل رسالهٔ دکتری ادبیات او از دانشگاه پاریس بود که آن را در بحبوحهٔ اغتشاشات دانشجویی ماه می‌سال ۱۹۶۸م به‌انجام رساند، و در سال ۱۹۷۲ به نام عرفان و شعر: جلال‌الدین رومی و طریقت مولویان چرخزن منتشر کرد:

Mystique et poésie en Islam: Djalâl-od-Dîn Rûmî et l'ordre des derviches tourneurs (Paris: Desclée de Brouwer, 4th ed., 1982).

کتاب دیگرش به نام رومی و تصوّف، جزو سلسله آثار «پیران طریقت» انتشار یافت:

Rûmî et le soufisme (Paris: du Seuil, 1977).

این کتاب، که روی سخن با جمع بیشتری از مردم اندیشمند دارد، به قلم سیمون فَتِل (Simon Fattal) و به نام رومی و تصوّف، به زبان انگلیسی ترجمه شده است:

Rûmî and Sufism (Sausalito, CA: Post Apollo, 1987).

این کتاب دارای تصاویری سفید و سیاه از درویشان مولوی و ساختمانهایی است که با مولانا ارتباط پیدا می‌کند،و خلاصه‌ای از زندگانی مولانا را به سیاق قدیم، اوّل از همه بر اساس مناقب‌نامهٔ افلاکی، بازمی‌گوید و دربارهٔ پیدایش طریقت مولوی به‌اختصار صحبت می‌کند. قسمت عمدهٔ این کتاب به توصیف تصوّف اختصاص دارد که با نقل‌قولهایی از رسایل قدیم تصوّف، و از اشعار مولانا، درهم تنیده است. ترجمه‌های انگلیسی این سخنان، به شیوهٔ نیکلسون یا آربری، اما با نگاهی شاعرانه‌تر، کمابیش نزدیک به متن اصلی آنهاست.

دو ویترای- مِیرَوویچ ثابت کرده که مترجم مخلص و خستگی‌ناپذیر آثار مولاناست. یکی از ترجمه‌های او غزلیات عارفانه: دیوان شمس تبریزی اثر مولانا جلال‌الدین رومی نام دارد:

Odes mystiques: Dîvân-e Shams-e Tabrizi par Mawlânâ Djalâl-od-Dîn Rûmî (Paris: Klincksieck, 1973);

این کتاب را بخش انتشارات منتخبِ (Collection d'oeuvres représentatives) یونسکو در شمار سلسله آثار فارسی خود منتشر کرده و گزیده‌هایی است از غزلیات دیوان شمس که با همکاری محمتد مُکری به فرانسه ترجمه شده است. مکری، محققی است کُرد زبان که تحقیقات خود را دربارهٔ اسطوره‌های زرتشتی نور و آتش به‌زبان فرانسه نوشته و فرهنگ پرنده‌شناسی خود را به‌زبان فارسی تألیف کرده است. ترجمهٔ دیگر دو ویترای- مِیرَوویچ فیه مافیه مولاناست که به زبان فرانسه در اختیار مردم فرانسوی‌زبان قرار گرفته است:

le Livre du dedans: Fîhi-Mâ-fîhi Djalâl-ud-Din Rumî (Paris: Sindbad, 1976);

امّا ترجمه‌ای که او از عنوان این کتاب به زبان فرانسه کرده، غلط است، زیرا فیه مافیه به معنی «کتاب درون» نیست؛ فیه مافیه یعنی: «در آن است آنچه در آن است»، که مجموعه مقالات یا مقالات گردآمده است. او همچنین نخستین گزیده از نامه‌های مولانا را به زبانی اروپایی فراهم آورد:

Letters: Djalâl-od-Dîn Rûmî (Paris: J. Renard, 1990).

او، در این اثنا، به آثار سلطان ولد علاقه‌مند شده و نخستین ترجمه از آثار او به یکی از زبانهای اروپایی را به ثمر رسانده بود؛ اولین اثر معارف سلطان ولد بود که مرید و مراد نام گرفت:

Maître et disciple: Kitâb al-Ma'ârif Sultân Valad (Paris: Sindbad, 1982);

و دومین ولدنامه یا ابتدانامهٔ سلطان ولد، که با همکاری جمشید مرتضوی به زبان فرانسه ترجمه شد:

La Parole secrète: l'enseignement du maître soufi Rûmî (Paris: Le Rocher, 1988).

دو ویترای، باز هم با همکاری جمشید مرتضوی، ترجمهٔ کامل مثنوی را به زبان فرانسه به انجام رساند:

Mathnawi: la quête de l'absolu ([Monaco]: du Rocher, 1990).

دو ویترای که عضو مرکز ملّی پژوهشهای علمی (Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS)) فرانسه که مرکزی است مشهور، عضویت دارد؛ او در دانشگاههای الازهر و عین‌الشّمس قاهره نیز به تدریس فلسفهٔ اسلامی پرداخت. برخی از چهره‌های درخشان مکتبهای نظریه‌پردازی معاصر فرانسه، از طریق او مولانا را شناخته‌اند. مثلاً، در سال ۴-۱۹۷۳ م، نظریه‌پرداز پیرو مکتب لاکان[۴۳۳] (Lacan)، ژولیا کریستِوا (Julia Kristeva) دربارهٔ کاربرد آراء زیبایی‌شناسی و نشانه‌شناسی در ترجمه اززبانهای «شرقی» به غربی، سمیناری را در دانشگاه پاریس برگزار کرد که دو ویترای- مِیروویچ نیز در آن شرکت جست (بن: مقالهٔ او، «شعر در عالم اسلام»):

"La 'Poétique' de l'Islam" in La Traversée des signe, ed. J. Kristeva [Paris: du Seuil, 1975, part of Philippe Sollers' serias Tel Quel], 195-222).

کریستوا ضمن جلسات بحث و گفتگو به سخنان مولانا دربارهٔ تعبیر خواب، به امکان شباهت نحوهٔ تدریس مولانا از جهت پیوند مرید و مراد با مکتبهای روانکاوی غرب (۲۱۰)، و سرانجام به فلسفهٔ نشانه‌شناسی رقص (۲۱۴ به بعد) علاقه نشان داد. ژیلبر روژه (Gilbert Rouget) رئیس بخش موسیقی‌شناسی ملل (Department of Ethnomusicology) در موزهٔ دولوم

(Musée de l'Homme) پاریس و مدیر بخش پژوهش در مرکز ملی پژوهشهای علمی فرانسه، نیز مطالعات خود را دربارهٔ رابطهٔ موسیقی و تسخیر شخصیّت، براساس تحقیقات دو ویترای- مِیرووویچ و پژوهشهای ماریژان موله (Marijan Molé) انجام داد که در سال ۱۹۸۰ م به نام Music and Trance به زبان فرانسه و در سال ۱۹۸۵ به زبان انگلیسی منتشر شد. **میرچیا الیاده** (Mircea Eliade)، از چهره‌های بلندآوازهٔ ادیان تطبیقی (بن: فصل ۱۲، صپ: «مولانا، مکتب مدارا، و مطالعات ادیان تطبیقی») نیز از روی مطالعات و ترجمه‌های دو ویترای-مِیرووویچ پی به اندیشه‌های مولانا برد.

ملای روم در رُم

در سال ۱۳۵۳ ش/ ۱۹۷۴، کنفرانسی علمی در رُم برگزار شد به یادبود هفتصدمین سال درگذشت مُلای روم. **اِلساندرو بائوزانی** (۸۸-۱۹۲۱؛ Alessandro Bausani) محقق عالی‌مقام زبان فارسی نیز در این کنفرانس حضور داشت و گزارش جلسات آن به چاپ رسید:

Nel centenarie del poeta mistico persiano Galal-al-Din Rumi (Rome: Accademia nazionale dei Lincei, 1975).

بائوزانی، دانشمندی که فعالیتهای علمی فراوان و آشنایی او با چند زبان شگفت‌انگیز است، بخشی مفصل از مطالعات عالمانهٔ خود دربارهٔ تاریخ ادیان ایران را به مکتب عرفان مولانا اختصاص داده بود:

Persia religiosa: da Zaratushtra a bahâ' u'llah (Milan: Il Saggiatore, 1959).

بائوزانی همین مطلب را برای آن قسمت از مقالهٔ «جلال‌الدین رومی» در دایرة‌المعارف اسلام، که سهم او بود تا دربارهٔ افکار مولانا بنویسد، خلاصه کرد. پیش از او **مارتین ماریو مورِنو** (Martin Mario Moreno) تنها نمونه‌ای از پنج شعر مولانا را به ترجمهٔ ایتالیایی آن در گلچین خود از اشعار عارفانهٔ عربی و فارسی گرد آورده بود:

Anthologia della mistica Arabo-Persiana (Bari: G. Laterza, 1951, 63-89).

امّا بائوزانی چند نمونهٔ دل‌انگیز از اشعار مولانا را در کتاب تاریخ ادیان ایران، همچنین در تاریخ ادبیات ایران [که هر دو تألیف خود اوست] به زبان ایتالیایی درج کرد:

La letterature persiana (Florance: Sanosi, 1968);

و سرانجام یک مجلّد جداگانه شامل پنجاه غزل و دوازده رباعی را به مولانا اختصاص داد که

به نام جلال‌الدین رومی: اشعار عارفانه به چاپ رسید:

Gilal ad-Din Rumi: Poesia mistiche (Milan: B.U.R., 1980).

پس از او، **گابریل ماندل** (Gabriele Mandel) بخشی از کتاب خود در باب تصوّف را به مولانا اختصاص داد:

Il Sufismo, vertice della piramide esoterica (Milan: Sugar Co. 1977).

واقعیتهای اصلی زندگانی و شعر مولانا نخستین بار به زبان ایتالیایی در مجموعهٔ مختصر اما دل‌انگیز **ایتالو پیزی** (Italo Pizzy) استاد دانشگاه تورین (Turin) مورد بحث قرار گرفته بود:

Storia della poesia persiana (1984).

این کتاب پنج قطعه از مثنوی و شش غزل از دیوان شمس را به ترجمهٔ ایتالیایی دربر دارد. اما، به طور کلی، مولانا به اندازه‌ای که در فرانسه، آلمان یا در کشورهای انگلیسی‌زبان مشهور است، در ایتالیا شهرت ندارد.

مولوی‌پژوهی در ترکیه

چنان‌که در فصل ۱۰ دیدیم، بسیاری از مؤلفان ترک بر مثنوی شرح نوشته‌اند. شرحهای ترکیِ پیش از دوران جدید در اروپا منتشر گردید و نخستین پایهٔ تحقیقات غرب دربارهٔ مولانا را به وجود آورد. مثلاً، در سال ۱۸۵۱ م، فون هامِر پورگشتال (Von Hammer-Purgstall) که قبل‌از این، چند ترجمه از اشعار مولانا را منتشر کرده بود، در «نشریهٔ فلسفی- تاریخی آکادمی علمی وین» (Philosophical-Historical Journal of the Viennese Scientific Academy) سلسله مقالات مفصلی را منتشر ساخت در بررسی شرح شش‌مجلّدی ترکی مثنوی، که در سال ۱۸۳۵ در قاهره به چاپ رسیده بود. نیکلسون بر شرح انقروی بسیار متکی بود، که تا حد زیادی روشن می‌سازد به چه دلیل مولانا را مسحور آراء ابن‌عربی تصوّر می‌کرد.

استانبول، علاوه بر بمبئی، یکی از نخستین جاهایی بود در دنیای اسلام که کتابهای زبانهای دارای خط عربی را پی‌درپی چاپ می‌کرد. چندین شرح مثنوی و کتابهای دیگر، قدیم و جدید، مربوط به طریقت مولوی را مطبعهٔ عامرهٔ استانبول، در اثنای قرن سیزدهم/ نوزدهم، منتشر ساخت؛ از آن‌جمله است حلّ تحقیقات همراه با شرح انتخاب (۱۲۶۹ / ۱۸۵۲) اثر ابراهیم جوری (ف. ۱۰۶۵ / ۱۶۵۵) که گزیده‌ای است از جزیرة‌المثنوی یوسف سینه‌چاک (ف. ۹۵۳ / ۱۵۴۶)؛ و شرح اسماعیل حقی بورسوی (روح‌المثنوی، ۱۲۷۸ / ۱۸۷۰)، نیز شرح شریف (کبیر) انقروی (۱۲۸۹ / ۱۸۷۲) بر مثنوی که در بالا یاد کردیم.

در حدود همین ایام، ترکها به‌کاربستن مبانی روش‌شناسی (متدلوژی) علمی جدید را در تک‌نگاشتهای کوتاه خود آغاز کردند، از آن قبیل است امام‌زاده صالح سامی در کتابچهٔ ۲۲ صفحه‌ای خود به نام مولانا جلال‌الدین رومی و شمس‌الدین تبریزی (عالم مطبعه‌سی، (۱۳۱۲ / ۵-۱۸۹۴). کتابچهٔ کوتاه دیگر دربارهٔ مولانا و شمس به زبان ارمنی، درست پیش از قتل‌عام ارمنی‌ها، به قلم مرمریان (۱۹۲۶-۱۸۶۰) انتشار یافت:

Harutiwn Mrmerean, *Arewelki Khorhurdneren* (K. Polis: Tpagrutiwn O. Arzuman, 1912).

پیش از این، فرصت یافتیم از آثار محقق مولوی طاهر اُلغون یاد کنیم که دربارهٔ مولوی‌خانهٔ ینی‌قاپو و شیخ، یا «پوست‌نشین» آن کتابی نوشته بود. کتاب دیگر او: مرآت حضرت مولانا (استانبول: جمال افندی، ۱۳۱۵ / ۱۸۹۷) تحقیقی سی‌صفحه‌ای را دربارهٔ این مطلب در اختیار خوانندگان علاقه‌مند قرار می‌دهد. بیست سال بعد، عثمان بهجت تحقیقی را دربارهٔ زندگی و افکار مولانا منتشر ساخت که اندکی مفصل‌تر بود: مولانا جلال‌الدین رومی، حیاتی، مسلکی (استانبول: اوقاف، ۱۳۳۶ / ۱۹۱۸).

زبان ترکی و غرور ملّی

گرچه مصطفی رحیمی، استاد فلسفه، کتاب خود را به زبان فرانسه نوشته، مع‌الوصف ملی‌گرایی ترک در تک‌نگاشت کوچک او که آن را به اصطلاح فیلسوفان «ترک» خوانده، نمایان است:

Conception sur la vie de quelques philosophes turcs: Gazzali, Celaleddin, Younus Emre, Kinalioğlu, Ali Efendi (Izmir: Bilgi, 1933).

این کتاب غزالی و مولانای فارسی‌زبان را که از نظر فرهنگ و نژاد ایرانی هستند ترک قلمداد می‌کند. بر همین منوال، برخی از نویسندگان ترک (اُزلوق – Uzluk و سِونْگیل – Sevengil) استدلال کرده‌اند که واژهٔ سَماع عربی نیست، بلکه کلمه‌ای است ترکی به معنی «شَمَن» یا «چرخیدن و خواندن»، البته، نویسندگان قدیم صوفی که آثار خود را به زبان عربی می‌نوشتند، کلمهٔ سَماع را به همین معنی به‌کار می‌بردند، اما آن را مشتق از ریشهٔ سَمع می‌گرفتند، به معنی شنیدن، که در زبان عربی بسیار متداول است؛ بنابراین آسان می‌توان این استدلال را فراموش کرد؛ با این حال، تردید نیست که سنّتهای قومی ترک بر حال و هوای سماع درویشان به صورتی که در آناطولی و آسیای میانه برگزار می‌شد، افزوده شده است.

راسخ گُوِن (Rasih Güven) حتی می‌کوشد که سماع را مأخوذ از لفظی سانسکریت بداند که در یوگا به‌کار می‌رود (*QMF*, 81). برای اثباتِ اشتقاق سَماع از سَمع نیازی نیست که لقمه را از پشت سر در دهان قرار دهیم.

محمد ئُوندر (Mehmet Önder) در سالهای دههٔ ۱۹۵۰ م، اقدام به تهیه مجموعه کتابهایی کرد دربارهٔ موزه‌های ترکیه و آتاتورک و دیگر موضوعات مربوط به تاریخ ملّی فرهنگی ترکیه. ئُوندر مدتی رئیس موزهٔ مولانا بود و کتابچه‌هایی دربارهٔ آن به چاپ رساند. از آن‌جمله است: مولانا: زندگانی، شخصیت، آثار و تربت او:

Mevlâna: hayati Şahsiyeti, eserleri, türbesi (Konya: Yeni Kitap, 1952).

اینها همه راجع به مولانا و تربت اوست، که چند سال بعد صفحاتش از بیست‌ونه به شصت‌ودو افزایش یافت و نام آن شد مولانا و تربت او:

Mevlâna ve Türbesi [Istanbul]: s.n. 1957);

این کتاب شامل بخشی است دربارهٔ افکار مولانا و اضافات دیگر. ئوندر کتابچه‌ای نوشت دربارهٔ صندوق قبر مولانا (قونیه، ۱۹۵۸)؛ و راهنمایی برای موزهٔ مولانا تهیه کرد:

Mevlana müzesi rehberi (Istanbul: Millî Eğitim, 1962);

کتابچه‌های راهنمای گردشگران خارجی که ئوندر منتشر ساخته از روی کتابچه‌ای که گفتیم به نامهای مختلف به انگلیسی ترجمه شده است؛ یکی از آنها، موزهٔ مولانا، آرامگاههای عثمانی مجاور آن نام دارد:

The Mevlana Museum: Mevlana museum and the Ottoman Mausoleums Nearby (n.p.: Ajans-Türk, 1960),

دیگری مولانا و موزهٔ مولانا نام دارد:

Mevlana and the Melana Museum (Istanbul: Aksit Culture and Tourism, 1985).

کتابی که زودتر از اینها منتشر شد، قونیه شهر مولانا نام گرفت:

Mevlânâ Şehri Konya (Konya: Yeni Kitap, 1962; Ankara: Güven Mataasi, 1971).

این کتاب دربارهٔ تاریخ شهر قونیه، شهر مولانا، سخن می‌گوید که خلاصه‌ای از آن را اِرطغرل اُچکون (Ertuğrul Uçkun) به زبان انگلیسی ترجمه کرده و آن را قونیه نام نهاده است:

Kunya: The Residence of the Great Mevlana, the Moslem Mystic, and a Guide for the Ancient Art and Museums in the City (Istanbul: Keskin colur Ltd. Co. Printing House, n.d.).

ئوندر طی سالیان گذشته، منتخباتی چند از مثنوی مولانا را به ترجمهٔ ترکی در اختیار

خوانندگان ترک قرار داد، که از آن جمله است، گردآوری حکایاتی از مثنوی و جُنگ شعری که با الهام از مولانا به ترکی درآمده، اینها عبارتند از:

Mevlana Mesenvi'den Hikayeler (Ankara: Türkiye Iş Bankasi, 1970).

Mevlana Şiirleri antoligisi, (Ankara: Türkiye Iş Bankasi, 1973).

کتاب مولانا جلال‌الدین رومی نوشتهٔ ئوندر که در سال ۱۹۸۶ م به زبان ترکی انتشار یافت، به قلم پی.ام. باتْلِر (P.M. Butler)، به همین نام به زبان انگلیسی ترجمه شد:

Mevlana Jelaleddin Rumi (Ankara: Ministry of Culture, 1990);

اشتباهات فراوانی که در این چاپ وجود دارد نشان می‌دهد که حروفچین آن زبان انگلیسی را درست نمی‌دانسته است. در کتابنامهٔ این کتاب نام چندین اثر تحقیقی به فهرست درآمده است، از قبیل شرح زندگانی مولانا اثر گلپینارلی، شکوه شمس نوشتهٔ شیمل، عرفان و شعر به قلم دو ویترای- مِیرورویچ، زندگی و آثار مولانا جلال‌الدین رومی تألیف افضل اقبال؛ و آنچه از دیوان شمس و فیه مافیه در این کتاب به زبان انگلیسی نقل شده ترجمهٔ نیکلسون و آربری است. اما، کمابیش مسلّم است که اساس کار عمدتاً بر پایه کتاب گلپینارلی قرار داشته، و اجر او را ضایع کرده است. منظور از این کتاب نسبتاً ساده دو چیز است؛ یکی کمک به گردشگرانی که می‌خواهند بیش از آنچه می‌توان از دفترچه‌های راهنمای موزه خوشه‌چینی کرد دربارهٔ مولانا کسب اطلاع کنند، و دیگر، بزرگ جلوه دادن فرهنگ ترک. نویسندهٔ آن دوست دارد که این کتاب راوی حکایتهای پرآب و تاب و ظاهرفریب باشد، و بدین سبب بسیاری از حکایتهای افلاکی را بازگو می‌کند، اما دست‌کم در این نظر که شمس کشته شده واقعاً تردید نشان داده است. ئوندر در این کتاب، از بسیاری محققان غرب مانند میریام هاری و بارس (شاید باز هم برای استفادهٔ گردشگران غربی) نام می‌برد، اما هیچ سخنی از آنان نقل نمی‌کند. اما چندین عکس رنگی در آن چاپ شده، که مهم‌تر از همه یکی تصویر خیالی مولانا و دیگری تصویری است که از درویشان مولوی کشیده‌اند در حالی که به سماع مشغول‌اند؛ این نقاشی در کتابخانهٔ موزهٔ توپکاپی نگه‌داری می‌شود. در این کتاب چندین قطعه شعر نیز وجود دارد که به زبان انگلیسی ترجمه شده، بی‌روح اما قابل فهم است.

این کتاب، که وزارت فرهنگ ترکیه آن را منتشر ساخت، نشان از جهل مرکب دارد یا خبر از برنامه‌ای می‌دهد که به قصد قوم‌پرستی مطرح شده باشد. ئوندر، در مقدمهٔ کتاب، مولانا را «عارف بزرگ ترک» و «متفکر بزرگ ترک» می‌خواند. پس از آن مولانا را تبدیل به پیامبری ترک می‌کند و او را «هدیهٔ جاودان مردم ترک به همهٔ بشریت» می‌نامد (۲۱۰). حقیقت

آن است که تا صفحهٔ ۱۳۸، نه به این نکتهٔ کوچک اشاره می‌شود که زبانی که بهاءالدین بدان سخن می‌گفت فارسی بود، یا عطار اسرارنامهٔ خود را به زبان فارسی نوشت، و نه باخبر می‌شویم که مولانا مثنوی را به زبان فارسی تصنیف کرد؛ تا آنکه، سه صفحه بعد می‌فهمیم که دیباچهٔ منثور هریک از دفاتر مثنوی به زبان عربی است (حتی ئوندر تلویحاً اشاره می‌کند که قرآن به زبان ترکی است! [101]). ئوندر در سراسر این کتاب تعمّد دارد که ما پیش خود مسلّم بگیریم که بقیهٔ آثار مولانا هم یکسره به زبان ترکی است، و به راستی، وقتی که دیگر نمی‌تواند از ابراز میهن‌پرستی بیجای خود جلوگیری کند، به سخن روشن بانگ برمی‌دارد که «زبان مادری مولانا، بی‌تردید، ترکی بود»، زیرا بلخ، که مولانا با پدر خود از آنجا مهاجرت کرد، مرکز فرهنگی ترکستان و خراسان بود، و «در هر دو منطقه غالب مردم ترک» بودند (۲۰۷). ئوندر، با اکراه می‌گوید که مولانا شاید در نخستین مرحلهٔ تحصیل عربی و فارسی آموخته باشد، اما تأکید دارد که مولانا در سراسر زندگی، نه‌تنها با افراد خانوادهٔ خود، بلکه «به هنگام سخن کردن با مردم و وعظ گفتن» نیز به ترکی تکلّم می‌کرد (به کدام لهجه، قبچاق یا اُغُز؟[۴۳۴] ئوندر قادر به این جواب نیست). مولانا صرفاً بدین سبب «اکثر آثارش را به فارسی و برخی را به عربی» سرود، که رسم زمانه چنین بود (۲۰۸). «شاهد» ئوندر بر این نظر بی‌اساس، تأییدنشده و تأییدناپذیر خود، پافشاری اوست بر اینکه مولانا به لهجهٔ فارسی مردم آناطولی سخن می‌گوید (این لهجه هر چه باشد، بازهم ترکی نیست، خانواده‌ای که زبان ترکی از آن است کجا و فارسی کجا!)، و در دیوان و مثنوی او ابیات و غزلهای ترکی «به مقدار بسیار زیاد» پراکنده است. چنین استفاده‌ای از علم آمار واقعاً ابتکاری است، زیرا از ۳۵۰۰۰ بیتی که در دیوان شمس وجود دارد حداکثر سی چهل بیت ترکی است و تقریباً همهٔ این ابیات در درون غزلهایی آمده که غالب ابیات آن فارسی است.

نزاع میان ادبیات فارسی و ترکی به قرن نهم/ شانزدهم بازمی‌رسد. امیرعلیشیر نوایی هراتی (۷یا ۹۰۶-۸۴۴/ ۱۵۰۱-۱۴۴۱)، حامی شاعر و عارف معروف جامی، در کتاب مُحاکَماتَ اَللُغَتَین خود چنین ابراز عقیده می‌کند که ترکی بسیار ظریف‌تر و لطیف‌تر و برای شعرگفتن بسیار مناسب‌تر از عربی و فارسی است (خاصه از فارسی). این کتاب به زبان انگلیسی هم ترجمه شده است:

Judgement Betweem the Two Languages, Mohâkamât al-loghatayn, trans. Robert Devereux, Leiden: Brill, 1966).

شگفت هم نیست، چون استعداد نوایی در شعر سرودن به زبان مادری‌اش، یعنی ترکی

جغتایی، بسیار بیشتر از توانایی مختصر او در شعر گفتن به زبان فارسی بود، که فانی [یا فنایی] تخلّص می‌کرد؛ نظر بابِر [(۹۳۷–۸۸۸)] نیز همین بود، و چه‌بسا که ما هم موافق باشیم! به هر صورت، زبان‌پرستی مفرط شاعرانی را که گمان می‌کنند زبان ایشان از عهد عتیق بهترین زبان است می‌توان بخشید، اما ثوندر باید یقین کند که مولانا به زبان فارسی سخن می‌گفت و شعر می‌سرود. بنابراین، تنها می‌توانیم چنین گمان کنیم که فرهنگ‌پرستی مفرط آقای ثوندر بیانگر آن است که آگاهانه می‌کوشند زبان فارسی و میراث ایرانی مولانا را از او بربایند و او را دارای ادب، قومیّت و ملیّت ترک بخوانند.

طلعت هالْمَن در مقالهٔ خود به نام «ترک در آثار مولانا/ مولانا در ترکیه» (The Turk in Mawlânâ/ Malânâ in Turkey)، از روی درایت و به صورت خلاصه نشان داده است که ترکها تا سال ۱۹۷۵م چه استفاده‌هایی از مولانا کرده‌اند (*Che;* 217-54). و مولانا به این حرکات ملی‌گرایانه چه پاسخی می‌دهد؟

همزبانی خویشی و پیوندیَست　　مرد با نامَحْرَمان چون بندِیَست
ای بسا هندو و تُرکِ همزبان　　ای بسا دو تُرک چون بیگانگان
پس زبان مَحْرَمی خود دیگر است　　همدلی از همزبانی بهتر است

(من، ۱، ۷–۱۲۰۵)

ثوندر همچنین شرح می‌دهد که برحسب اتفاق در کف زمین زیر صندوق چوبی مقام شمس، که به سبک قدیم سلجوقی هرمی‌شکل است، دریچه‌ای چوبی را کشف می‌کند. ثوندر خرده‌سنگها و خاکهایی که پله را مسدود کرده بود، از سر راه برمی‌دارد و در پایین پله‌ها سردابی می‌بیند سنگی به سبک سلجوقی و قبری که صندوق روی آن به‌گفتهٔ او به «گچ خراسان» اندود شده بود. گلپینارلی، که به دعوت ثوندر دو سه روز بعد به قونیه می‌آید، به محض دیدن این محل اعلام می‌کند که این قبر شمس است (*گل*، ۱۴۳)؛ ثوندر این نظر را دلیلی می‌آورد بر درستی این عقیده که شمس را مریدان مولانا کشته‌اند، اما چنان‌که دیدیم (بن: «مبهم‌ترین قتل؟» در فصل ۴، صب)، این سناریو بسیار بعید است.

دیگر محققان ترک، مانند طلعت هالْمَن و میکائیل بایرام (قونیه)، دربارهٔ این قبیل مطالب از روی عقل و منطق صحبت کرده، بر ساده‌لوحی و سهل‌انگاری ثوندر خرده گرفته‌اند. مثلاً ثوندر ادعا می‌کند که خط خود مولانا را در حاشیهٔ نسخهٔ خطی مقالات شمس تبریزی دیده که تاریخ فوت برهان‌الدین را نوشته است. نیز عقیده دارد که در موزهٔ قونیه یک تخته قالی

وجود دارد متعلق به دورهٔ سلاجقه که سلطان کیقباد آن را به مولانا داده، حال آنکه تاریخ واقعی این قالی به قرن دهم / شانزدهم می‌رسد (*بای*، ۱۵۰). اطلاعاتی که ئوندر در قونیه به اکثر گردشگران می‌دهد آلوده به تحریف است، با این‌حال نویسندگان غرب، خاصه آنان که در زبان فارسی تبحّر ندارند، این تحریفات را در برخی منابع غربی، که بیشترشان مورد علاقهٔ بسیاری از مردم‌اند، چشم‌بسته تکرار کرده‌اند.

این سخن به معنی انکار سودمندی برخی از آثار ئوندر نیست. ئوندر به یادبود مولانا به مناسبت هفتصدمین سال درگذشت او چند مجلّد کتاب منتشر کرد:

Mevlanâ: hayati, eserleri (700. Ölöm yildönümüne armağan) (Istanbul: Tercüman, 1973);

کتاب دیگری که به کوشش ئوندر انتشار یافت گزارش جلسات سمینار بین‌المللی مولانا[۴۳۵] بود:

Bildiriler: Mevlâna'nin 700. Ölüm yildönümü dolayisile uluslararasi Mevlana semineri (Ankara: Turkiye Iş Bankasi, 1974).

اما اثری که بیش از همه سبب می‌شود که از ئوندر یاد کنیم و با همکاری عصمت بینارک (Ismat Binark) و نجات صفرسی اوغلو تهیه شد، کتابنامه‌ای است مفصل در دو مجلّد (باسمالار و یازمالار، Basmalar and Yazmalar) حاوی فهرست آثار مولانا و آثاری که دربارهٔ مولانا انتشار یافته است:

Mevlâna bibliyografyasi (Ankara: Tûrkiye Iş Bankasi, 1973 and 1975).

اِردوگان اِرول (Erdogan Erole) و فوزی گنوس (Fevzi Gunuc) تکمله‌ای بر آن افزوده‌اند که نام ۵۷ کتاب و ۱۰۰۰ مقالهٔ دیگر را دربر دارد:

Basin hayati'nin 40. yilinda Mehmet Önder biblioygrafyasi, 1944-1948 (Ankara: Güven, 1984).

ابراهیم حقّی قونیالی تاریخ مفصل زادگاه خود، قونیه را به رشتهٔ تحریر درآورد:

Ibrahim Hakki Konyali, *Konya Tarihi* (Konya: Yeni Kitap, 1964).

این کتاب بخشی طولانی دارد دربارهٔ زیارتگاه مولانا، یا مولانا تُربِسی (تربت مولانا). نه‌تنها قونیه، بلکه قرامان نیز، که مادر مولانا در آنجا به خاک است، و غَلَطه که مولوی‌خانهٔ آن در قرن سیزدهم / نوزدهم مرکز فرهنگی پراهمیتی بود، علاقهٔ مردم این نواحی را به تحقیق دربارهٔ مولانا و طریقت او برانگیخته است؛ برای آگاهی بر نمونه‌ای از این نوع تحقیقات

بنگرید به کتاب د. علی گُلجان دربارهٔ مولوی‌خانه قرامان:

D. Ali Gülcan, *Karaman Mevlevihanesi, Mevlevilik ve Karamanli Mevlevi velileri* (Mader-i-Mevlana Camii Koruma, 1977).

محققان ترک در کنگره‌های مکرر علمی که دانشگاه سلجوق قونیه، تأسیس ۱۹۷۵ م، در سطح ملی و بین‌المللی، دربارهٔ مولانا (به نام ملّی مولانا کنگره‌سی) برگزار کرد، گرد هم آمدند. کنگره‌های ملّی مولانا در ماه مه سال ۱۹۸۵ و ۱۹۸۶ و آوریل ۱۹۸۸م در این دانشگاه تشکیل شد؛ گزارشات جلسات هر سه کنگره را انتشارات دانشگاه سلجوق به چاپ رسانده، که بیشتر آنها مقالات کوتاهی است دربارهٔ تاریخ شخصیتهای سلسلهٔ مولویان و بناهای برجاماندهٔ مربوط به آنان. کنفرانسی بین‌المللی دربارهٔ همین مکانها در سال ۱۹۷۸ برگزار شد، که گرچه بیش از همه، محققان ترک را به سوی خود کشید، چندین نفر از محققان سرشناس اروپا را نیز جذب کرد. خلیل جین (Halil Cin) در سخنان افتتاحیهٔ خود یادآور شد که سازمان ملل متحد سال ۱۹۸۶ م را سال صلح اعلام کرده است و پیشنهاد کرد که «جایزهٔ دوستی جهانی مولانا از دانشگاه سلجوق» (Salçuk University Mewlana Universal Love Award) به فردی اهدا شود که بدیع‌ترین مقاله را دربارهٔ مولانا بنویسد. در سال ۱۹۹۱ م کنفرانسی در آنکارا برگزار شد که به مولوی‌خانه‌ها و موقوفات آنها اختصاص یافته بود:

"Türk Vakif Medeniyetinde Hz. Melânâ ve Mevlevî hânelerin Yeri Semineri";

گزارشات آن به صورت کتاب منتشر شده است:

IX. Vakif Haftasi Kitabi (Ankara: Vakiflar Genel Müdürlüğü Yayinlari, 1992).

دانشمندان بزرگوار

نام مناقب‌العارفین افلاکی به تصحیح انتقادی و عالی **تحسین یازیجی** که آن را به دقت با نسخ خطی مقابله کرده و حواشی محققانه بر آن نوشته، در سراسر این کتاب آمده است، و از ترجمهٔ ترکی مناقب به قلم او نیز یاد کرده‌ایم. یازیجی چندین مقاله هم برای دایرةالمعارف ایرانیکا نوشته، که از آن جمله است مقالاتی موجز و مختصر دربارهٔ شخصیتهای مختلف سلسلهٔ مولویان (همچون ابراهیم دَده، دیوانه چلبی، یوسف سینه‌چاک و غیره).

ارکان تورکمن، رئیس گروه زبانها و ادبیات شرق در دانشگاه سلجوق قونیه، تحقیقات خود را دربارهٔ گوهر مثنوی مولانا منتشر کرده است:

Erkan Türkmen, *The Essence of Rumi's Masnevi* (Konya: Misket, 1992).

تورکمن، در این کتاب، اندیشه‌های مولانا را به صورتی که در مثنوی دیده، منظم کرده و لُبِّ مطالب و نظرات شارحان مثنوی را، چه آنان که به ترکی امروز یا ترکی عثمانی نوشته‌اند و چه آنان که به اردو، فارسی یا انگلیسی سخن گفته‌اند، آورده است. او، برخلاف گلپینارلی، تاریخهایی را که مایر مشخص کرده اساس کار خود قرار داده و ضمن افزودن اطلاعاتی که از منابع ترک گرفته، سرگذشتی نو از خاندان مولانا نوشته که بسیار سودمند است. تورکمن چند مقاله نیز راجع به مولانا تألیف کرده که به صورت کتابی به نام رومی، عاشق راستین خدا منتشر شده است:

Rumi as a Tru Lover of God (Istanbul: Baltac tourism, 1988, repriented 1990).

تورکمن، درکنار میکائیل بائرام، که جایی دیگر در همین کتاب راجع به آثارش سخن خواهیم گفت، در میان نسل امروز مولوی‌شناسان ترک و آنان که ردای گلپینارلی را بر تن دارند، صاحب حرمت است.

عبدالباقی گلپینارلی

پدر گلپینارلی، احمد مدحت‌افندی، یا احمد آگاه، روزنامه‌نگار بود. عبدالباقی گلپینارلی (۱۴۰۲-۱۳۱۷ / ۱۹۸۲-۱۹۰۰) روز دهم رمضان سال ۱۳۱۷ برابر با دوازهم ژانویه سال ۱۹۰۰ در استانبول دیده بر جهان گشود. از هشت نه سالگی به مولوی‌خانهٔ بهاریه رفت و به تحصیل علوم قدیم اسلامی پرداخت (عبدالباقی از اهل سنّت بود). یکی از آموزگاران او، شیخ حسین فخرالدین، شیخ مولوی‌خانهٔ بهاریه بود؛ تصویری از گلپینارلی باقی است که او را در سنین جوانی و در کسوت مولویان نشان می‌دهد. گلپینارلی در سال ۱۹۳۰م از دانشکده ادبیات فارغ‌التحصیل شد و در دبیرستانهای مختلف به تدریس پرداخت و پس از آنکه درجه دکتری خود را از دانشگاه آنکارا گرفت، به تدریس ادبیات ترکی و ادبیات فارسی در همان دانشگاه اشتغال یافت و پس از مدتی به دانشگاه استانبول انتقال پیدا کرد. گلپینارلی خیلی زود در سال ۱۹۴۹ بازنشسته شد و در ناحیهٔ اسکُدار سکونت گرفت؛ اما روزهای سه‌شنبه در کتابخانهٔ سلیمانیه استانبول دیدارکنندگان خود را می‌پذیرفت. او در این کتابخانه در میان انبوهی از کُتاب کار می‌کرد تا فهرست نسخ خطی آنجا را تألیف کند. وی فهرست نسخ خطی موجود در موزهٔ قونیه را نیز تهیه کرد.

گلپینارلی مردی بود میان‌قامت و در اواخر عمر همه موهایش سفید شده بود. کیف دستی سیاه‌رنگ خود را اغلب به هر جا که می‌رفت همراه می‌برد. مردی باهوش و شوخ‌طبع

بود، و حافظه‌ای عجیب داشت، حتی شمارهٔ فهرستگان کتابهایی را که مدتها پیش به آنها مراجعه کرده بود، به یاد داشت. بسیاری از محققان ایرانی را می‌شناخت و با آنان به فارسی سخن می‌گفت. وقتی توفیق سبحانی از او خواست که زندگی‌نامهٔ خود را بنویسد؛ گلپینارلی در پاسخ او تنها بیتی از مولانا را، اما به شکلی دیگر، نقل کرد:

حاصل عمرم سه سخن بیش نیست
سوختم و سوختم و سوختم

علی الب‌ارسلان سرگذشت‌نامه این محقق بزرگ را نوشته که برخی از اشعاری را که گلپینارلی خود سروده است، دربر دارد:

Ali Alparsalan, *Abdülbâki Gölpinarli* (Ankara: Kültür Bakanliği, 1996), pp. 18-37.

گلپینارلی مؤلف بود و تحقیقاتی در حدِ کتاب از جمله دربارهٔ طریقت ملامتیه (۱۹۳۱)، یونس امره (۱۹۳۶) و محمّد (ص) و حدیث (۱۹۵۷) منتشر ساخت. گلپینارلی مصحح متون بود و چند متن کهن را به چاپ رساند که از آن جمله است دیوان امره (۱۹۴۸)، دیوان فضولی (۱۹۵۰)، دیوان ندیم (۱۹۵۱) و غیره. گلپینارلی کتابهای بسیاری را از فارسی به ترکی ترجمه کرد، از آن جمله است دیوان حافظ (۱۹۴۴)، منطق‌الطیر عطار (۵-۱۹۴۴)، الهی‌نامه عطار (۱۹۴۷) و گلشن راز شبستری (۱۹۴۴).

البته، او قسمت عمدهٔ تلاشهای خود را در زمینهٔ ترجمهٔ آثار فارسی به ترکی، به مولانا اختصاص داد، و آغاز آن ترجمهٔ دفاتر شش‌گانهٔ مثنوی به زبان ترکی بود (۶-۱۹۴۱). پس از آن، منتخباتی از رباعیات (۱۹۴۵) و منتخباتی از دیوان شمس را (به نام گلدسته، ۱۹۵۵) به ترجمهٔ ترکی درآورد. آنگاه ترجمهٔ کامل غزلیات مولانا (دیوان کبیر) را همراه با حواشی و شرح آن، که در سال ۱۹۵۷ آغاز کرده بود، در سال ۱۹۷۴ به پایان آورد. او ترجمهٔ ترکی ابتدانامه سلطان ولد را نیز به انجام رساند (۱۹۷۶). از آثار منثور مولانا نیز غافل نماند، و ترجمه‌های ترکی فیه مافیه (۱۹۵۹) و مکتوبات (۱۹۶۳) و «مجالس سبعهٔ» مولانا (۱۹۶۵) را یکی پس از دیگری منتشر کرد.

گلپینارلی، افزون بر اینها، با تألیف چندین اثر محققانه بدیع به شناخت ما از مولانا کمک کرده است اولین این آثار مولانا جلال‌الدین: زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آنها نام دارد:

Mevlânâ Celâleddin: hayati, felsefesi, eserleri, eserleriden seçmeler (Istanbul: Inkilap Kitabevi, 1951; 2nd revised ed. 1959).

پس از آن کتاب مفصلی را دربارهٔ تاریخ سلسلهٔ مولویان منتشر ساخت به نام مولویّه بعد از مولانا:

Mevlana'dan sonra Mevlevîlik (Istanbul: Inkilap, 1953);

بعد، کتاب دیگری تألیف کرد دربارهٔ آداب و ارکان سلسلهٔ مولویان:

Mevlevî: âdâb ve erkâni (Istanbul: Inkilap ve Aka, 1963).

بدیهی است که گلپینارلی، پس از این‌همه ترجمه و تحقیقات انتقادی، در شناخت افکار و آثار مولانا تبحر یافته بود و آن را در شرح شش‌مجلّدی خود بر مثنوی به ظهور رساند:

Mesnevi Şerhi (Istanbul: Başbankanlik Kültür, 1973-4).

گلپینارلی مدام در آثار خود تجدیدنظر می‌کرد و آنها را دوباره به چاپ می‌رساند، بنابراین، آنان که بخواهند آخرین نظرات او را دربارهٔ مبحثی بدانند باید مراقب باشند که چاپ سوم او از شرح حال مولانا را بخوانند. انتشار شرح و ترجمهٔ او از مثنوی همراه با تجدیدنظر، در شش مجلّد، یک سال پیش ازفوت او آغاز شد:

Mesnevi: tercemsi ve Şerhi (Istanbul: Inkilap ve Aka, 1981-84).

توفیق سبحانی این کتاب و چند اثر دیگر از گلپینارلی راکه دربارهٔ مولانا تألیف کرده، به زبان فارسی برگردانده است تا محققان ایرانی به استنتاجات او آسان دست یابند.

مولاناپژوهی به زبان عربی

مولوی‌خانهٔ حلب و مولوی‌خانهٔ بیت‌المقدس تا همین اواخر فعالیت داشتند، اما علاقه به مولانا جلال‌الدین در دنیای عرب شاید بیشتر به سبب شهرتی باشد که او در غرب به نام نمایندهٔ بزرگ آیین و آداب اسلامی یافته است. پیش از این به ترجمهٔ آثار مولانا به زبان عربی نظری انداختیم (فصل ۱۱، صپ). افزون‌تر آنکه، چند نفر از محققانی که به زبان عربی می‌نویسند تحقیقات خود دربارهٔ زندگانی و اشعار «مولانا جلال‌الدین رومی» را منتشر کرده‌اند که یکی از آنها تک‌نگاشته‌ای است به همین نام اثر ابوالحسن علی نَدْوی (قاهره: المختار الاسلامی، ۱۹۷۴) و دیگری نیز به همین نام اثر مصطفی غالب (بیروت: عزّالدین، ۱۹۸۲). کتاب بسیار مفصل‌تر عنایت‌الله ابلاغ الافغانی (محقق افغانی‌تبار ساکن قاهره) تحلیلی است در این باره که جایگاه مولانا حدّ واسط صوفیان و علمای اهل کلام است: جلال‌الدین الرّومی بین الصوفیّه و علماء الکلام (قاهره: الدار المصریّه اللُّبنانیّه، ۱۹۷۸).

محمّد عَبدالسّلام خَفافی، استاد دانشگاه قاهره و دانشگاه بیروت با تألیف کتاب مفصّل خود دربارهٔ زندگانی و اشعار مولانا به نام جلال‌الدین الرّومی فی حیاتِه و شعرِه (بیروت: دارالنّهْضة العَرَبیّه، ۱۹۷۱)، نیز با ترجمهٔ عربی دفتر اوّل مثنوی و شرح خود بر آن به نام مثنوی جلال‌الدین الرّومی (صَیدا: المَکتَبة العَصریّه، ۱۹۶۵) بیش از دیگران توجه خود را به مولانا معطوف داشته است.

مولوی‌پژوهی به زبان فارسی

مولانا آثار خود را به زبان فارسی نگاشته است، پس چه شگفت اگر محققان ایرانی تحلیلهای مهم ادبی و فلسفی بسیار دربارهٔ او نوشته باشند. نخستین ایرانی که می‌توان گفت کوشش او دربارهٔ مولانا از بعضی جهات با آگاهی از شیوه‌های تحقیقی (متدلوژی) صورت گرفته، **رضاقلی‌خان هدایت** است؛ او حدود ۱۲۰ سال پیش منتخباتی از دیوان شمس را همراه مقدمه‌ای در شرح حال مولانا، در تبریز منتشر ساخت که مورد استفادهٔ نیکلسون و محققان دیگر قرار گرفت (بن: فصل ۷، صپ).

تا چندین دهه پس از آن، نسخه‌های چاپی و تحقیقات مربوط به مولانا تنها در هند و ترکیه منتشر می‌شد، تا آنکه محقق و روحانی اصفهانی **جلال‌الدین همایی** (۱۳۵۹-۱۲۷۸ ش)، ولدنامهٔ سلطان ولد را تصحیح کرد و به چاپ رساند (تهران: اقبال، ۱۳۱۵ ش)؛ این منظومه در شرح احوال بهاءالدین و جلال‌الدین است. همایی که از کودکی نظرش به مولانا معطوف بود، مقدمه‌ای مبسوط و عالی بر کتاب ولدنامه نگاشت که سرگذشت زندگی مولانا و خانوادهٔ او را با نگاهی انتقادی بیان می‌کند. دخترش، ماهدخت‌بانو همایی، اخیراً کتاب ولدنامه را با تجدیدنظر به چاپ رسانده است (تهران: هما، ۱۳۷۶ ش / ۱۹۹۷). او همچنین منتخباتی از مثنوی را همراه با شرح آنها به انگلیسی ترجمه کرده است (بن: فصل ۱۱، «منتخبات»).

همایی بزرگ محققی بود پرکار، دارای ذهنی نکته‌سنج و از حدت هوش برخوردار؛ علوم عقلی را در حوزهٔ علمیه آموخت و دربارهٔ دستور زبان، صناعات ادبی، شعر، مباحث کلامی و فلسفه تألیفات خود را انتشار داد؛ همچنین تعدادی از متون کهن را تصحیح کرد و خود اشعاری سرود. همایی پس از تصحیح تاریخ منظوم سلطان ولد که کاری بود اساسی و اصولی، دو کتاب دیگر دربارهٔ مولانا نوشت: تحقیقی مبسوط دربارهٔ فلسفه و مباحث الهی مولانا به نام مولوی‌نامه: مولوی چه می‌گوید (تهران: آگاه، ۱۳۵۴ ش)، و تحلیلی بر یکی از داستانهای مثنوی به نام تفسیر مثنوی مولوی و داستان قلعهٔ ذات‌الصور یا دژ هوش‌ربا (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۹ ش). همایی همچنین کتابی در ۴۰۰ صفحه دربارهٔ مولانا

تألیف کرد که به صورت نسخهٔ دستنویس چاپ‌نشده باقی مانده، اما بخشهایی از آن، در کتابی که به یادبود او به نام همایی‌نامه منتشر شده و در پیش‌گفتار یکی از نسخ چاپی دیوان شمس، انتشار یافته است.

بدیع‌الزّمان فروزانفر

بدیع‌الزّمان فروزانفر (۱۳۴۹-۱۲۷۸ ش) همچنان‌که از نامش برمی‌آید، «نادرهٔ دوران» خود بود. عادتش چنان بود که وقتی کتابی را برای خواندن به دست می‌گرفت تا به پایان نمی‌رساند بر زمین نمی‌گذاشت. فروزانفر، اغلب به مغازه‌ها و بساط کتاب‌فروشها سر می‌زد و، مانند اِراسمُوس (Erasmus [اندیشمند سوئدی قرن پانزده و شانزده میلادی])، ترجیح می‌داد پولش را به جای خوردنی و پوشیدنی صرف مطالب خواندنی کند. حافظه‌اش تقریباً مثل نوار هر چه را می‌خواند ضبط می‌کرد و به هنگام تدریس، حتی وقتی که شمارهٔ صفحات را می‌گفت یا قصائد و قطعات بلند نظم و متون فلسفی را می‌خواند، هرگز نیازمند مراجعه به یادداشت نبود (دانشجویانش گاهی شمارهٔ صفحهٔ منابعی را که نام می‌برد بررسی می‌کردند تا مگر اشتباه استاد را معلوم کنند، اما نادر بود خطایی بیابند). فروزانفر شعر را به آهنگی رسا و لحنی گیرا می‌خواند، و اشعار مولانا اغلب اشک به دیدگان او می‌آورد، و دمی دیگر این نم‌اشک را با فراز و فرود لحن و حالت شعر خواندنش بر دیدگان شاگردانش می‌نشاند.

فروزانفر به یاد می‌آورد که نخستین بار در سال ۱۳۳۸ ق/ ۱۹۲۰، یکی از غزلهای مولانا را از زبان استاد خود، ادیب نیشابوری، شنید و آن را فراگرفت. این غزل مشهور (د، ۴۴۱) با بیت زیر آغاز می‌شود:

بنمای رخ که باغ و گلستانم آرزوست
بگشای لب که قند فراوانم آرزوست

ادیب نیشابوری، که خود شاعری نامور بود، به فارسی‌سرایان قرن چهارم تا ششم هجری عشق می‌ورزید، اما اشعاری را که از حملهٔ مغول به این‌سو سروده شده بود نمی‌پسندید و از آنها اطلاع بسیار نداشت. بدین سبب، همین یک غزل را از مولانا به شاگردانش آموخت. در آن روزگار، دیوان شمس چاپ لکنهو و منتخبات هدایت از غزلیات مولانا در اختیار طلّاب شیعه‌مذهب حَوزهٔ علمیّهٔ مشهد قرار نداشت، زیرا مطالعهٔ آثار مولانای سنّی‌مذهب را شایستهٔ علمای آینده نمی‌دانستند. فروزانفر نیز نمی‌توانست به غزلیات دیگر مولانا

دسترسی پیدا کند، تا آنکه در سال ۱۳۳۹ ق، در عوض مدیحه‌ای که برای والی قاجار خراسان، احمد قوام (قوام‌السلطنه) سروده بود، یک طاقه‌شال کشمیری، خلعت گرفت. این شال را بی‌درنگ فروخت و از پول آن [مقداری کتاب و از آن‌جمله] دورهٔ کامل مجمع‌الفُصَحا تألیف رضاقلی‌خان هدایت را خرید. هدایت در مجلّد اول آن تعداد زیادی از غزلیات مولانا را به انتخاب خود، ذیل شرح حال شمس‌الدین تبریزی، درج کرده بود؛ و فروزانفر در ماه رجب سال ۱۳۳۹ ق، که به روستای زادگاهش بازگشت، آن را در مطالعه گرفت و بسیاری از اشعار مولانا را به سینه سپرد. چون به مشهد بازگشت (رمضان ۱۳۴۰ ق) همهٔ آن غزلها را بر استاد خود خواند و برای درک دشواریها از وی کمک خواست.

فروزانفر که نتوانست نسخهٔ کاملی از دیوان شمس بیابد و غزلیات بیشتری از مولانا بیاموزد، ناگزیر منتظر ماند تا اینکه در سال ۱۳۰۳ ش به تهران رفت و در آنجا عارفی را ملاقات کرد که گزیده‌ای از غزلیات مولانا و دیگر شعرا را در دفترچه‌ای گرد آورده بود که همیشه آن را همراه خود داشت، و هرگاه مجلس اقتضا می‌کرد با صدای بلند و شور فراوان از آن اشعار می‌خواند. فروزانفر ایّام تابستان را با این صوفی می‌گذراند و گاه از ساعت هفت بامداد تا پنج ساعت بعدازظهر با هم «بر سماع شعر مولانا وجد وحال» می‌کردند. او با شاعر دیگری نیز به نام ادیب پیشاوری مراوده پیدا کرد که از شیفتگان آثار مولانا بود.

سرانجام، فروزانفر نسخه‌ای از کلیات شمس را نزد کتاب‌فروشی یافت که آن را به ۲۵ ریال می‌فروخت. مادرش پارچه برکی که از پشم گوسفند رشته بود برایش فرستاد تا به جای جامه‌ای که غارتگران ترکمن در راه خراسان از او به تاراج برده بودند، لباس زمستان فراهم کند؛ اما او این پارچه را فروخت و آن دیوان را خرید. شش‌ماه تمام از سال ۱۳۱۲ ش را صرف مطالعهٔ کلیات شمس کرد و ضمن آن «هر غزل را که دور از روش و مشرب صافی تصوّف و فقر مولانا می‌شناخت به علامتی مشخص می‌نمود». در این هنگام بود که تصمیم گرفت شرح احوال مولانا را بنویسد. فروزانفر، پس از آنکه یک‌بار دیگر از آغاز تا پایان این نسخه را «به نظر مقایسه مطالعه کرد» به این نتیجه رسید که به دیوان شمس چاپ لکنهو «حذف و اضافات ناروا راه یافته» و عدهٔ بسیاری از غزلیات دیگران در ضمن اشعار اصلی «این دیوان آمده است.» فروزانفر خلاصه نظراتش را در این باره در کتاب شرح احوال مولانا نوشت، که یک سال بعد به پایان رسید و در سال ۱۳۱۵ ش انتشار یافت (بن: صب). پس از آن دو نسخهٔ خطی ناقص از دیوان شمس به دست آورد، که تاریخ کتابت آنها اوایل قرن دهم

هجری بود و بر اساس این نسخه‌ها، تهیهٔ «مقدمات تألیف جلد دوم» مطالعات خود «مشتمل بر تحلیل آثار مولانا» را آغاز کرد.

در این بین، مادرش در شهریور ۱۳۱۵ ش از دنیا رفت و پس از آن چند تن از استادان و دانشمندانی که فروزانفر را به این کار ترغیب می‌دادند جهان را بدرود گفتند و فروزانفر ناگزیر شد چندی توجه خود را به کارهای دیگر، خاصه تهیهٔ برخی فهارس، معطوف دارد. نخستین تحقیق او دربارهٔ تاریخ شاعران متعلق به نخستین قرون پیدایش ادبیات فارسی، یعنی سخن و سخنوران (۱۳۱۲-۱۳۰۸ ش) بود، که شاعران قدیم ایران، حامیان آنان، و تاریخهای مربوط به زندگی آنان را، نخستین بار به شیوهٔ نظام‌مند امروزی، معرفی می‌کرد. ادبای ایران از قرنها پیش به تألیف کتب تراجم احوال شاعران پرداخته‌اند، اما این شرح حالها معمولاً عبارت است از چند تاریخ و چند اسم، چند حکایت کوتاه که اغلب به افسانه می‌ماند، و اطلاعاتی دربارهٔ زندگانی شاعران که اغلب (با اشتباه) از اشعار آنان استخراج کرده‌اند.

فروزانفر برای تألیف رساله‌ای که باید به شورای دانشگاه تهران تسلیم می‌کرد، نخستین شرح حال ادیبانه و نظام‌مند از مولانا را به زبان فارسی تألیف کرد که از اصول تحقیقی امروز بهرهٔ کامل داشت. این کتاب تحقیقی بود دربارهٔ احوال و زندگانی مولانا که در سال ۱۳۱۵ ش به نام رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی انتشار یافت و زرین‌کوب آن را بهترین رساله‌ای می‌داند که تاکنون در ایران نوشته شده است. نسخهٔ تجدیدنظرشدهٔ آن در سال ۱۳۳۳ ش منتشر شد و تا این اواخر مهم‌ترین مرجع دربارهٔ زندگانی مولانا بود. این کتاب را فریدون نافذ اوزلوق به ترکی ترجمه کرد که بر آثار بسیاری از مؤلفان ترک، از جمله گلپینارلی تأثیر گذاشت.

فیه مافیه مولانا در تهران به صورت چاپ سنگی وجود داشت، اما چندین منبع مهم دیگر، از قبیل معارف بهاءالدین هرگز به چاپ نرسیده بود و بنابراین فروزانفر به چاپهای سنگی یا نسخ خطی این منابع مراجعه کرد و این متون منثور را نخستین بار به مردم معرفی نمود. برای متن غزلیات ناگزیر بود به نسخهٔ چاپی مغلوط لکنهو از دیوان شمس و برای مثنوی به چاپ غیرانتقادی علاءالدوله رجوع کند. رسالهٔ فروزانفر در تحقیق احوال مولانا با آنکه امروز کهنه شده، هنوز هم دربارهٔ تاریخ زندگانی مولانا منبعی مهم و مفید است.

در سال ۱۳۱۹ ش وزارت فرهنگ تقاضا کرد که گزیده‌ای از مثنوی برای دانش‌آموزان ایران تهیه شود. فروزانفر دو سال بعد با تهیهٔ مجموعه‌ای حاوی بیست‌وسه قسمت که از دفاتر اول و دوم مثنوی انتخاب کرده و با حواشی فراوان او همراه بود، این خواهش را

برآورد: خلاصهٔ مثنوی (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۲۱ ش). فروزانفر در مقدمهٔ این کتاب در برابر انتقادات تند برخی از متجددین (مانند شبلی نُعمانی و احمد کسروی)، به دفاع از شاعران و متفکران بزرگ عارف پرداخت، و یادآور شد که نباید اندیشه‌های ژرف و ملکوتی مثنوی را با رسوم سبک‌مایه‌ای که گاهی از صوفیان عوام سر می‌زند، اشتباه گرفت. این کتاب همچنین حاوی یادداشتهایی است در معرفی چند شرح مثنوی که او برای تهیهٔ حواشی خود به آنها مراجعه کرده است.

فروزانفر سرانجام، خود به تألیف شرح مثنوی پرداخت، اما پیش از آنکه از دنیا برود بیش از سه مجلّد از آن را به‌اتمام نرساند: شرح مثنوی شریف (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۴۸-۱۳۴۶ ش). این شرح را دکتر سیدجعفر شهیدی به اتمام رساند.[۴۳۶] زرین‌کوب، که خودش دو شرح بر مثنوی نوشته، معتقد است که هیچ شرح دیگری نمی‌تواند کلمه‌ای بر آنچه فروزانفر گفته است بیفزاید، و دامنهٔ دانش فروزانفر دربارهٔ مثنوی مولانا چنان عظیم است که آخرین سخن همان‌جا گفته شد که او قلم بر زمین نهاد. پروفسور اسعد علی، استاد دانشگاه دمشق، می‌گوید فروزانفر چنان بر شعر عرب احاطه داشت که اگر بیتی عربی نزد او خوانده می‌شد می‌توانست بقیهٔ آن را از حفظ بخواند و حتی تلفظ اعراب از کلمهٔ محبوب مولانا، عشق، را که در زبان محاورهٔ مردم سوریه عُشق (به ضم اول) ادا می‌شود، تصحیح کرد.[۴]

همان‌گونه که گذشت، رسالهٔ فروزانفر در تحقیق احوال مولانا به ترکی ترجمه شد:

Mevlana Celaleddin, translated by Feridun Nafiz Uzluk (Istanbul: Millî Eğitim, 1990);

و به این ترتیب، دومین تحقیق، پس از کتاب گلپینارلی، در شرح احوال و زندگی مولانا در اختیار خوانندگان ترک‌زبان قرار گرفت.

فرهنگنامه‌های مولانا

صادق گوهرین (۱۳۷۴-۱۲۹۳ ش) به سبب تحقیق فیلولوژیک خود در مثنوی، که فرهنگی است هفت‌جلدی از لغات و تعبیرات مثنوی حق بزرگی بر گردن ما دارد؛ این فرهنگ برای دستیابی به اشارات و استعارات عرفانی موجود در خزانهٔ اصطلاحات و واژگان مثنوی مرجعی است ضروری: فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۵۴-۱۳۳۷ ش). گوهرین آثار عارفان دیگر (مانند منطق‌الطیر عطار) را نیز تصحیح کرده و بنابراین برای انجام این کار پیشینهٔ علمی معتبری دارد؛ او کاربرد هر واژه را با آوردن چندین

مثال از ابیات مثنوی توضیح داده است. از فرهنگی که گوهرین تألیف کرده است کمابیش می‌توان به صورت کشف‌اللغات مثنوی نیز استفاده کرد.

کشف‌الابیات چهارمجلّدی **محمدتقی جعفری** به نام از دریا به دریا (تهران: وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۴ ش) و کشف‌الابیات مثنوی نیکلسون به اهتمام **محمدجواد شریعت** (اصفهان: کمال، ۱۳۶۳ ش) که فهرست بیت بیت مثنوی تصحیح نیکلسون است، برای یافتن محلّ هریک از ابیات متن سودمنداند. فرهنگ فروزانفر از احادیثی که در مثنوی وجود دارد، مآخذ و منابع احادیث نبوی را که در مثنوی به آنها اشاره شده است معرفی می‌کند: احادیث مثنوی (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۴ ش؛ تجدیدچاپ، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۷ ش).[۴۳۷]

علیرضا منصور مؤیَّد تعدادیِ از ضرب‌المثلهایِ فارسیِ را که در متن مثنوی به‌کار رفته، استخراج کرده است: ارسال‌المثل در مثنوی (تهران: سروش، ۱۳۶۵ ش). **ماهدخت پورخالقی چترودی** فرهنگی موجز و مختصر از پیمبران، اصطلاحات عرفانی و اشارات دیگری را که در این باره در مثنوی یافته، تألیف کرده است که اطلاعات سودمندی دربارهٔ پیشینهٔ این دسته از داستانهای مثنوی در اختیار ما قرار می‌دهد: فرهنگ قصه‌های پیامبران (مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۱ ش)؛ خوانندگان غربی‌ای که علاقه‌مند هستند مثنوی را ژرف‌تر درک کنند از ترجمه این اثر [اگر وجود می‌داشت] بهره می‌بردند. خوانندگان برای آگاهی از داستانهای پیمبران و اشارات عرفانی آن در غزلهای مولانا، می‌توانند به تحقیق **تقی پورنامداریان** مراجعه کنند: داستان پیامبران در کلیات شمس (تهران: مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۴ ش)؛ این کتاب شرح و تفسیر عرفانی و راهنمای بسیار سودمندی است بر داستانهایی که مولانا ضمن غزلیات خود به آنها اشاره کرده است.[۴۳۸]

پیش از آنکه کتاب‌شناسی پیش‌گفتهٔ ئوندر منتشر شود، **ماندانا صدیق بهزادی** کتابنامهٔ نود صفحه‌ای خود را از آثار مولانا و تحقیقاتی که به زبانهای مختلف دربارهٔ او انجام شده، تألیف کرده بود که در سال ۱۳۵۱ ش/ ۱۹۷۳ در تهران انتشار یافت. اکنون، نزدیک به سی سال بعد، صدیق بهزادی آن کتاب کوچک را به صورت کتابی ۶۳۷ صفحه‌ای تدوین و تنظیم کرده و ۲۸۶۲ اثر را که هریک به نحوی با مولانا ارتباط می‌کند، در آن به فهرست آورده است: کتاب‌شناسی مولوی (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۰ ش).

عبدالحسین زرین‌کوب

زرین‌کوب (۱۳۷۸-۱۳۰۱ ش) که دامنهٔ تحقیقاتش وسیع و آثارش نیز به همان نسبت متعدد

و متنوع است، تحقیقات مهمی را در زمینهٔ تاریخ اسلام، پیدایش تصوّف، زندگی غزّالی، نقد شعر، زیبایی‌شناسی شعر نو، و سخنوران کهن فارسی، تألیف کرده[۴۳۹]، که دو تا از آنها شرحهایی است خردمندانه و مبتکرانه به نامهای سرّ نی (تهران، علمی، ۱۳۶۴ ش) و بحر در کوزه (تهران: علمی، ۱۳۶۷ ش). زرین‌کوب در سرّ نی، که کتابی دومجلّدی است، بخشهایی از مثنوی را انتخاب کرده، آنها را توضیح داده و بر آنها حاشیه نوشته است. هرکه علاقه‌مند به غور در مثنوی باشد، آشنایی با این دو کتاب را، که چندین بار تجدیدچاپ شده است، ضروری خواهد دید.

اما این آثار تا اندازه‌ای خوانندگان «عادی» را کمابیش مرعوب ساخت و بسیاری افراد ضمن نامه، پیام تلفنی و غیر آن، به اصرار از زرین‌کوب خواستند تألیف کتابی را دربارهٔ مولانا در عهدهٔ التزام گیرد که به زبان «ساده و عاری از حاشیه و ارجاع» نوشته شده باشد (زرین‌پ، ۱۲-۹). زرین‌کوب با نوشتن زندگی‌نامه‌ای به نام پله پله تا ملاقات خدا (تهران، علمی، ۱۳۷۰ ش) به تقاضای آنان پاسخ مساعد داد. زرین‌کوب در این کتاب سیمای مولانا را «آن‌گونه که در نزد یاران و مریدانش به نظر می‌رسید» تصویر می‌کند، اما از تقریرات مناقب‌نامه‌نویسان «آنچه را... توجیه روان‌شناسی... در باب او غیرممکن نمی‌ساخت مبنای نقل واقع» قرار داد (زرین‌پ، ۱۳). بدیهی است که زرین‌کوب اطلاعات فراوانی در اختیار دارد و از آثار مولانا، بهاءالدین، برهان‌الدین، سلطان ولد، شمس و دیگران استفاده می‌کند.

امتیاز بزرگ این کتاب آن است که «زندگی‌نامه‌ای داستان‌گونه» و خواندنی از «سوانح حیات مولانا» به‌وجود آورده که از واقعیت و افسانه، آمیخته با شرح‌حالی مبتنی بر روان‌شناسی، حاصل آمده و تصویری کامل و روشن از او کشیده است. از روی پله پله تا ملاقات خدا تألیف زرین‌کوب، به راستی می‌توان فیلمنامهٔ شایسته‌ای نوشت. عامّهٔ مردم ایران نسخه‌های این کتاب را که نوشتهٔ استاد مشهور و اندیشمند معاصرشان بود، به سرعت خریدند؛ در سال ۱۳۷۰ ش به بازار آمد و چهار سال بعد به چاپ هشتم رسید و سیزدهمین چاپ آن نیز در سال ۱۳۷۸ ش انتشار یافت. البته، بدین سبب که این کتاب حواشی مختصری دارد و نمی‌توان همیشه مطالب افسانه‌وار یا ابرازنظرهای محض را از مطالب واقعی آن تمیز داد، هنوز هم جای سرگذشت‌نامه‌ای قاطع از زندگی مولانا خالی است.

محمدعلی موحد

موحد که تحصیلات دانشگاهی خود را در رشتهٔ حقوق به اتمام رسانیده است، پیش از انقلاب عضو هیأت مدیرهٔ شرکت ملی نفت ایران بود و بنابراین چندین کتاب دربارهٔ مسائل حقوقی صنعت نفت ایران نوشته که از آن جمله است نفت ما و مسائل حقوقی آن (۱۳۴۹ ش، چاپ سوم ۱۳۵۷ ش)؛ درسهایی از داوریهای نفتی؛ خواب آشفتهٔ نفت، و گفته‌ها و ناگفته‌ها. او دربارهٔ ادعای سلطهٔ امارات متحدهٔ عربی بر جزایر تنب و ابوموسای خلیج فارس نیز رساله‌ای نوشت به نام مبالغه استعمار که اول‌بار در سال ۱۳۷۳ ش و بار دیگر در سال ۱۳۸۰ ش به چاپ رسید. دکتر موحد به سبب علاقه به ادبیات فارسی کتاب سلوك الملوك اثر فضل‌الله روزبهان خنجی را تصحیح کرد و رحلهٔ ابن‌بطوطه را نیز از عربی به فارسی برگرداند که در سال ۱۳۳۶ ش انتشار یافت. کتاب دیگری که موحد به زبان فارسی ترجمه کرده خزران اثر آرتور کوشتلر (Arthur Coestler) است که در سال ۱۳۶۱ ش منتشر شد.

اما علاقهٔ همیشگی موحد به شمس تبریزی و پیوندش با مولانا بوده و هست. موحد نخستین فردی است که بیست و چند سال پیش، مقالات شمس تبریزی را تصحیح کرد و با تعلیقات خود در ۴۵۷ صفحه منتشر ساخت (تهران: انتشارات دانشگاه صنعتی، ۱۳۵۶ ش). با آنکه موحّد در خدمت صنعت نفت ایران بوده است، شاید بعید به نظر رسد که دانشگاهی صنعتی ناشر اثری عرفانی از دورهٔ میانه شده باشد (سردبیران انتشارات دانشگاههای گوناگون، لطفاً توجه بفرمائید!) به نظر موحّد، رنج طاقت‌فرسای مقابلهٔ نسخه‌های خطی که به تهیهٔ نسخهٔ چاپی بسیار مفصل‌تر مقالات شمس و انتشار آن در سال ۱۳۶۹ ش انجامید، زاییدهٔ عشق بود: این کار سبب می‌شد که موحّد خود را در «خلوت‌خانهٔ نورانی شمس و مولانا» ببیند. موحّد همچنین از دانشمند ایرانی، مجتبی مینوی، «که در تحقیق و تتبّع متون استاد مسلّم و قدوهٔ اهل فضل به شمار می‌آمد» و چند ماه آخر عمر را صرف تصحیح مثنوی کرد، الهام گرفت و به شیوهٔ او دست به کار تصحیح مثنوی شد. موحّد از علیرضا حیدری نام می‌برد که در کار تصحیح مثنوی دستیار مینوی بود و موحّد را به انجام این کار ترغیب داد و اکنون یاری‌اش می‌رساند (مقالات، ۶-۶۵).

موحد، پس از اتمام تصحیح مقالات شمس، توجه خود را به استخراج تاریخ زندگی شمس از مقالات معطوف ساخت و حاصل آن کتابی است به نام شمس تبریزی (تهران، طرح نو، ۱۳۷۵ ش) که اطلاعات موجود در مقالات را با هم تلفیق کرده و نکات عمده و خلاصه‌ای عالی از زندگانی شمس را در اختیار ما قرار داده است. فصل ۴ کتاب ما دربارهٔ شمس سخت مدیون این دو کتاب موحّد است.

محمّد استعلامی

استعلامی محقق ایرانی که در دانشگاه مک‌گیل کانادا و در دانشگاه کالیفرنیا، برکلی، تدریس می‌کند نسخهٔ انتقادی جدیدی را از مثنوی منتشر کرد، که از نظر متن نسبت به تجدیدچاپهای قدیم مثنوی تصحیح نیکلسون به نتایج بهتری دست یافته است. این اثر شامل مقدمه‌ای مبسوط همراه یکی از بهترین خلاصه‌های زندگانی مولانا به زبان فارسی و دارای تعلیقاتی است که در پایان هریک از شش مجلّد آن چاپ شده است: مثنوی جلال‌الدین محمّد بلخی (تهران، زوّار، ۱۳۶۰ ش که چند بار تجدیدچاپ شده است).

افکار دینی مولانا

در نیمهٔ دوم قرن بیستم، فهم ما از سخنان و تعالیم مولانا با خردمندی بسیار بیشتری همراه بود و سبب این تحوّل تا حدّ زیادی انتشار نسخه‌های تصحیح‌شدهٔ چاپی از آثار اوست، که خوانندگان از طریق آنها مستقیم‌تر و بدون وساطت تفاسیر مبتنی بر آراء ابن‌عربی، با اندیشه‌های خود مولانا آشنایی یافتند.

نسخهٔ تصحیح‌شدهٔ نیکلسون از مثنوی بین سالهای ۱۳۰۴ و ۱۳۱۱ ش / ۱۹۲۵ و ۱۹۳۳ م منتشر شد، و در این اثناء (۱۳۰۶ ش / ۱۹۲۷ م) هلموت ریتر به کمک گلپینارلی نسخه‌های خطی دیگری را در استانبول یافت، که نیکلسون آنها را نیز در مقابله گرفت، و بر اثر آن، متن مثنوی و سخنان مولانا وضوح بیشتری پیدا کرد. انتشار فیه مافیه تصحیح فروزانفر (۱۳۳۰ ش) و ترجمهٔ انگلیسی آربری از آن (۱۳۴۰ ش / ۱۹۶۱)، همچنین تصحیح فروزانفر از معارف بهاءالدین (۱۳۳۸ و ۱۳۳۳ ش) و معارف برهان‌الدین (۱۳۳۹ ش)، تصحیح تحسین یازیجی از مناقب‌العارفین افلاکی (۱۳۳۸ ش / ۱۹۵۹)، و تصحیح فروزانفر از دیوان‌شمس (۱۳۴۶-۱۳۳۶ ش) اساس کار را برای درک روشن‌تر تعالیم مولانا و شناسایی نزدیکان و پیروان او فراهم ساختند. دربارهٔ بخش مفصّلی که بائوزانی در کتاب تاریخ ادیان در ایران (۱۹۵۹ م) به افکار مولانا اختصاص داده است در صفحات قبل سخن گفتیم.

در سال ۱۹۷۵، چِلْکوفسکی (Chelkowski) در کتاب خود به‌نام علماء و اولیاء *(The Scholar and the Saint)* چند مقاله و متن سخنرانی را دربارهٔ ابوریحان بیرونی و مولانا گرد هم آورده، که یکی از آنها مقالهٔ **پرویز مروج** است به‌نام «تفسیر فلسفی اشعار عارفانهٔ مولانا: نور، واسطه، طریقت»

Philosophical Interpretation of Rumi's Mystical Poetry: Light, Mediator, and the Way. *Che,* 187-216)

تحقیق شیمل دربارهٔ مبحث نبوت، در فصل سوم شکوه شمس (*Triumphal Sun,* 1993)، گامی بلند بود، که مقالهٔ بعدی او به نام «یوسف در اشعار مولانا»

(Yusuf in Mawlana Rumi's Poetry, *LLM,* 45-60)

آن را کامل کرد. جان رِنارد (John Renard)، یکی از دانشجویان شیمل، رسالهٔ دکتری خود از دانشگاه هاروارد را در سال ۱۹۷۸ م، دربارهٔ بحث مولانا از پیامبران نوشت و آن را «طیران شاهبازان» (Flight of the King's Falcons) نامید، که سپس به نام جملهٔ بازان شاه: سخنان مولانا دربارهٔ پیامبران و وحی انتشار یافت:

All the King's Falcons: Rumi on Prophets (Albany, NY: SUNY Press, 1994);

این کتاب دارای فهرست سودمندی است از ابیات مثنوی دربارهٔ پیامبران مختلف. ویلیام چیتیک از اشعار مولانا به تفصیل استفاده برده و ابیات بسیاری از او را به ترجمهٔ خود در کتاب طریقت عشق نقل کرده است:

The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi (Albany, NY: SUNY Press, 1983).

این کتاب، که استادی متبحر در آراء ابن‌عربی آن را به صورت موضوعات مختلف و آسان‌یاب منظّم ساخته، برای افزایش آگاهی ما از حکمت مولانا دارای اهمیت است. مقاله‌ای که چیتیک، پس از آن، دربارهٔ «مولانا و وحدت وجود» (Rumi and Wahadat al-Wujud) نوشت *(Poe)* این موضوع را مطرح می‌کند که تصوّر تأثیر ابن‌عربی را بر مولانا نباید درست انگاشت (بن: فصل ۹، صپ). حمید دباشی، در سال ۱۹۸۷، طی کنفرانسی که در دانشگاه کالیفرنیای لوس‌آنجلس (UCLA) برگزار شد مقاله‌ای ارائه داد که سپس با عنوان «مولانا و مسئلهٔ عدل»

Rumi and the Problems of Theodicy: Moral Imagination and Narrative Discourse in a Story of the Masnavi

انتشار یافت *(Poe)* و با استفاده از تعالیم و اشعار مولانا نوشته شده است.

پژوهش در سخنوری مولانا

پس از منتخباتی که نیکلسون از دیوان شمس به ترجمه و تحشیهٔ خود منتشر ساخت، شاید نخستین پژوهش مفصلی که دربارهٔ شعری از مولانا شده آن باشد که در سال ۱۹۲۵ م در مقالهٔ هانْس هاینْریش شِدر (Hnas Heinrich Schaeder) راجع به مفهوم انسان کامل دیده می‌شود:

"Die islamische Lehre vom Vollkommenon Menschen..." *(Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 79: 168-92).

این مقاله تحلیلی است از تصویر شعری ساقی و ساغر، خاصه در غزل شمارهٔ ۲۳۹۵ دیوان شمس. **گوستاو ریشتر** (Gustav Richter ؛ ۱۹۰۶-۳۹) مطالعات شرق‌شناسی خود را در دانشگاه برِسْلو (Breslau) انجام می‌داد. او تحقیقات ادبی خود را دربارهٔ شیوهٔ بیان «مرآةالملوک» متعلق به دورهٔ میانهٔ اسلام (Leipzig, 1932) و سبک سخن قرآن (Leipzig, 1940) منتشر ساخت. پیش از آن، سه سخنرانی از او دربارهٔ اسلوب مثنوی مولانا به صورت کتاب انتشار یافت:

Persien Mystiker Dschelalad-Din Rumi: eine Stildeutung in drei Vortägen (Breslau, 1933).

ریشتر نشان می‌دهد که مثنوی از اسلوب قرآن پیروی می‌کند و داستانها، تمثیلات، پندهای اخلاقی و اصول عقاید را درهم می‌آمیزد و ممکن است آغاز هریک از اینها در نگاه اول، انحراف از موضوع قبلی به نظر آید، اما چون ژرف‌تر بنگریم صورت نقش و نگاری ظریف پیدا می‌کنند، مانند قالی ایرانی. این تک‌نگاشته را کمابیش تحسین کرده‌اند (آربری آن را «روشنگر» خوانده و بائوزانی «بسیار جالب و مهم» دانسته و افزوده که «با این حال پر از استدلالهای پیچ در پیچ و گاهی مبهم است)؛ با این‌همه، به نظر نمی‌رسد این تصوّر را که آربری نیز در سال ۱۹۶۱م تکرار کرد از بین برده باشد که گفت مثنوی «حتی پیاپی هم که آن را بخوانی، باز منظومه‌ای پر اطناب و ساختارش پریشان» است. اما فروزانفر نیز در مقدمهٔ خود بر شرح مثنوی شریف (ج ۱، ص دو) خاطرنشان می‌سازد که:

> مثنوی مانند دیگر کتب به ابواب و فصول قسمت نشده و از حیث نظم و ترتیب، اسلوبی مانند قرآن کریم دارد که معارف و اصول عقاید و قواعد فقه و احکام و نصایح، پُشتاپُشت در آن مذکور و مطابق حکمت الهی به هم آمیخته است و مانند کتاب آفرینش، نظمی به خود مخصوص دارد.

آنه‌ماری **شیمل**، در اوایل کار، به تأثیر از تحقیقات ریتر در زمینهٔ صور خیال اشعار نظامی، کتابی دربارهٔ صور خیال اشعار مولانا نوشت:

Die Bildersprache Dschelaladdin Rumis (Walldorf-Hessen: Verlag für Orientkunde, 1949);

شیمل در بخش دوم شکوه شمس خود نیز به همین موضوع پرداخت. فهرست مفاهیم و

اصطلاحات این کتاب [۴۴۰] برای افرادی که علاقه‌مند به تحقیق دربارهٔ استعارات خاص و صور خیال اشعار مولانا هستند منبعی عالی است که کار را از آنجا آغاز کنند. شیمل در یکی از تحقیقات تازه‌تر خود، صور خیال اشعار مولانا را با حالاتی که فصلهای مختلف سال در قونیه پیدا می‌کنند، پیوند می‌دهد (*Che,* 255-73).

رابرت رِدِر (Robert Rehder)، که با دشواریهای سبک و ساختار در شعر حافظ نیز دست و پنجه نرم کرده در مقالهٔ «سبک سخن مولانا جلال‌الدین» (The Style of Jalâl al-Din Rumi) به اشعار مولانا پرداخته است (*Che,* 275-85). **جِی. سی. بورگِل** (J.C. Bürgel) سعی دارد تا در مقالهٔ خود، «وجد و نظم»

Ectasy and Order: Two Structural Principles in the Ghazal Poetry of Jalâl al-Din Rumi

دو اصلی را توضیح دهد که اساس ساختار غزلیات مولانا را تشکیل می‌دهد (*LLM,* 61-74)، و در مقاله‌ای دیگر به نام «سخن چون کشتی و معنی چو دریاست»

Speech is Ship and Meaning the Sea: Some Formal Aspects of Ghazal Poetry of Rumi

برخی از جنبه‌های صوری غزلیات مولانا را بیان کند *(Poe)*. امین بنانی نیز در مقالهٔ خود به نام «مولانای شاعر» (Rumi as Poet) *(Poe)* به بررسی شاهکار مولانا می‌پردازد. **جیمز رُیْ کینگ** (James Roy King) تلاش می‌کند تا معمای گریز مولانا از موضوعی به موضوعی دیگر را ضمن مقالهٔ خود، به نام «گسستگی و پیوستگی حکایات مثنوی» حل کند:

Narrative Disjunction and Conjunction in Rumi

بن:

Journal of Narrative Technique 19, 3 (1989): 276-85.

در ایران، منتقد محترم آثار ادبی و سناتور حکومت سابق ایران، **علی دشتی** (۱۳۶۰-۱۲۷۴ ش) در کتاب سیری در دیوان شمس (تهران: ابن‌سینا، ۱۳۳۷ ش) به تحلیلی درباب غزلیات مولانا پرداخته است. **غلامحسین یوسفی** در مقالهٔ «مولوی داستان‌سرا»

(Mowlavi as a Storyteller *Che,* 287-306)

دربارهٔ شیوهٔ داستان‌پردازی مولانا به زبان انگلیسی سخن می‌گوید. **مهدی برهانی** در کتاب تلخند: طنز در داستانهای مثنوی (تهران: کندو، ۱۳۷۲ و ۱۳۷۳ ش) تحلیل سودمندی کرده است دربارهٔ استفادهٔ مولانا از طنز در داستانهای مثنوی. تصویرهای شعری، سمبولیسم و

سوررآلیسم در غزلیات مولانا را **سیدحسین فاطمی** در تحقیق خود مورد توجه قرار داد: تصویرگری در غزلیات شمس (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۴ ش).

در این اواخر، **فاطمهٔ کشاورز** در کتاب خود، خوانندگانش را ترغیب می‌دهد که بار دیگر به اشعار غنایی دورهٔ میانهٔ خاور نزدیک و غزلهای مولانا اشتغال ورزند و «به ساختار و صناعات سخنوری و ظرایف ادبی این ابیات توجه کنند» (ix).

Reading Mystical Lyric: The Case of Jala al-Din Rumi (Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1998).

این کتاب را دانشگاه کارولینای جنوبی جزو سلسله آثار مربوط به تحقیقات تطبیقی ادیان منتشر ساخت. سردبیر این بخش، فردریک دِنی (Fredrich Denny) در پیش‌گفتار آن، اظهار می‌دارد که «در این روزگار، بر رغم بنیادگرایی جهانی و نقار میان اسلام و غرب، مردم به هر کیش و آیین که باشند در غزلهای مولانا مفاهیم مشترک می‌یابند.» کشاورز در کتاب خود بر این نظر که مولانا از سرِ اکراه شعر سروده است خرده می‌گیرد، دربارهٔ تضاد (پارادوکس) سخن می‌گوید و آن را از صنایع ادبی می‌خواند. او با استفاده از تحقیقات غربیان دربارهٔ اشعار متافیزیک (قرن هفدهم)،[۴۴۱] غزلهای مولانا را (که به لفظ خاموش گویای اسرار نگفتنی است)، از دریچهٔ افکار بعضی فلاسفه و نقّادان غربی، حتی از دیدگاه نظریه‌های کی‌یِرکِگارد (Kierkegaard) و هایدگر مطرح می‌کند. علاقه‌مندان بحثهای مربوط به دورهٔ پس از مدرن شاید این تحقیق را تأمل‌انگیز بیابند.

سیروس شمیسا ضمن تحقیق خود دربارهٔ سیر غزل در شعر فارسی (تهران: فردوسی، ۱۳۶۲ ش، ص ۱۰۴-۹۵) یادآور می‌شود که مولانا از روی قصد و عمد غزل نمی‌سرود، بلکه غالباً فی‌البداهه، بر اثر حالاتی که به هنگام سماع و بر اثر وجد و بی‌خویشتنی به او دست می‌داد، غزل می‌گفت:

تو مپندار که من شعر به خود می‌گویم
تا که بیـدارم و هشیـار، یکی دم نزنم

بدین شیوه، اسلوبی جدید پدید می‌آورد که قواعد عروضی و سخنوری را برهم می‌زند، و استعاراتی تازه و بدیع می‌آفریند:

هین سخن تازه بگو تا دو جهان تازه شود
وا رهد از حدّ جهان بی‌حد و اندازه شود

(د، ۵۴۶)

این ویژگی به غزل او کیفیتی وجدآمیز می‌دهد که در شعر برخی از شاعران حرفه‌ای و پای‌بند به گزیده‌سرایی دیده نمی‌شود؛ و شاید تا اندازه‌ای به همین دلیل باشد که افضل اقبال (*IqL;* 157) می‌گوید غزلهای مولانا، برخلاف بسیاری از غزلهای حافظ، «بیانگر شور و حال مدام و دارای وحدت موضوع است.»

با این وصف، مولانا ازتنگناهای قالب و صورت آزرده است و بیزار، زیرا چنان‌که در مثنوی می‌گوید نمی‌تواند اسرارِ رهای از بند منطق را در قید کلمات آورد:

قافیه‌اندیشم و دلدارِ من گویَدم مَنْدیش جز دیدارِ من
خوش نشین ای قافیه‌اندیشِ من قافیهٔ دولت تویی در پیشِ من
حرف چه بود تا تو اندیشی از آن حرف چه بُود خارِ دیوارِ رَزان
حرف و صَوْت و گفت را برهم زنم تا که بی این هر سه با تو دم زنم

(مث، ۱ ، ۳۰-۱۷۲۷)

و در بیت زیر همین احساس را بازمی‌گوید (غ ۳۸، ب ۴۸۶):

رَستم از این بیت و غزل، ای شه و سلطان ازل
مفتعلُن مفتعلُن مفتعلُن کشت مرا
قافیه و مفعله را گو همه سیلاب ببر
پوست بود، پوست بود، درخور مغز شعرا

(د ، غ ۳۸، ب ۷-۴۸۶)

با این حال، جای شگفتی است که مولانا، مانند صائب تبریزی، بزرگترین دیوان غزلیات شاعران ایران را از خود به یادگار نهاده، نیز بیش از هریک از شاعران دیگر اوزان شعری را به‌کار برده، که جمعاً چهل و هشت وزن است، اما بیشتر این غزلیات دارای وزنهای مناسب سماع، مانند هَزَج و رَجَز، است (شمیسا، سیر در غزل، ۹۷). بیت و غزل موزون سرودن کار هر روزهٔ اوست و در غزلیاتش اشاره به خوانندگان و نوازندگان مجالس سماع فراوان است، از جمله در بیت آخر غزل ۷۷۲:

دو سه بیت مانده، باقی تو بگو که از تو خوشتر
که ز ابر منطق تو دل و سینه اخضر آمد

اشتیاق عالمان: قدردانی از مولانا

گاهی اشتغال چندین‌ساله به مقابلهٔ نسخه‌های خطی یا بررسی کلمات شاعری خاص، شاید سخنان او را در چشم ما ملال‌آور سازد. اما دربارهٔ مولانا کار برعکس است؛ هر چه بیشتر با مولانا آشنا شویم، علاقهٔ ما نسبت به او زیادت می‌شود. سِر محمّد اقبال می‌نویسد: «دنیای امروز به مولانایی نیاز دارد تا شعلهٔ امید برافروزد و آتش شوق به زندگی را فروزان سازد.» ای. جی. براوْن می‌گوید: «مولانا بی‌تردید برترین شاعر عارفی است که از ایران برخاسته، اما مثنوی معنوی او شایستهٔ آن است که در شمار منظومه‌های بزرگ همهٔ روزگاران قرار گیرد.» ای. دنیسون راس، در کتاب ایرانیان می‌نویسد که مثنوی «یکی از مهم‌ترین آثار ادبی جهان است»:

E. Denison Ross, *The Persians* (Oxford: Clarendon, 1931).

در این اواخر، ویلیام چیتیک گفته است: «نیازی نیست شعرشناس باشیم تا بفهمیم که مولانا یکی از بزرگترین آموزگاران روحانی است که تاکنون پا به دنیا نهاده است»:

(www.directnet.com/books/rumiintro.html).

و نیکلسون وقتی تصحیح عالمانه و ترجمهٔ محققانهٔ خود از مثنوی را به انجام رساند، خاطرنشان ساخت که:

> آشنایی بسیار همیشه مایهٔ دلسردی نیست. کلماتی که سی‌وپنج سال پیش دربارهٔ مثنوی به‌کار بردم، و او را «بزرگترین شاعر عارف همهٔ روزگاران» خواندم، امروز هم به چشم من عین صواب است. در چه جای دیگری می‌توان صور متسلسل و متنوع هستی کل را در درازنای زمان تا ابدیت چنین بی‌پرده دید؟

و به گفتهٔ فروزانفر در مراسم یادبود یونسکو از مولانا:

> عالم با این‌همه ترقی که کرده است، تمدن جدید و نو با این پیشرفت حیرت‌انگیز و قاهر و غالبی که در عالم دارد، هنوز نتوانسته است بسیاری از افکار مولانا را پشت‌سر بگذارد... حقیقت زنده در اخلاق و در شناسایی و در معرفت انسان و توحید و اصول انسانیت که باید پیروی بشود در یک عالم متشکل و متحد و یگانه، در مثنوی طوری است که قرنها هنوز پیشاپیش بشریت قرار خواهد گرفت... آثار مولانا را از این جهت در عِداد کتب شعرا و نویسندگان نباید آورد. اشعار مولانا دنبالهٔ کتب سماوی و دنبالهٔ حقایق آسمانی است.[۵]



ترجمه‌ها، انتقالها، بازنویسیها، روایتها و تقلیدها

در آغاز

نخستین ترجمه‌های اروپاییان از ادب فارسی سبب شد که سعدی (۶۹۱/ ۱۲۹۲)، همروزگار مولانا، از آن جهت که خصائص نوع‌دوستی او با روح جنبش روشنگری اروپا[۴۴۲] موافق به چشم می‌آمد، مورد ستایش متفکرانی چون وُلْتر (Voltaire) و اِمرسون (Emerson) قرار گیرد. با این حال، نخستین شاعری که به راستی در دل اروپائیان خانه کرد حافظ (۷۹۲/ ۱۳۹۰) بود، که سِر ویلیام جونْز (Sir William Jones ؛ ۱۷۴۶-۱۷۹۴) او را با عباراتی گزیده به مردم انگلستان شناساند. جونْز زبان عربی و فارسی را ضمن تحصیل در آکسفورد فرا گرفت؛ آثار سعدی را به کمک ترجمهٔ لاتین جرج جِنْتیوس (George Gentius ؛ ۱۶۱۸-۱۶۸۷) و فرهنگ‌لغت فرانْزیسک مِنینسکی (Franziscek Meninski ؛ ۱۶۲۳-۱۶۹۸) خواند و در سّن نوزده‌سالگی که از دانشکده بیرون آمد، سمت معلّم خصوصی لُرد التورپ، اِرل اسپِنْسِر (Lord Althorp, Earl Spencer) را یافت.[۱]

جونْز در پایان ترجمهٔ تفسیری خود که آن‌را «نغمهٔ فارسی حافظ» ("A Persian Song of Hafiz") خواند، با کمال فروتنی ابراز امیدواری کرد که «ترانهٔ ناقابل» او از غزل حافظ «مقبول نظر خوانندگان» قرار گیرد، و به راستی چنین هم شد، زیرا انتشار ترجمه‌های غزلیات حافظ در انگلستان رواج تمام یافت. در سال ۱۸۰۱ م دست کم پنج ترجمهٔ متفاوت از دیوان حافظ در انگلستان وجود داشت که به قلم چند مترجم انگلیسی انجام گرفته بود، امّا مولانا جلال‌الدین

هنوز در بریتانیا سرشناس نبود. جونْزِ «شرق‌شناس» در سال ۱۷۷۳ م یکی از بیست عضو «باشگاه» معروف ساموئل جانسون (Samuel Johnson) شد و در سال ۱۷۸۰ ریاست آن را یافت؛ جونز در این باشگاه یکشنبه درمیان به جمع چهره‌های درخشانی چون ریچارد شِریدِن (Richard Sheridan)، ادوارد گیبون (Edward Gibbon) و آدام اسمیت (Adam Smith) می‌پیوست.[۴۴۳] بنابراین، جونْز یکی از چهره‌های سرشناس ادبی و نیز قاضی و زبان‌شناسی نامور در انگلستان بود (کشف پیوند میان زبانهای هند و اروپایی را به او نسبت می‌دهند) و انجمن سلطنتی آسیایی بنگال (Royal Asiatic Society of Bangal) را در سال ۱۷۸۴ م او بنیاد نهاد. گوته در دیوان شرقی- غربی خود، ترجمه‌های تفسیرگونهٔ جونْز از غزلهای فارسی را بسیار می‌ستاید و به ضرورتِ سخن از شاعرانی چون رابرت سَوْتی (Robert Southey) و توماس مُور (Thomas Moore)، ضمن اشاره به شِلی (Shelley) و تنیسون (Tennison)[۴۴۴] نام او را به میان می‌آورد *(AOE;82)*. غزل فارسی از طریق جونْز بر ادبیات انگلیسی قرن نوزدهم تأثیر بسیار نهاد.

جونْز در ماه دسامبر سال ۱۷۹۱م «دربارهٔ شعر عارفانهٔ ایرانیان و هندوان» (On the Mystical Poetry of the Persians and Hindus) در انجمن آسیایی سخنرانی کرد و ضمن آن ابیات آغازین مثنوی را به زبان انگلیسی خواند که نخستین ترجمه ازمثنوی مولانا به انگلیسی و شاید نخستین ترجمه ابیاتی از مثنوی به یکی از زبانهای بومی اروپا باشد. نقل‌قول جونْز از مثنوی هرگز به اندازهٔ ترجمهٔ او از غزل حافظ مورد توجه قرار نگرفت، امّا سرانجام در سال ۱۷۹۴ درکتاب او به نام آسیاپژوهی *(Asiatick Researches)* فرصت چاپ یافت[۲]:

Hear, how yon reed in sadly pleasing tales
Departed bliss and present woe bewails!
"With me, from native banks untimely torn,
Love-warbling youths and soft-ey'd virgins mourn
O! Let the heart, by fatal absence rent,
Feel what I sing, and bleed when I lament"

بشنو از نی چون حکایت می‌کند
از جداییها شکایت می‌کند
کز نیستان تا مرا ببریده‌اند
از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
سینه خواهم شرحه‌شرحه از فراق
تا بگویم شرح درد اشتیاق (م‌ن، ۱، ۱-۳)

مولانا به زبان فرانسه

اندکی پس از آن، دیپلماتی اطریشی به نام ژاک وَن (دو) والنبورگ (۱۸۰۶-۱۷۶۳؛ Jaque Van Wallenbourg) به سمت مترجم زبان ترکی روانهٔ استانبول شد. امّا، ظاهراً شعر فارسی را بهتر از ترجمهٔ متون دیپلماتیک یافت و از قرار معلوم، در دلش از معنویت مولویانی که با آنها روبرو می‌شد، اثری پیدا شد و بنابراین به مطالعه و تحقیق در مثنوی پرداخت. متن فارسی مثنوی را تصحیح کرد و آن را چنان‌که مشهور است با نهایت امانت‌داری به زبان فرانسه برگرداند، و هر جا که ترجمه‌اش بر اثر شدت وفاداری به متن نابهنجار و ثقیل از کار درآمده بود، معنی‌اش را به نثر توضیح داد. متأسفانه، حاصل زحمات او پیش از آنکه چاپ شود و برای آیندگان محفوظ بماند، در آتش‌سوزی پِرا (بایوغلو)، به سال ۱۷۹۹ م، مبدل به خاکستر شد. امّا، به سبب این حادثه، نفوذ مولانا در فرانسه و بقیهٔ اروپا، در سالهای اوّل قرن نوزدهم، شاید با حافظ برابر بوده است. چنان‌که گذشت، مردم فرانسه تا سال ۱۸۵۷ م که اف. بودری (F. Baudry) مقاله‌ای دربارهٔ حکایت موسی و شبانِ مثنوی منتشر کرد، آثار مولانا را در مطبوعات ندیده بودند:

"Moïse et Le Chevrier", Magasin Pittoresque, 242.

خوانندگان فرانسوی، برای مطالعهٔ رباعیات مولانا نزدیک به صد سال دیگر صبر کردند تا آنکه آصف حالت چلبی (۷۷-۱۳۲۵ ق) آنها را بر اساس رباعیات چاپ ولدچلبی افندی به زبان فرانسه ترجمه کرد؛ ولدچلبی افندی از نوادگان مولانا بود و رباعیات او را در سال ۱۳۱۲ ق به چاپ رساند و پس از سال ۱۳۲۷ ق نیز ریاست سلسلهٔ مولویان را یافت. این نسخهٔ چاپی دارای ۱۶۴۶ رباعی است و روزنامهٔ فارسی زبان مستقر در استانبول، اختر، آن را منتشر ساخت. چلبی که خود از شاعران سوررآلیست ترک بود، ۲۷۶ رباعی را برای معرفی به خوانندگان فرانسه بسیار مناسب تشخیص داد و آنها را به زبان فرانسه ترجمه و به نام رباعیات منتشر کرد:

Roubâʿyat (Paris: Librarie d'Amérique et d'Orient, 1905).

همین مترجم دربارهٔ شخصیت مولانا و مقام سلسلهٔ مولویان در فرهنگ ترکیه کتابی تألیف کرد:

Mevlânâ Ve Mevlevêlik (Istanbul: Nurgök, 1957)

و امّا غزلیات؛ پیِر روبین (Pierre Robin) چهارده غزل از مولانا را براساس روایت

انگلیسی نیکلسون، به فرانسه ترجمه کرد و طی مقاله‌ای در نشریه زیر به چاپ رساند:
Cahiers du Sud (41, August 1955).

یکصد غزل از مولانا، که بیشتر با همکاری مهین تجدد، نهال تجدد و ژان کلود کاریه (Jean-Clude Carrière) به فرانسه ترجمه شده همراه با تعلیقات و مقدمه، جزو سلسله آثار شرق‌شناسی انتشارات گالیمار اخیراً به نام دیوان شمس تبریزی انتشار یافته است:
Le Livre de Chams de Tabriz: cent Poèmes (Paris: Gallimard, 1993).

امّا، آثار مولانا پیش از این، در سالهای دههٔ ۱۹۷۰م از طریق ترجمه‌های دو ویترایْ مِیرِوویچ، فراوان در دسترس خوانندگان فرانسوی قرار گرفته بود (بن: «مولانا در تحقیقات فرانسویان»، فصل ۱۳، صپ).

مولانا به زبان آلمانی

مولانا نخست از همه در جهان آلمانی زبان دل از مردم مغرب زمین ربود. **ژوزف فون‌هامِر پورگشتال** (Joseph von Hammer Purgstall ؛ ۱۷۷۴-۱۸۵۶) دیپلمات اطریشی که در سال ۱۸۰۷م از خاور نزدیک به وین بازگشت، انتشار نشریه‌ای را دربارهٔ خاورپژوهی *(Fundgruben des Orients)* به سال ۱۸۰۹م آغاز کرد که تا سال ۱۸۱۴ ادامه یافت. او والنتین فریهر فون هُوسارد (Valentin Freiherr von Hussard) را تشویق کرد تا مطالب مختصری از مولانا و راجع به مولانا را برای این نشریه به زبان آلمانی ترجمه کند. هامِر پورگشتال، پس از آنکه در سال ۱۸۱۲ م به حافظ علاقه پیدا کرد، کتابی ارزنده دربارهٔ تاریخ ادبیات ایران نگاشت:
Geschichte der Schönen Redekünste Persiens (Vienna, 1818).

هفتاد و هشت صفحه از این کتاب (۱۷۳-۹۵) قطعه‌هایی از مثنوی و غزلیاتی از دیوان شمس را در اختیار مردم آلمانی زبان قرار داد. هامِر پورگشتال، برخلاف بسیاری از خوانندگانی که پس از او در انگلستان حافظ و حتی خیّام را شاعران عارف می‌دانستند، تفاوت ذهن عرفانی مولانا و نگاه انسانی حافظ را دریافت. به نظر هامِر پورگشتال، شیوهٔ تغزّل شاعرانی چون حافظ به راستی بر آنان امکان‌پذیر می‌سازد که فراتر از ماه و خورشید را بنگرند، امّا مولانا بر بالهای معنا به ورای زمان و مکان و فراتر از آن به ازل پر می‌کشد. مولانا «بزرگترین شاعر عارف، شیخ‌المشایخ صوفیان» و مثنوی او «کتاب راهنمای همهٔ اهل تصوّف» است.

یوهان وُلْفگانگ فون‌گوته (Johann Wolfgang von Goethe ؛ ۱۷۴۹-۱۸۳۲)، فیلسوف

و شاعر شهیر آلمانی، با الهام از شاعران ایران که شعرهایشان را در کتابهای هامِر پورگشتال خوانده بود، دیوان شرقی-غربی *(West-östlicher Divan)* خود را که اقتباساتی است از تفکرات شاعران ایران، در سال ۱۸۱۹ م تصنیف کرد. امّا تأثیر مولانا بر ذهن گوته، که حافظ را بسیار بیشتر موافق ذائقه خود یافت، زیاد نبود؛ گوته تنها در بخش گفت‌وگوی شرق و غرب، یکی دو بیت از مولانا را می‌آورد، و ضمن حواشی مبسوط خود بر این منظومه، الهیات مولانا را بدین خیال از پیشِ چشم دور می‌سازد که ملغمه‌ای است بی‌انسجام از حکایتها، افسانه‌ها، توضیحات و لطیفه‌های کوتاه در تعلیم نوعی از وحدت وجود.

بر رغم انکار گوته، **فردریش روکِرت** (۱۷۸۸-۱۸۶۶؛ Friedrich Rückert)، که پیش‌تر چندین غزل به زبان آلمانی منتشر ساخته بود، مفتون مولانا شد و نزد هامر پورگشتال در وین به فراگرفتن زبان فارسی پرداخت و در سال ۱۸۱۹ م چند شعر کوتاه امّا لطیف را به نام غزلیات *(Ghazelen)* به زبان آلمانی منتشر ساخت که گرچه ترجمه‌هایی دقیق نبود امّا اساس آن را محتوا و قالب غزلیات دیوان شمس تشکیل می‌داد. چهل و دو غزل از این شعرها در کتاب زیر درج شد:

Friedrich Rückert, Taschenbuch für Damen (Tübingen: Cotta, 1821).

این کتاب به صورت تصویری (فاکسیمیله) در ۱۵۰ نسخه و با نامی جدید تجدید چاپ شد:

Mystische Ghaselen nach Dschelaleddin Rumi der Perser (Hamburg: Lerchenfeld, 1927).

و بار دیگر در کتاب *Östlich Rosen* به سال ۱۸۲۲ م در لایپزیگ (Leipzig) به چاپ رسید، که ضمن بررسی این کتاب در نشریهٔ *Kunst und Altertum* مایه تحسین گوته از آن شد.

ترجمه‌های روکرت شعرهایی بود دلکش که گوی سبقت از ترجمه‌های هامِر پورگشتال می‌ربود؛ هِرمان اِتِه (Hermann Ethé)، محقق زبان فارسی، بعدها ترجمه‌های هامر پورگشتال را فاقد صورت و احساس شاعرانه و بدین سبب کمابیش بیزارکننده توصیف کرد. امّا شعرهای روکرت تحسین متفکرانی چون هِگل و موسیقی‌دانانی چون فرانس شوبرت (Franz Schubert) و ریچارد اشتراوْس (Richard Strauss) را برانگیخت، که مانند بسیاری دیگر از آهنگ‌سازان، غزلهای روکرت را به صورت آهنگهای موسیقی تنظیم کردند. روکرت که در دانشگاههای اِرلانگن (Erlangen) و برلین (Berlin) استاد زبانهای شرقی شده بود، مجموعه غزلیاتی دیگر را در سال ۱۸۳۶ م منتشر ساخت که عبارت بود از اقتباساتی به شیوهٔ سخن مولانا، بر اساس ترجمه‌های قبلی آموزگارش، هامِر پورگشتال و شعرهایی ساختهٔ خود روکرت. هامر پورگشتال نیز بر همین شیوه به اقتباس از اشعار مولانا پرداخت، و خود با

الهام از مولانا و استعارات اسلامی مثنوی مفصّلی سرود.[۳] در سال ۱۸۵۱ م نیز، براساس شرحی که به زبان ترکی بر مثنوی نوشته شده بود و در سال ۱۸۳۵ م به صورت چاپی در قاهره انتشار یافت (بن: فصل ۱۱)، مقاله‌ای بسیار خردمندانه دربارهٔ مثنوی نگاشت.

از جمله مترجمانی که با الهام از روکرت (و گوته) به ترجمهٔ اشعار فارسی به زبان آلمانی پرداختند باید از **اگوست گراف فون پلاتِن** (۱۸۳۵-۱۷۹۶؛ August Graf von Platen) نام برد، که در ماه اوت ۱۸۲۰ م فارسی آموختن آغاز کرد. چند هفته بعد،به اِبِرْن (Ebern) رفت به دیدن روکرت و سال بعد (۱۸۲۱ م)، مجموعهٔ غزلیات خود *(Ghaselen)* را منتشر ساخت. پلاتِن که شاعر بود به‌خصوص به قالب و نوع ادبی شعر توجه داشت؛ این نکته شاید بیانگر آن باشد که پلاتِن قالب غزل فارسی را چندان موافق سلیقه خود یافت که بیش از صد و پنجاه غزل به زبان آلمانی در آن قالب ساخت، حال آنکه تنها هشتاد غزل به سبک اروپایی (sonnet) سرود. به این ترتیب،با الهام از مولانا و حافظ، قالب شعری جدیدی در زبان آلمانی پدید آمد.[۴]

از جمله افرادی که مخصوصاً دلبستهٔ اشعار مولانا بودند، شرق‌شناس اطریشی **وَنسان فون روزِن ویگ - شُوانو** (Vincenz von Rosenzweig-Schwannau) است که هفتاد و پنج غزل را از «دیوان بزرگترین شاعر عارف ایرانیان، جلال‌الدین رومی» گلچین کرد و متن فارسی آنها را همراه با حواشی و ترجمهٔ آلمانی خود منتشر ساخت:

Aswahl au den Divanen des grössten mystischen Dichters Persiens, Mewlana Dschelaleddin Rumi (Vienna: Mechita-risten-Congregations-Buchhandlung, 1838).

ترجمه‌های روزِن‌ویگ شُوانو بسیار دلکش و آهنگین است، امّا نیکلسون او را به سبب خطاهای ویرایشی فراوان و تفسیرهای اشتباهش نکوهش کرد.

حدود نود سال بعد، هانس ماینْکه (۱۹۷۴-۱۸۸۴ م) که چندین مجلّد شعر با عنوانهایی چون «کودکی در باغی بزرگ و جادوی مِرلین» را منتشر کرده بود، بر اساس ترجمه‌های روکرت و دیگر مترجمان آلمانی‌زبان روایات تازه‌ای از غزلیات مولانا سرود. ماینْکه در سال ۱۹۲۶ کتابچه‌ای ۳۱ صفحه‌ای را درست در ۴۹۰ نسخه منتشر ساخت:

Hanns Meinke, *Chymische Hochzeit Merlins und Rumis: Sufische Ghaselen aus dem Diwan-i- Schems-i Tabrizi Dschelal-Ed-Din-Rumis* (Chemnitz: W. Adam).

امّا شیمل به یاد می‌آورد که ماینْکه نسخه‌های دست‌نوشته و تذهیب‌شدهٔ خود از این غزلیات را نیز بین دوستانش توزیع کرده است، و در وصف این غزلیات می‌گوید که «از نظر شور

عشق و تسلیم مطلق، به روحیهٔ مولوی وفادار است» (شکوه، ۵۴۹). شاعر و منتقد ادبی ارنْست بِرتْرام (۱۹۵۷-۱۸۸۴) روایاتی از غزلیات فارسی را بر اساس ترجمه‌های قبلی آلمانی آنها منتشر ساخت:

Ernst Berttram, *Perscische Spruchgedichte* (Leipzig: Insel; 2nd., Weisbaden, 1949).

شیمل (شکوه، ۵۴۹) این کتاب را از این جهت موفق می‌داند که در آن «برخی از اشعار سنگین آهنگ مولوی» به زبان آلمانی درآمده است. برترام از سال ۱۹۲۲ م تا پایان جنگ دوم جهانی به سمت استاد ادبیات آلمانی در دانشگاه کُلن خدمت کرد. دربارهٔ شاعرانی چون هوفمنَستال (۱۹۰۷ م؛ Hofmannsthal) و استفان جورج (۱۹۰۸ م؛ Stefan George) و دربارهٔ اسطوره‌شناسی آثار نیچه (۱۹۱۸ م؛ Nietzche)، داستانهای کوتاه ادالبرت استیفتر (Adalbert Stifter) و آثار شکسپیر (۱۹۵۱ م)، تحقیقات خود را منتشر کرد و افزون بر آن چندین کتاب شعر نیز از سروده‌های خودش را انتشار داد. بِرتْرام با آنکه به طور خصوصی به سوختن کتابهای توماس مان (Thomas Mann) و فریدریش گُندُلوف (Friedrich Gundolf) که در سال ۱۹۳۳ م به دست نازیها صورت گرفت، اعتراض کرده بود، ضمن اجرای برنامهٔ تصفیهٔ نازیها، همراه دیگر اعضای دانشگاه از سمت خود برکنار شد.

آنه‌ماری شیمل (۲۰۰۲-۱۹۲۲ م) که ضمن چندین کتاب و مقاله دربارهٔ تأثیر مولانا بر ادبیات آلمانی سخن گفته است، در آغاز فعالیتهای پژوهشی خود، کتابی را در سال ۱۹۴۸ م به نام «نغمهٔ نی» *(Lied der Rohreflöte)* منتشر ساخت حاوی غزلها و رباعیهایی که خودش «به شیوهٔ فکری مولانا» سروده بود. اِرنْست اِگلی (۱۹۷۴-۱۸۹۳)، معمار ترک‌تبار سویسی که در زوریخ پیشهٔ شهرسازی داشت، در اواخر عمر کتاب رقصهای درویشان را منتشر ساخت:

Ernst Egli, *Derwisches-Tanzes* (Meilen: Magica-Verlag, 1973).

این کتاب مجموعه‌ای است کوچک از شعرهای آلمانی که با الهام از غزلیات مولانا سروده شده است. محقق سویسی، **یوهان کریستوفر بورگِل** که کتابش مشتمل است بر چندین مقاله دربارهٔ شعرپردازی مولانا، مجموعه‌ای از غزلیات و رباعیات مولانا را، همراه شرح آنها، به صورت اشعاری مقفّا و دل‌انگیز به زبان آلمانی منتشر کرد و آن را «نور و چرخش» نامید:

Johann Christopher Bürgel, *Licht und Reigen* (Bern and Frankfurt: Herbert Long, Peter Long, 1974).

(این کتاب در شمار شاهکارهای ادبیات فارسی، میراث ایران، به چاپ رسید). این کتاب با اصلاحاتی اندک و با تغییر نام همین تازگیها مجدداً چاپ شده است:

Rumi: Gedichte aus dem Diwan (Munich: C.H. Beck, 2004).

بورگل کتاب دیگری نیز به نام بینشهای دل: یکصد رباعی از مولانا را به زبان آلمانی ترجمه کرد:

Dschalaluddin Rumi: Traumbild des Herzens: Hundert Vierzeiler (Zurich: Manesse, 1993).

سیروس آتابای (۱۳۷۵-۱۳۰۸ ش/ ۹۶-۱۹۲۹)، از اشراف‌زادگان ایرانی که بیشتر عمر خود را در خارج از ایران به سر برد، اشعار خود را به زبان آلمانی سرود، و ترجمه‌ای تازه از غزلیات مولانا را نیز به نام شمس تبریز بر آنها افزود:

Cyrus Atabay, *Die Sonne von Tabriz: Gedichte, Auf Zeichnungen und Reden* (Dusseldorf: Eremiten, 1988).

این کتاب نسخه‌ای است کوچک و محدود مزیّن به مقالات و طرحهای گرافیک وینفرِد گائولِ نقاش (-۱۹۲۸؛ Winfred Gaul). **گونتِر جی. وُلف** منتخبات نیکلسون از دیوان شمس (جانِ جان) را به زبان آلمانی ترجمه کرد و آن را شعله‌های عشق نام نهاد.

Gunther G. Wolf, *Flammen der Liebe* (Heidelberg, 1988).

این کتاب جزو سلسله غزلهای ناب انتشارات هِرمِس (Hermes Press) به چاپ رسیده است.

امّا روایتهای مترجمان قرن نوزدهم از اشعار مولانا بازهم انتشار یافت، که غزلیات جلال‌الدین رومی اثر روکرت و هامر پورگشتال همراه با آثاری از شاعر و تصویرپرداز بی‌همتا کارْل تیلمان (۱۹۱۶-۱۸۸۸؛ Carl Thylmann)، چاپ ۱۹۱۲م اشتوتگارت، و چاپ جدیدی از غزلیات روکرت به نام «دریای دل روان شده اندر هزارسو» شاهد آن است:

Das Meer des Herzens geht in tausend Wogen (Frankfurt: Dağyeli, 1988).

آکادمی علوم اطریش با کمک وابستهٔ فرهنگی جمهوری اسلامی ایران، اخیراً مجموعهٔ دیگری از عاشقانه‌های عارفانه مولانا را به دوزبان آلمانی و فارسی منتشر ساخت، که عنوان عاشقانه‌ای هم دارد: هرگز آنکه عشق ورزد تنها نباشد؛ این کتاب کوششهای دوتن از محققان اطریشیِ زبان فارسی را به نمایش می‌گذارد که ترجمهٔ روزِن‌ویگ شوانو را دوباره چاپ کرده

و ترجمه‌های منتشرناشده‌ای از اُتوفون مِلْزِر (۱۹۶۱-۱۸۸۱؛ Uto von Melzer) را که در دانشگاه گراتس (Graz) تدریس می‌کرد، بر آن افزوده‌اند. این ترجمه‌ها را مونیکا هوترستراسه (Monika Hutterstrasser) مقابله و در آنها تجدیدنظر به‌عمل آورده و نصرت‌الله رستگار ویراستاری کرده است:

Nie ist wer liebt allein: mystische Liebeslieder aus dem Diwan-i- Şams von Maulana Galaluddin Rumi (Graz: Leykam, 1994).

اگر شیوهٔ غزل فارسی شاعران و خوانندگان آلمانی را بیش از همه مفتون خود ساخت، منظومهٔ داستانی مثنوی نیز به‌کلی از دیدگان آنان دور نماند. دیپلماتی آلمانی به نام گئورگ روزِن (۹۱-۱۸۲۰؛ Georg Rosen) توجه خود را به مثنوی معطوف داشت، و حدود یک‌سوم از دفتر اول (ابیات ۱۳۷۱-۱) را به شعر مقفّای آلمانی ترجمه کرد. روزِن از این بابت که تنها پنج درصد از کل مثنوی را ترجمه کرده است عذر خود را موجه می‌داند چون به نظر او معدودند افرادی که علاقه‌مند باشند اوقات بسیاری از زندگی خود را صرف ترجمهٔ تمام مثنوی کنند، وانگهی، همهٔ ابیات مثنوی را نمی‌توان دارای ارزش هنری یکسان دانست. روزِن در مقایسه با نخستین مترجمان مثنوی خود را مقیّد به رعایت دقیق ساختار متن اصلی نمی‌سازد، امّا معنی آن را کمابیش درست منتقل می‌کند. ترجمهٔ او از مثنوی مولانا بار نخست در نسخ محدودی انتشار یافت:

Mesnevi oder Doppelverse des Scheich Mevlânâ Dschalâladdîn Rûmî (Leipzig, Vogel, 1894).

این ترجمه همراه با مقدمه‌ای به قلم پسرش، فردریش روزِن (۱۹۳۵-۱۸۶۵؛ Friedrich Rosen) در سال ۱۹۱۳م تجدیدچاپ شد. فردریش روزِن، بر پیشهٔ پدر، دیپلمات و خاورشناس بود و از جمله آثار دیگر، دستورزبان فارسی را برای آلمانی‌زبانها تألیف کرد. والتر فون دِر پُرتِن (ت. ۱۸۸۰م؛ Walter von der Porten) اقتباسات بسیار آزاد خود از گزیده ابیات «نی‌نامهٔ شیخ جلال‌الدین» را به زبان آلمانی منتشر ساخت:

Aus dem Rohrflötenbuch des Scheich Dschelal ed-Din Rumi (Hallerau: J. Hegner, 1930).

در این اواخر، ژیسلا وِند (Gisela Wendt) گزیده‌ای از داستانهای مثنوی را به‌زبان آلمانی ترجمه کرد:

Die Flucht nach Hindustan und andere Geschichten aus dem Mathnawi Dschaluddin Rumi (Amsterdam: Castrum Peregrini, 1989).

وی، پیش از این، ترجمهٔ خود از رباعیات مولانا را به کمک همین ناشر به چاپ رساند:
Dschalaluddin Rumi Vierzeiler (1981).

آنه‌ماری شیمل، این دانشمند خستگی‌ناپذیر، نیز گزیده‌ای از داستانهای مثنوی را به بیانی دلنشین به صورت نظم به زبان آلمانی ترجمه کرد:
Das Mathnawi: Ausgewählte Geschichten (Basel: Sphinx, 1994).

مولانا در جهان انگلیسی‌زبان

قرن نوزدهم

غزل فارسی سوار بر بالهای مکتب رمانتیک آلمان یکراست به دنیای جدید (آمریکا) انتقال یافت، و در آنجا، در سالهای دههٔ ۱۸۴۰ م، در قالب مکتب تعالی صورت خارجی پیدا کرد. **رالف والدو اِمِرسون** (۸۲-۱۸۰۳؛ Ralph Waldo Emerson)، نخستین‌بار در ترجمه‌های آلمانی هامر پورگشتال، گوته و روکرت با ادبیات فارسی روبه‌رو شد، و در کنار ادبیات و تفکرات هندی، به معرفی آن به خردمندان آمریکا پرداخت. اِمِرسون، افزون بر آنکه راه را بر ابداعات شاعران آمریکا از قبیل والْت ویتمَن (Walt Whitman) و اِمیلی دیکنسن (Emily Dickinson) هموار ساخت، موجب شد که آمریکاییان به تفکرات و اشعار غیراروپایی توجه پیدا کنند. اِمِرسون، در سال ۱۸۴۷ ضمن مقاله‌ای می‌نویسد: «محقق شایسته فردی است که آثار اریستوفان (Aristophanes) یونانی، حافظ ایرانی و رابله (Rabelais) فرانسوی را از تاریخ آمریکا پر ببیند.»
The Journal and Miscellaneous Notebooks, 10:35.

از این سخن اِمِرسون روشن می‌شود که نظریهٔ تعالی او چگونه اندیشه‌های بیگانه را هویّت آمریکایی بخشیده است.

اِمِرسون که در بُستون آمریکا به دنیا آمد و پدرش کشیش پیرو کلیسای یونیتاری بود [که تثلیث و خدا بودن عیسی را قبول ندارند -م] در سن چهارده‌سالگی، پیش از آنکه سنّش اقتضا کند، وارد کالج هاروارد (Harvard College) شد. در سال ۱۸۲۹ م سمت کشیش یافت، امّا شکّ در مسیحیت بر او غلبه کرد، و در سال ۱۸۳۲ از این مقام کناره گرفت. سپس سخنرانی همگانی را پیشهٔ خود ساخت، «کانون اهل تعالی» (Transcendentalist Club) را بنیاد نهاد؛ این کانون مروّج فلسفه‌ای بود که طبیعت و انسان را جلوه‌هایی یکسان از خداوند می‌دانست. آوازهٔ اِمِرسون، سردبیر پرنفوذترین نشریهٔ فرهنگی آمریکا، به نام «دایِل» *(The Dial)*، به

اروپا نیز رسید، و وقتی به آنجا سفر کرد، به دیدار چهره‌های درخشان ادبیات انگلیسی مانند کالِریج (Coleridge)، وردزوُرث (Wordsworth) و کارْلایْل (Carlyle) رفت. اِمِرسون همچنین یکی از مشهورترین طرفداران لغو برده‌داری در آمریکا بود.

امرسون در سال ۱۸۴۶م نسخه‌ای از ترجمه‌های هامر پورگشتال از اشعار حافظ، و سپس تاریخ ادبیات فارسی تألیف او را به دست آورد. امرسون حافظ و سعدی را بسیار دوست می‌داشت (بر ترجمهٔ سخنان سعدی به زبان انگلیسی نیز مقدمه نوشت)، امّا بخشهای کوچکی از آثار انوری، نظامی، ابن‌یمین و دیگر شاعرانی را که در کتاب هامر پورگشتال خوانده بود، به انگلیسی ترجمه کرد. اِمِرسون ترجمه‌های خود را به دقت بر اساس ترجمه‌های آلمانی هامِر پورگشتال نهاده، و بنابراین ترجمه‌هایش به متن فارسی آنها نیز کمابیش نزدیک است. او در کتاب خود به نام «روز ماه مِه» *(May Day)* که در سال ۱۸۶۷ م انتشار یافت، غزلی را درج کرده که هامر پورگشتال به مولانا نسبت داده، امّا در کتاب امرسون به اشتباه نام هِلالی ثبت شده است. امرسون، در نسخه‌ای خطی که تا پس از مردنش انتشار نیافت، چند بیتی از مولانا را، باز هم بدون اِسناد ترجمه کرده، و نام آن را «روح» (The Soul) گذاشته است.[۵] اشعار خود امرسون نخست با اظهارنظرهای موافق روبه‌رو شد، امّا رفته‌رفته در سالهای دههٔ ۱۸۸۰ م، با ذوق سخن‌سنجان سازگار نیامد. با این‌حال، بسیاری از ترجمه‌هایی که او از اشعار حافظ به عمل آورده، در مقایسه با ترجمه‌های تفسیری بعدی او، هنوز هم دلپذیر است.

در سال ۱۸۵۶ م، **ادوارد بایلْزکاوِل** (۱۹۰۳-۱۸۲۶ م؛ بنن: «تاریخ مولاناپژوهی»، فصل ۱۳، صپ) نسخه‌ای خطی از اشعاری فارسی را در اختیار دوست عزیز خود **ادوارد فیتزجرالد** قرار داد. در نتیجه، جرالد با استفاده از کمک و تبحّر کاوِل آن نسخهٔ خطی را به نام رباعیات عمر خیام به زبان انگلیسی منتشر ساخت، که به استثنای ترجمهٔ مصوَّب تورات از زمان جیمز اوّل پادشاه انگلیس (King James Bible)، شاید موفق‌ترین ترجمه در ادبیات انگلیسی باشد. کاوِل، که به سبب عقاید دینی خیام را نکوهش می‌کرد و به سبب روحیه‌ای که داشت تمایلش به مولانا بیشتر بود، او را نیز به فیتزجرالد معرفی کرد. فیتزجرالد در سال ۱۲۶۴ / ژانویه ۱۸۴۸، به کاوِل نامه نوشت و ضمن آن اشاره کرد از مقاله‌ای که کاوِل برای «نشریهٔ مردم» *(People's Journal)* (ش ۴، ص ۸-۳۵۵) دربارهٔ «مثنوی» نگاشته بسیار خوشش آمده، امّا اذعان دارد که قسمت دوم داستان موسیٰ را به صورتی که در آن مقاله به رشتهٔ سخن درآمده، درست نفهمیده است و می‌خواهد بداند که نکند کاوِل مطلبی را از قلم انداخته باشد. فیتزجرالد، دوباره در سال ۱۲۶۷ / مارس سال ۱۸۵۱، طی نامه‌ای خطاب به

خانم کاوِل اذعان می‌کند که در ترجمهٔ تفسیری کاوِل از داستان نقاشان رومی و چینی دچار سرگیجه شده و نمی‌داند که آیا تصویر نقاشی چینیان بر دیوار رومیان افتاده یا «تصویر طبیعت، مثل دوربینهای قدیمی عکاسی که تصویر را از طریق عدسی یا سوراخ خود بر دیوار مقابل می‌افکند، بر دیوار رومیان انعکاس یافته است؟»

فیتزجرالد، در طول نزدیک به سی سال مکاتبه با کاوِل، به التماس و اصرار مکرر از او خواست که مثنوی را به زبان انگلیسی ترجمه کند و این موضوع را دست‌کم هیجده بار جداگانه یادآور شد. گرچه فیتزجرالد با سعدی و جامی مأنوس بود امّا در سال ۱۸۵۷ م اذعان کرد که دربارهٔ «جلال‌الدین» آگاهی چندانی ندارد و بر هنرنمایی او در شعر، که از طریق ترجمه‌های آلمانی و از طریق کاوِل از آن باخبر بود، وقوف بسیار پیدا نکرده است. فیتزجرالد، با این وصف، ضمن تصدیق اهمیّت مثنوی در سال ۱۲۷۸ / دسامبر سال ۱۸۶۱، به کاوِل گفت:

> آنچه من می‌کنم چون حبابی است ک بر سطح آب می‌آید و از میان می‌رود: اما شما که دارای تبحّر کامل هستید می‌توانید اثری ماندگار از این شاعر به وجود آورید. بنابراین، دربارهٔ [مثنوی] جلال‌الدین که اثری است بسیار ارزشمند، نظرم این است که شاید نیاز نباشد متن فارسی آن را تصحیح کنید، مگر به صورت منتخبات، امّا بی‌تردید باید برخی از این منتخبات را برای ما ترجمه کنید.

فیتزجرالد، دوباره در سال ۱۲۷۹ / دسامبر ۱۸۶۲، به کاوِل که اکنون به مطالعهٔ متون سانسکریت مشغول بود، نوشت:

> یک روز دوباره به زبان فارسی خواهید پرداخت، که برای شما مثل آب‌خوردن است؛ امّا من هنوزهم امیدوارم مثنوی را به صورتی که از شما خواسته‌ام، ترجمه کنید — خلاصه‌ای از آن را — که یقین دارم به جمع کثیری از خوانندگان انگلیسی بهره می‌رساند. چنین به‌نظرم می‌رسد که این کار را با روزی نیم‌ساعت صرف وقت زود به‌انجام می‌رسانید. به طور مسلّم، آن کتابی از زبان فارسی که ما بیش از همه به ترجمهٔ انگلیسی آن نیازمندیم مثنوی است.

فیتزجرالد، در سال ۱۸۷۰ م، وقتی می‌بیند که کاوِل شاید هرگز فرصت نکند به «این کتاب فارسی که بیش از همه سزاوار ترجمه است و تابه‌حال ترجمه نشده است»، دست زند، می‌گوید:

> شما واقعاً باید مثنوی را ترجمه کنید؛ امّا به گمانم که نخواهید کرد. فردی باید آن را ترجمه کند. ای‌کاش بیست سال پیش خودم با راهنمایی شما دست‌به‌کار می‌شدم؛ امّا دیگر دیر شده است.

با این وصف، نرم‌نرمک کاوِل را ترغیب می‌کرد که خلاصه‌ای از مثنوی را ترجمه کند و منتشر سازد. امّا کاوِل با خلاصه کردن آثار میانه‌ای نداشت و ترجمهٔ همهٔ مثنوی هم کاری توان‌فرسا بود. فیتزجرالد در سال ۱۲۹۲ / فوریه ۱۸۷۵، به او نوشت:

> امّا، به نظرم، باید برای استفاده خودم تلاش می‌کردم مثنوی را بخوانم؛ مدام به شما می‌گویم که باید آن را برای ما ترجمه و تلخیص کنید... امّا رأی شما تغییر نمی‌کند.[۶]

سرانجام نه فیتزجرالد وقت کرد که مثنوی را ترجمه کند و نه کاوِل، بلکه این فرصت نصیب محققی دیگر، به نام سِر جیْمز ویلیام رِدهَوْس (۹۲–۱۸۱۱؛ Sir James William Redhouse) شد. امّا رِدهَوْس که گه‌گاه مطالبی چون سفرنامهٔ ناصرالدین‌شاه به اروپا را از زبان فارسی ترجمه کرده بود، احتمالاً به تأثیر از مولویان در ترکیه شیفتهٔ مثنوی مولانا شد، و در هفتادسالگی نخستین بخش مفصل مثنوی، یعنی دفتر اوّل از دفترهای شش‌گانهٔ شاهکار مولانا را [حدود صدوبیست سال پیش] به‌زبان انگلیسی منتشر ساخت. در روزگار رِدهَوْس، عنوانهای کتاب مطالب درون آن را شایسته‌تر از عنوانهای معمول امروز، شرح می‌داد: مثنوی مولانا (خداوندگار ما) جلال‌الدین محمد الرّومی. دفتر اول. همراه با شرح احوال و اعمال سرایندهٔ آن، جانشینان، و فرزندان وی؛ و گزیده حکایاتی در بیان احوال آنان که نگارندهٔ تاریخ زندگی ایشان، مولانا شمس‌الدین احمد الافلاکی العارفی جمع‌آوری کرده است:

Mevlânâ (our Lord) Jelâlu-'d-Din, Muhammed, er-Rûmî, Book the First. Together with some account of the life and acts of the Author, of his ancestors, and of his descendants; illustrated by a selection of characteristic anectodes, as collected by their historian, Mevlânâ Shemsu-'d-Din Ahmed, el Eflâkî, el-'Arifî (London: Trubner, 1881).

مقدمهٔ این کتاب (۱۳۵ صفحه)، شامل نقل‌قولهایی طولانی از مناقب‌العارفین افلاکی است، که شاید تأثیرش بسیار بیشتر از خود متن اشعار (۲۹۰ صفحه) بود،زیرا استفاده از مناقب افلاکی را در تحقیقات غربیان به صورت منبع مسلّم تاریخ و اطلاعات مربوط به سرگذشت و زندگانی مولانا درآورد.

این ترجمهٔ مختصرِ مناقب افلاکی چندین بار به نام افسانه‌های صوفیان با تجدیدنظر به چاپ رسیده است:

Legends of the Sufis: Selected Anectodes from the Work Entitled The Acts of the Adepts (Menaqibul arifin) by "Shemsu-d-din Ahmed El Eflaki" (London: Kingston, 1965).

نسخه‌های چاپی این کتاب، پس از آن، همراه مقدمه‌ای به قلم آموزگار تصوّف مدرن ادریس‌شاه، انتشار یافت:

Theosophical Publishing House (1976).

ادریس‌شاه به تقلید از رِدهَوْس، بعدها، منتخباتی جدید از مناقب افلاکی را به ترجمهٔ خود منتشر ساخت و آن را صد داستان حکمت: زندگانی، معارف، و کرامات جلال‌الدین رومی... نام نهاد:

The Hundred Tales of Wisdom: Life, Teachings, and Miracles of Jalaludin Rumi from Aflaki's Munaqib, together with certain important stories from Rumi's works (London: Octagon, 1978).

امّا این کتاب جای ترجمهٔ رِدهَوْس را نگرفت؛ کتاب افسانه‌های صوفیان او اخیراً به‌زبان اسپانیایی انتشار یافت:

Legendas de los sufíos: historias de la viday enseñan zas de Rumi (Madrid: EDAF, 1997).

جا دارد یادآور شویم که رِدهَوْس پیش از آنکه نظامی واحد برای آوانویسی خط عربی / فارسی (در زبان انگلسی) به وجود آید، کتاب خود را می‌نوشته است. این موضوع به انضمام آنکه او به سبب احاطهٔ بر زبان ترکی عثمانی، نامهای فارسی را اغلب به تلفظ ترکی آورده، موجب شده است که املاء بسیاری از نامها در کتاب او با تلفظ امروزی آنها مغایر باشد.

و امّا ترجمهٔ انگلیسی رِدهَوْس از خود مثنوی؛ رِدهَوْس بر رغم آنکه به ناتوانی خود در شعر سرودن اعتراف می‌کند، ضروری می‌بیند که این منظومه را در قالب شعر موزون و مقفّای کهن بریزد. اگر مرضی شبیه به ناشنوایی وزن موسیقی وجود داشته باشد، باید گفت رِدهَوْس به این درد مبتلا بود که سبب می‌شود خواندن متن فایده‌ای نبخشد، وانگهی، استنباط رِدهَوْس از شعر عرفانی فارسی همیشه برابر با ترجمهٔ وفادار به معنی ابیات نیست. امّا کتاب او نخستین ترجمه‌ای است که ابیات یکی از دفاتر مثنوی را پیاپی دربر دارد، و در ایجاد علاقه به مثنوی مؤثر افتاده است.

سی سال بعد، یکی از خوانندگان کتاب رِدهَوْس به نام **چارلز ادوارد ویلسون** (ت. ۱۸۵۸ م؛ Charles Edward Wilson)، که نخست عضو هیأت علمی دانشگاه کمبریج بود و بعد استاد زبان فارسی دانشگاه لندن شد، تصمیم گرفت بخشهای بیشتری از مثنوی را در اختیار خوانندگان انگلیسی‌زبان قرار دهد. ترجمهٔ دفتر دوم مثنوی را [حدود نود سال پیش]، نخستین‌بار، ویلسون در لندن منتشر ساخت:

The Masnavî, by Jalâlu'd-Din Rûmî. Book II (translated for the first time from the Persian into prose, with a commentary) (London: Probsthain's Oriental Series, 1910).

نخستین مجلّد این کتاب مشتمل بر ترجمهٔ انگلیسی مثنوی و دومین مجلّد شرح ابیات دفتر دوّم است؛ ویلسون ابیات فارسی دفتر دوم را بیت به بیت به زبانی روشن و بسیار دلنشین به نثر انگلیسی ترجمه کرد، و به این ترتیب مشکلات رِدهَوْس را به‌بار نیاورد: نیکلسون، به‌هنگام ترجمه و شرح مثنوی به شرح ویلسون نیز مراجعه می‌کرد، و با وجود آنکه ضروری می‌دید «اظهارنظرهای عجیب و نادرست و اشتباهاتی را که ویلسون در بیان واقعیتها، گه‌گاه، مرتکب شده است» تصحیح کند، با عباراتی چون «سَلفِ صادق» که اصول را «درست و دقیق به‌کار بسته است» از او به تمجید سخن می‌گوید. ترجمه و شرح نیکلسون که براساس نسخهٔ تصحیح‌شده و عالی خود او از متن فارسی مثنوی، انجام پذیرفت، گوی سبقت را از ویلسون ربود؛ با این‌حال، اثر ویلسون هنوزهم راهنمای قابل اعتمادی بر دفتر دوم مثنوی است. چاپ دوم کتاب ویلسون، اندکی پس از برگزاری مراسم یادبود هفتصدمین سال درگذشت مولانا، در پاکستان منتشر شد:

(Karachi: Indus, 1979).

تا همین اواخر، بیشتر خوانندگان انگلیسی‌زبان مثنوی، نخست از راه ملخّص عالی وینفیلد از مثنوی، با این اثر آشنا می‌شدند. **ادوارد هِنْری وینفیلد** (۱۹۲۲-۱۸۳۶؛ Edward Henry Whinfield) در اشعار عرفانی فارسی تبحّر داشت، و پیش از آن چکیدهٔ تعالیم صوفیه، یعنی گلشن راز منظوم شبستری را در سال ۱۸۸۰ م به زبان انگلیسی درآورده بود؛ او برای تصحیح و ترجمهٔ تحقیق جامی در تصوّف، یعنی کتاب لوایح، با دانشمند بزرگ ایران میرزامحمد قزوینی نیز همکاری کرد، و در مقدمهٔ آن تأثیر یونانیان بر تصوّف را شرح داد.

نظر وینفیلد درست است که می‌گوید عرفان مولانا «شهودی» است، نه نظری. ترجمهٔ ملخّص ۳۳۰ صفحه‌ای او گزیده‌ای است مشتمل بر حدود ۳۵۰۰ بیت که با سلیقه انتخاب شده و نمایندهٔ نزدیک به ۲۵,۵۰۰ بیت مثنوی است، امّا ندانسته، برخی از الحاقات کاتبان را نیز دربر دارد که در متن فارسی نسخهٔ چاپی امّا مقابله‌نشده و تصحیح‌نشدهٔ محلّ مراجعهٔ او به‌چشم می‌خورد و از مولانا نیست. وینفیلد این ابیات گزیده را بیت به بیت، مطابق ابیات متن فارسی مثنوی، به انگلیسی ترجمه کرده، در میانهٔ آنها بخشهایی به‌صورت پاراگراف

افزوده و معنی ابیات را ضمن آن به عباراتی دیگر بیان داشته، که همهٔ آنها روشن و خواندنی است. این ترجمه نخستین‌بار در لندن به سال ۱۸۸۷ م به چاپ رسید:

Mathnaví-i- Ma'naví, the Spiritual Couplets of Mauláná Jalálu-'d-Dín Muhammad-i Rúmí (London: Trubner, 1887).

چاپ دوّم آن در سال ۱۸۹۸ م انتشار یافت؛ سپس در سال ۱۹۷۳ م به مناسبت هفتصدمین سال درگذشت مولانا، انتشارات اُکتاگون (Octagon Press) چاپ جدیدی از آن را منتشر ساخت، و در سال ۱۹۷۹ م به انضمام مقدمه‌ای که ادریس‌شاه بر آن افزود انتشار یافت (تجدیدچاپ ۱۹۹۴ م). در سال ۱۹۹۶ م، مثنوی وینفیلد در شمار مجموعهٔ میراث زبان فارسی برای انگلیسی‌زبانانِ ایران در تهران تجدیدچاپ شد. امّا ترجمهٔ وینفیلد در آمریکای شمالی اکثراً به صورت جلد نرم و با عنوان تعالیم رومی معروف است:

Teachings of Rumi: The Masnavi of Maulana Jalalu'd-Din Muhammad-i Rumi (New York: Dutton, 1973, 1975, etc.).

اولین‌بار نبود که انتشارات داتِن دربارهٔ مولانا کتاب منتشر می‌کرد؛ یک سال پیش از انتشار دفتر دوم مثنوی ترجمهٔ ویلسون، فردریک هَدلَند دِیْویس (F(rederick) Hadland Davis) کتابی منتشر ساخت به نام عارفان ایران: جلال‌الدین رومی:

The Persian Mystics: Jalal'd-Din Rumi (London: John Murray, 1907 and 1912; and New York: Dutton, 1908 and 1909).

این کتاب کوچک جزو سلسله آثار حکمت شرق قرار داشت و هدفش ایجاد حُسن‌نیّت و تفاهم میان شرق و غرب بود و زنده ساختن «روح واقعی احسان» در میان آدمیان، بدون ملاحظه نژاد و کیش. دِیْویس، که جایی دیگر دربارهٔ ژاپن و لافْکَدیُو هِیِرن[۴۴۵] (Lafcadio Hearn) مطلب نوشته، در این کتاب مقدمه‌ای متین دربارهٔ زندگی و آثار مولانا نگاشته و پشت سرِ آن گزیده ابیاتی را آورده است، هم از دیوان شمس (به ترجمهٔ نیکلسون و ویلیام هِیْستی) و هم از مثنوی (به ترجمهٔ وینفیلد). انتشارات کازی (Kazi Publications) در شهر شیکاگو که به کتابهای اسلامی تمایل دارد، و تعداد بسیاری از آثار کهن مربوط به تصوّف را تجدیدچاپ کرده است، این کتاب را در سال ۱۹۸۵ م دوباره منتشر ساخت و مؤسسهٔ انتشاراتی ش. محمداشرف در لاهور پاکستان نیز آن را به صورت چاپ دوم منتشر کرد.

ویلیام هِیْستی (William Hastie)، کشیش و استاد الهیات دانشگاه گلاسگو (University of Glasgow) گزیده‌ای دلنشین از غزلیات مولانا را بر اساس روایتهای آلمانی روکرت در قالب غزل به زبان انگلیسی برگرداند:

The Festival of Spring from The Díván of Jelále-ddín (Glasgow: Mac Lehose & Sons, 1903).

پیش‌تر، به این کتاب اشاره کردیم («مولانا و الهیّون غرب در قرن نوزدهم»، فصل ۱۲، صپ). این ترجمه‌ها را در جلد چرمی ظریفی صحافی کردند و دراختیار مردم مسیحی‌مذهب قرار دادند تا پادزهر عارفانهٔ اندیشه‌های عشرت‌طلب خیام [فیتزجرالد] باشد. گرچه این اشعار ذره‌ای از محبوبیت خیام نکاست، غزلیات مولانا را نخستین‌بار، به زبان انگلیسی به عموم مخاطبان معرفی کرد. با آنکه علاقهٔ خوانندگان امروز به شعر ثمرهٔ شیوهٔ سخن‌پردازی و نازک‌طبعیهای شاعران پیشین است، امّا آنان این اقتباسها را دلکش و آسان‌فهم نمی‌یابند. دوستداران شعر، درخواهند یافت که هیچ‌یک از دیگر ترجمه‌های انگلیسی غزلیات مولانا (در واقع غزلیات روکرت) نمی‌تواند ارزنده‌تر از اثر هِیْستی باشد که حتی چندین‌جا، با موفقیت از ویژگیهای شعر فارسی تقلید می‌کند، مثلاً عبارت "The Beloved All in All" را به صورت ردیف به‌کار می‌برد. جا دارد که این مجموعه را دوباره چاپ کنند.

گلچینهای ادبی

انجمن شاعران ایران، از نگاه غربیان، در اصل متشکل بود از حافظ، سعدی، فردوسی و جامی. پس از دل‌بستن جونْز، گوته و اِمِرسون به اشعار حافظ، ترجمهٔ ادوارد فیتزجرالد از رباعیهای خیام در آخرین ربع قرن نوزدهم چنان موفق از کار درآمد که شگفتی آورد؛ در این سالها، شعر فارسی شهرت بسیار مطلوبی در غرب داشت. مولانا که نامش بر سر زبانها نبود، اکنون آهسته آهسته به این انجمن پا نهاد؛ امّا با خیام و حافظ بسیار فاصله داشت و حتی بعد از سعدی و فردوسی قرار گرفت، با این حال، بلندی مقامش به آن مرتبه رسید که در برخی از گلچینهای ادبی – گلچینهایی که در دنیای انگلستان و آمریکا به قفسه‌های کتاب خوانندگان اهل اندیشه راه پیدا کرد – جایی را به خود اختصاص دهد.

شاید نخستین گلچین ادبی اثر **لوئیزا استوارت کاسْتِلّو** باشد به نام گلزار ایران:

Louisa Stuart Costello, *The Rose Garden of Persia* (London: Longman, Brown, Green & Longmans, 1845).

کاسْتِلّو در میان صفحات تذهیب‌شدهٔ اوّل هر بخش و اوراق تزیین‌یافتهٔ آن، اطلاعات فراوانی را دربارهٔ زندگانی هر شاعر به همراه تفسیرهایی خردمندانه گنجانیده که آنها را بر اساس تحقیقاتی که از اروپاییان در آن زمان موجود بوده، نوشته است. امّا مهمترین منظور از تألیف این کتاب تهیهٔ گزیده‌هایی از اشعاری بوده که کاستِلّو آنها را برحسب نام شاعر دسته‌بندی و

با قافیه‌های متناسب و به صورت نظم به زبان انگلیسی ترجمه کرده است. او دربارهٔ برتری مقام مولانا بر حافظ سخن ویلیام جونْز را نقل می‌کند: «ژرفای معانی و صفای سخن مولانا را در شعر هیچ‌یک از شاعران این گروه همانندی نیست؛ حتیٰ مرتبهٔ حافظ را باید فرودست او بدانیم»(۱۰۵). کاشْتِلُو نظر منتقدی ایرانی را نیز نقل می‌کند به این مضمون که «ملای روم» بسیار بهتر از حافظ بر سودای عشق آگاه بود. با این وصف، کاشْتِلُو اطلاعاتی را که لازم داشت از مجموع ترجمه‌ها و تحقیقاتی به دست آورد که در آن زمان در اروپا موجود بود و در نتیجه، تنها توانست سه صفحه از جُنگ خود را به مولانا اختصاص دهد که دو صفحه‌اش صرف شرح و وصف او شد و تنها یک قطعه از اشعار مولانا را در آن جای داد که به شعر انگلیسی کامل‌عیار سروده بود(۱۰۶):

"Tell me, gentle traveller, thou
Who hast wandered far and wide,
Seen the sweetest roses blow,
And the brightest rivers glide;
Say; of all thine eyes have seen,
Which the fairest land has been?"

"Lady, shall I tell thee where,
Nature seems most blest and fair,
Far above all climes beside? –
'Tis where those we love abide:
And that little spot is best,
Which the loved one's foot hath pressed,"

گفت معشوقی به عاشق: «کای فتیٰ
تو به غربت دیده‌ای بس شهرها
پس کدامین شهر ز آنها خوشتر است؟»
گفت: «آن شهری که در وی دلبر است.»
هر کجا باشد شهِ ما را بساط
هست صحرا گر بود سَمُّ ٱلْخِیاط
هر کجا که یوسفی باشد چو ماه
جنّت است، ارچه که باشد قعر چاه

(م‌ن، ۳، ۳۸۱۱-۳۸۰۸)

پیش‌تر از این، ابیات آغازین مثنوی الهام‌بخش عنوان گلچینی ادبی قرار گرفته بود، که ادوارد هِنْری پالْمِر آن را تهیه کرده بود، نغمهٔ نی:

Edward Henry Palmer, *The Song of the Reed and Other Pieces* (London: Trubner, 1877).

ادوارد هِنری پالْمِر (۱۸۸۲-۱۸۴۰) سیّاح محقّق و استاد دانشگاه کمبریج این ابیات فارسی را به شعر انگلیسی درآورد، که بسیار دلکش و دلنواز است. او قبلاً به هنگام جوانی «داستانی عاشقانه و زاهدانه، منظوم و دل‌انگیز» را منتشر ساخته بود:

"Ye Hole in Ye Walle" (1860).

افزون بر برگردان منظوم پالْمِر از ابیات آغاز مثنوی، که براون می‌گوید «کمابیش آزاد ترجمه شده‌اند» امّا «لطیف‌اند و یکسره آکنده از روح مثنوی‌اند» *(BLH 2:521)*، گلچین ادبی پالْمِر همچنین مشتمل است بر چهار داستان از آغاز دفتر اوّل مثنوی، همراه ترجمه‌هایی از شعرهای حافظ، انوری، خیام و فردوسی، و دیگر شعرهایی که براون آنها را «ابیات اصیل کم‌ارزش» می‌خواند. نغمهٔ نی پالمِر چنین آغاز می‌شود:

List to the reed, that now with gentle strains
Of separation from its home complains.

Down where the waring rushes grow
I murmured with the passing blast,
And ever in my notes of woe
There live the echoes of the past.

My breast is pierced with sorrow's dart,
That I my piercing wail may raise:
Ah me! the lone and widowed heart
Must ever weep for bye-gone days.

بشنو از نی چون حکایت می‌کند
از جداییها شکایت می‌کند
کز نیستان تا مرا ببریده‌اند
از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
سینه خواهم شرحه‌شرحه از فراق
تا بگویم شرح درد اشتیاق
هرکسی کو دور ماند از اصل خویش
بازجوید روزگارِ وصل خویش

(م‌ن، ۱، ۴-۱)

ساموئل رابینسون (Samuel Robinson ؛ ۱۷۹۴-۱۸۸۴) از اهالی اسکاتلند، چنان شیفتهٔ ترجمه‌های ویلیام جونْز شد که خود اقدام به فراگرفتن زبان فارسی کرد، و در سال ۱۸۲۳م مقاله‌ای دربارهٔ فردوسی به انجمن ادبی و فلسفی منچستر (Manchester Literary and Philosophical Society) ارائه داد. رابینسون، با آنکه تسلّط خود بر زبان فارسی را برای ترجمه کردن کافی نمی‌دانست، امّا با اتکاء بر مطالعهٔ دقیق آثار محققان دیگر اشعاری از شاعران مختلف ایرانی را به نثر انگلیسی ترجمه و منتشر کرد: جامی در سال ۱۸۷۲م، نظامی در سال ۱۸۷۳م، حافظ در سال ۱۸۷۵م، سعدی در سال ۱۸۷۶م، و سرانجام، مولانا در سال ۱۸۸۲م. رابینسون، پس از آنکه چند اظهارنظر موافق را دربارهٔ ترجمه‌های خود در روزنامه‌ها دید و بر اثر تشویق دبلیو. اِیْ. کلاستون (W.A. Clouston) که او نیز گلچینی از آثار عربی را ترجمه و در یک مجلّد به چاپ رسانده بود، این ترجمه‌ها را در مجلّدی بزرگ (۶۶۴صفحه) گرد آورد و آن‌را شعر فارسی برای خوانندگان انگلیسی، گزیده‌هایی از بزرگترین شش شاعر کهن ایران: فردوسی، نظامی، سعدی، جلال‌الدین رومی، حافظ و جامی، همراه شرح حال و حواشی، نامید و در سیصد نسخه به چاپ رساند که به صورت خصوصی توزیع شد:

Persian Poetry for English Readers, being specimens of six of the greatest classical poets of Persia: Ferdusi, Nizami, Sadi, Jelal-ad-Din Rumi, Hafiz, and Jami, with biographical notices and notes (Glasgow: M'Laren, 1883).

رابینسون مولانا را در کتاب خود آخرین عضو مجمع شاعران ایرانی قرار داد امّا فضایی بسیار کمتر (ص ۳۶۷ تا ۳۸۲) از هریک از آن شاعران دیگر به او اختصاص یافت. رابینسون هر بخش را با شرح حالی مختصر و نقدی کوتاه آغاز می‌کند، و در مورد مولانا، برای آنکه گزارشی بسیار سنجیده دربارهٔ زندگی مولانا بنگارد از کتاب زندگانی شاعران ایران نوشتهٔ اوْسْلی: (Ousley, *Lives of the Persian Poets*) استفاده می‌کند؛ این گزارش چنان سنجیده است که هرجا نامی از شمس بوده، حذف شده است. رابینسون سه قسمت از مثنوی را برگزیده که عبارت است از «داستان بازرگان و طوطی»، «عاشقان» و «سرآغاز». ترکیب کمابیش نامتناسب واژه‌پردازی و ساختار نحوی نامطبوع آن نتیجهٔ هدف او بر متابعت دقیق از متن فارسی است. امّا این مزیّت را دارد که شفاف و روشن است، چنان‌که می‌توان در قطعهٔ «سرآغاز» دید:

List how that reed is telling its story; how it is bewailing the pangs of separation.
Whilst they are cutting me away from the reed-bed, men and maidens are regretting my fluting.
My bosom is torn to pieces with the anguish of parting, in my efforts to express the yearnings of affection.
Every one who liveth banished from his own family will long for the day which will see them re-united.

بشنو از نی چون حکایت می‌کند
از جداییها شکایت می‌کند
از نیستان تا مرا ببریده‌اند
از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
سینه خواهم شرحه‌شرحه از فراق
تا بگویم شرح درد اشتیاق
هرکسی کو دور ماند از اصل خویش
بازجوید روزگارِ وصل خویش (م‌ن، ۱، ۴-۱)

ترجمهٔ رابینسون ابتدا در غرب در میان مردم توزیع نشد، چون به تعداد محدود و به صورت خصوصی چاپ شده بود، امّا کمیته‌ای بین‌المللی از محققان ترجمهٔ رابینسون را (همراه چند کتاب دیگر مربوط به فرهنگ ایران) برگزید و به هزینهٔ دولت ایران به مناسبت پنجاهمین سالگرد تاج‌گذاری رضاشاه و سلسلهٔ [دونفرهٔ] پهلوی تجدید چاپ کرد. این چاپ مجدد (از روی نسخه‌ای که در کتابخانهٔ دانشگاه شیکاگو بود) به صورت فاکسیمیله (چاپ عکسی) در هزار نسخه در بهار سال ۱۳۵۴ ش / ۱۹۷۶ م در تهران انتشار یافت، و به این ترتیب ترجمهٔ رابینسون کمابیش در اختیار افراد بیشتری قرارگرفت.

ناتان هاسْکِل دُل (Nathan Haskell Dole ؛ ۱۹۳۵-۱۸۵۲) ادیب و ناشر ساکن بُستون را می‌توان به سبب انتشار آثار بسیار زیاد نویسندگان و شاعران آمریکا و ترجمهٔ آثار چهره‌های بزرگ ادبیات جهان ستود. او با همکاری بِل‌واکِر (که شش سال بعد به نوشتن کتاب دربارهٔ ورق‌بازی پرداخت!)، دو مجلّد از اشعار شاعران ایران گردآوری کرد که گزیده‌هایی از شاعران بسیار، از جمله ترجمه‌های وینفیلد از مثنوی را ارائه می‌کرد که آن را گلهایی از شاعران ایران نامیده بود:

Belle Walker, *Flowers from Persian Poets* (New York: Thomas Crowell, 1901).

طرح بسیار تحسین‌آمیز و ماندگار **چارلز دادلی وارنر** که آن را مجموعهٔ بهترین آثار ادبی جهان نامیده، چندین شاعر ایرانی را دربر گرفته که **اِیْ.وی.دبلیو. جکسون** (۱۹۳۷-۱۸۶۲؛ A.V.W. Jackson)، استاد زبانهای هند و ایرانی دانشگاه کلمبیا آنان را معرفی کرده است:

Charles Dudley Warner, *World's Best Literature: Ancient and Modern* (New York: Peale, 1896).

این مجموعه چندین بار تجدید چاپ شده است و مجلّد ۳۲ از آن دربارهٔ مولانا سخن می‌گوید که با چند گزیده از مثنوی به ترجمهٔ رِدْهَوْس، رابینسون و ویلسون معرفی شده و جکسون نیز نمونه‌ای از ترجمهٔ خود را بر آن افزوده است.

امّا، در سال ۱۹۰۰م نیز مولانا از یاد نرفت و به مجموعهٔ دومجلّدی ریچارد گاتهیل، استاد دانشگاه کلمبیا، که گزیده‌ای است از آثار ادبی ایران و ژاپن، راه یافت:

Richard Gottheil, *Persian and Japanese Literature* (New York and London: Colonial Press, 1900).

گرچه آثار مولانا در جُنگهای ادبی محققانی چون براون، نیکلسون و آربری وجود ندارد، امّا می‌بینیم که در اواسط قرن بیستم، سرگرد جِی.سی.ای. باوِن، در خارج از تهران زحمت تهیهٔ گلچینی ادبی را بر خود هموار می‌سازد به نام اشعاری از شاعران ایران:

Major J.C.E. Bowen, *Poems from the Persian* (London: Blackwell, 1948; reprinted 1950, 1964).

سرگرد باوِن آخرین نفر از گروه افسران بریتانیایی شاغل در خاورمیانه یا هند زمان استعمار است که دست به ترجمهٔ اشعار شاعران ایران زدند. او در این کتاب، اشعار کوتاهی را به وزن و صورت شعر انگلیسی به چاپ رساند. این ترجمه‌های منظوم نتوانست از حال و هوای سبک سخن رُمانتیک و ویکتوریایی اسلاف خود رهایی یابد، امّا آنچه از نظر ما مهمتر است این است که باوِن نیز مولانا را در جرگهٔ دوازده شاعر ایرانی‌ای که معرفی می‌کند به هیچ وجه وارد نمی‌سازد.

امّا، در این ایام، اهمیت مقام مولانا رفته رفته از حدّ شاعر «شرق» فراتر رفته و آثار او در مرتبهٔ اشعار شاعران جهان قرار گرفته بود. اقتباسی از شعر مولانا، با عنوان «مرگ: جاودانگی: فردوس»، ویراستهٔ واشنگتن گِلَدِن (Washington Gladden)، در گلچینی ادبی به نام بهترین اشعار جهان، درج شد که ویلیام آر. الجِر تهیه کرده بود:

William R. Alger, *The World's Best Poetry* (New York: Bigelow & Smith, 1904, 4: 405-6 ["Death: Imortality: Heaven", edited by Washington Gladden]).

مارک وَن دُرِن گلچینی ادبی منشر کرد به نام گلچینی از شعر جهان:

Mark Van Doren, *Anthology of World Poetry* (New York: Literary Guild of America, 1928).

این گلچین که چند نسل از آمریکاییان آن را گرامی داشته‌اند، تعدادی از شاعران ایرانی را معرفی می‌کند، و یکی از غزلهای مولانا [بتی کو زهره و مَه را همه شب شیوه آموزد...] از دیوان شمس، به ترجمهٔ نیکلسون*، نمایندهٔ حضور مولانا در این مجلّد است.

مولانا در قرن بیستم

ج. (جَمسِت جی یا جَمشید جی) ای. سَکْلَت‌والا، یکی از ایرانیان انگلیسی‌زبان ساکن بمبئی در سالهای دههٔ ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰م چند کتاب مهم دربارهٔ شخصیتهای ایران، مانند سلمان فارسی، نخستین ایرانی‌ای که اسلام آورد، منتشر ساخت. امّا دلش به عمر خیام کشش داشت که هنوز در اروپا و آمریکا در اوج شهرت بود (و در آنجا در دورهٔ ممنوعیت باده‌نوشی به صورت قدیس پشتیبان میگساران درآمده بود). چنان‌که پیداست، علاقهٔ سَکْلَت‌والا به شعرهای کوتاه، خاصه رباعی یا دوبیتی معطوف بود، زیرا افزون بر آثاری که دربارهٔ خیام منتشر کرد، درست پیش از جنگ دوم جهانی، کتابی کوچک انتشار داد به نام رباعیات باباطاهر عریان همدانی:

J.E. Saklatwalla, *The Rubaiyat-i- Baba Tahir Uryan Hamadani: A Lament* (Bombay, 1939).

این کتاب مشتمل است بر شصت و دو رباعی از باباطاهر، شاعر ترانه‌سرای قرن پنجم/یازدهم، امّا در میانهٔ صفحات آن می‌توان شصت‌ودو بیت نیز از مولانا از دیوان شمس، را دید که متن فارسی و ترجمهٔ انگلیسی آن را دربر دارد.

گرچه پیش از این دربارهٔ استاد رینولد اِیْ. نیکلسون (۱۹۴۵-۱۸۶۸؛ Reynold A.Nicholson) در فصل ۱۳ سخن گفتیم، در اینجا باید یادآور شویم دو مجلّد کوچکی که نیکلسون در اختیار عموم مردم گذاشت و چکیده‌ای است از تحقیقاتی که او دربارهٔ مولانا انجام داد، حاوی چند ترجمهٔ منظوم وی از اشعار مولاناست. نیکلسون در

---

* جانِ جان، ص ۴۵-۱۴۴؛ دیوان شمس غ ۵۶۶.

کتاب دانشگاهی و درویش خود را «عضو هیئت علمی دانشگاه، درویش و کتاب‌خوارهٔ کندذهن» نیز می‌خواند:

The Don and the Dervish (London: Dent, 1911).

این کتاب حاوی سروده‌های خود نیکلسون و همراه اشعاری است انگلیسی از حافظ (که نیکلسون به احتمال بیشتر با الهام از حافظ سروده است). این مجموعه با آنکه انتشار بسیار پیدا نکرد، با حُسن‌قبول مواجه شد. براون، استادِ نیکلسون، دربارهٔ برگردانهای منظوم او از اشعار شاعران شرق به اوصافی عالی سخن می‌گفت و تأسف می‌خورد که کار توان‌فرسای «تصحیح متون، غلط‌گیری نمونه‌های چاپخانه، شرکت در جلسات بی‌حاصل و بازگفتن واقعیتهای مسلّم بر مردمی که به تظاهر تشنهٔ سیری‌ناپذیر مطالب دایرةالمعارفها هستند» نیکلسون را از آفرینش ترجمه‌های منظومِ بیشتر بازمی‌دارد. نگارندهٔ این کتاب، با کمال تأسف، نمی‌تواند با عقیدهٔ آکنده از اشتیاق براون همزبان شود؛ ترجمه‌های منظوم نیکلسون، که نازک‌طبعیهای سبک سخن ویکتوریایی را نمایش می‌دهد، در روزگار خود او از انقلاب ادبی مدرنیسم (مکتب‌نوخواهی) کمابیش به دور بود و امروز بسیار کهنه و خیال‌انگیز به نظر می‌رسد. چند نمونه شعری که خود براون به انگلیسی ترجمه کرده و در کتاب تاریخ ادبیات ایران آورده از برگردانهای منظوم نیکلسون بسیار بهتر است.

کتاب رومی، شاعر و عارف اثر نیکلسون (*Rumi, Poet and Mystic* ـ که در سال ۱۹۵۰ م انتشار یافت و اکنون هم «انتشارات وان‌وُرلد» (Oneworld) آن را منتشر کرده است) با شعری به نام «سرآغاز» شروع می‌شود که نیکلسون آن را برای خوشی دل خود ساخته و حکم مقدمه‌ای را دارد مختصِ این کتاب، زیرا «برخی از اندیشه‌های مخصوص به مولانا را به صورتی ساده، موجز و مختصر در خود جمع کرده است.» قسمت اعظم قطعه‌هایی که نیکلسون برای این کتاب انتخاب کرده از مثنوی است، که البته جای شگفتی ندارد، امّا چند نمونه‌ای هم از دیوان شمس یا از فیه مافیه در آن هست. چندین قطعه از این اشعار را نیکلسون به شعر مقفّا ترجمه کرد، از قبیل «نغمهٔ نی» (ابیات آغازین دفتر اوّل مثنوی)، «بانگ گردشهای چرخ است این‌که خلق» (من، ۴، ۷۳۴ به بعد)، «عاشقی پیداست از زاری دل» (من، ۱، ۱۰۹ به بعد). چند قطعهٔ دیگر را هم به شعر آزاد انگلیسی برگرداند، مانند «جَست بر زلف و رخ از جرعه‌ش نشان» (من، ۵، ۳۷۳ به بعد)، «صوفی‌ای در باغ از بهر گشاد» (من، ۴، ۱۳۵۸ به بعد)، امّا بیشتر آنها را با رعایت فواصل بین مصراعهای متن اصلی فارسی به نثر انگلیسی ترجمه کرد و تا جایی که امکان داشت به صورت نحوی متن اصلی فارسی وفادار ماند.

نیکلسون، در کتاب حکایتهای دارای مفهوم عرفانی *(Tales of Mystic Meaning)* که پیش‌تر در سال ۱۹۳۱م انتشار یافت، بیشترِ پنجاه و یک داستانی را که از مثنوی به انگلیسی برگردانده، به همان صورت آورده که در ترجمهٔ محققانهٔ چندجلدی خود از مثنوی چاپ کرده، امّا می‌گوید که در داستانهای بلندتر، اندکی از شاخ و برگهای اضافی راکاسته و آنها را آراسته و مختصر جرح و تعدیلی در آنها به عمل آورده است. نیکلسون دو داستان از مثنوی را نیز در این کتاب به‌صورت نظم به‌زبان انگلیسی ترجمه کرده است: شمارهٔ ۲، «داستان مردی که بادِ او را به هندوستان برد» (من، ۱، ۹۵۶ به بعد) به صورت شعر آزاد، و شمارهٔ ۸، «داستان کبودی‌زدن قزوینی» (من، ۱، ۲۹۸۱ به بعد)، را در قالب شعر مقفّا. زیباییهای ترجمهٔ داستان اخیر در مقایسه با همهٔ برگردانهای بیت به بیت و منثور دیگر این کتاب، اهمیّت قالب منظوم مثنوی را نشان می‌دهد. برخلاف آنچه بسیاری از مترجمان پنداشته‌اند، نمی‌توان تنها چکیدهٔ داستان و معارف آن‌را از روی مثنوی به‌ترجمه آورد و آنها را به‌صورت نثر و به شیوه‌ای نظام‌مند وکمابیش بیت به بیت از نو مرتب ساخت؛ این کار سبب می‌شود که تأثیر متن اصلی از میان برود، و ایجاد چنین تأثیری مقتضی گریز از موضوعی به موضوعی دیگر، ایجاد قافیه‌های جداکنندهٔ ابیات از یکدیگر، و وزنها و میزانهای آرامش‌بخش است تا شرح و بیان داستان را صورتی پندآمیز و به‌یادماندنی بخشد.

اِی. جی. آربری (A.J. Arberry ؛ ۱۹۰۵-۶۹)، جانشین نیکلسون، افزون بر آنکه در لغت و ادب فارسی و عربی تبحر داشت و بدین جهت از شهرت و اعتبار فراوان برخوردار بود (بن: فصل ۱۳، صبپ)، می‌خواست که اشتیاق خود به شعر فارسی را در بسیاری دیگر از مخاطبان انگلیسی خود به‌وجود آورد. آربری برای رسیدن به این هدف، در راه ترجمه گام نهاد و بی‌آنکه خستگی به خود راه دهد با کمال استفاده از استعدادهای خود آثار بسیار دربارهٔ شاعران (مانند مولانا و خیام) و صوفیان به‌وجود آورد، نیز گلچینهایی از آثار ادبی عالم اسلام را منتشر ساخت و تعداد بیشتری از سرایندگان و نویسندگان مسلمان را به عامهٔ خوانندگان انگلیسی شناساند. تهیهٔ گلچین ادبی قطعاً مستلزم انتخاب و گزینش است و آربری، مانند مَتیو آرنولد[۴۴۶] (Matthew Arnold) که سالها پیش از او می‌زیست، دانشمندی بود به فکر مردم که بدین سبب وظیفهٔ خود می‌دانست بهترین شعرهای شرق را برای مردم گلچین کند و نمونه‌ای از ترجمه‌های موجود را در اختیار آنان قرار دهد. آربری در گلچینی که از ترجمه‌های منظوم آثار شاعران ایران تهیه کرد، برای معرفی ابیات آغازین مثنوی برگردان منظوم سِر ویلیام جونْز را برگزید، و برگردان جونْز، گرچه اولین ترجمهٔ منظوم این ابیات

به زبان انگلیسی است، به نظر من، واقعاً از جهت شعری موفق‌تر از همه است. این کتاب یک‌جلدی همچنین مشتمل است بر ترجمهٔ منظوم آربری از چند رباعی مولانا و سه قطعه از ترجمه‌های مقفّا و منظوم نیکلسون از اشعار مولانا، نیز یک غزل از خودِ آربری، که به نام رباعیات عمر خیام و دیگر اشعار فارسی انتشار یافت و مکرر به چاپ رسید:

The Rubàiyàt of Omar Khayyám and other Persian Poems (London: Dent, 1954; in the Everyman's Library Series).

برگردانهای منظوم آربری از رباعیات جلال‌الدین رومی (برخلاف رباعی فارسی که دارای چهار مصراع است و سه مصراع یا هر چهار مصراع دارای یک قافیه‌اند) در زبان انگلیسی به صورت هشت‌بیتیهایی درآمد که دارای چهار زوج قافیه است. این شعرها وزن دلنشین و خوش‌آهنگی ندارد و تا حدی عادی و معمولی به نظر می‌رسد. چنین می‌توان نتیجه گرفت که آربری قصد نداشت در این ترجمه شاعر باشد، بلکه می‌خواست دانشمندی باشد که به وزن و قافیهٔ اشعار اصلی وفادار است. ترجمه‌های منظوم آربری از این رباعیها گرچه گویا و وفادار به اصل است، شاید به مذاق خوانندگانی که وزنهای شعرهای امروز را می‌پسندند خوش نیاید، چه رسد به هواداران سینه‌چاک شعر آزاد. قدمت اکثر این ترجمه‌ها به پنجاه سال نمی‌رسد، امّا زمانی که آربری این رباعیّات را به نظم انگلیسی برمی‌گرداند، آنها را در قالبی می‌ریزد که همان وقت هم کمابیش کهنه بود و بیشتر خوانندگان شیوهٔ بیان آنها را قدیمی می‌بینند. چنین به نظر می‌آید که آربری در شیوهٔ نثرنویسی خود نیز گاهی نسبت به نهضتهای نقد ادبی و سبکهایی که ادبیات جهان را، در زمان جوانی او، از بُن متحوّل ساخت (ایماژیسم، سوررآلیسم، فوتوریسم و کوبیسم) بی‌اعتناست و حتی از روی عمد در برابر آنها مقاومت می‌کند؛ امّا باید انصاف داد که آربری، گاهی، برای نمایاندن صورت کلاسیک متن، مثلاً در ترجمهٔ خود از قرآن کریم (۱۹۵۳ م)، به عمد سبکی را اختیار می‌کند که کهن‌بودن آن را برساند.

با این وصف، نثر آربری در کتاب داستانهایی از مثنوی *(Tales from the Masnavi)* و در داستانهای دیگری از مثنوی *(More Tales from the Masnavi)* نثری است بسیار آسان‌فهم و متن آن در برابر ترجمهٔ کامل و دانشگاهی نیکلسون از مثنوی به کتابهای ساده‌شدهٔ ادبی شبیه است. گرچه آدمی می‌گوید که ای‌کاش آربری رشته‌های پیونددهندهٔ داستانها را از آن میانه بیرون نکشیده بود، امّا او صرفاً به پیروی از مترجمان دیگر تصور می‌کرد که جان کلام مثنوی در حکایتهای سرگرم‌کنندهٔ آن قرار دارد.

آربری، درزمان ترجمهٔ کتاب دومجلّدی غزلهای عرفانی رومی *(The Mystical Poems of Rumi)* دست از منظوم ساختن آنها کشید[۴۴۷] و شیوهٔ ترجمه‌های آموزشی نیکلسون را در پیش گرفت. منظور آربری از این ترجمه‌ها همچنان که خود توضیح می‌دهد، در اصل خوانندگان غیرمتخصص بوده‌اند و بنابراین، این غزلها را «تا حد ممکن کلمه به کلمه به انگلیسی برگردانده و لطافتهایی را که سبب می‌شود شعر دلنشین شود در آن به حداقل رسانده است.» *(MPR 1:5)*. دربارهٔ کیفیت ترجمه‌های کلمه به کلمهٔ آربری در برابر برگردانهای منظوم او می‌توان بر اساس دو ترجمهٔ متفاوتی قضاوت کرد که از یک غزل مولانا به مطلع «خنک آن‌دم که نشینیم در ایوان من و تو» به‌عمل آورده و به ترتیب در کتاب غزلهای عرفانی رومی (ج ۲، ش ۶۴) و در ادبیات کلاسیک فارسی[۴۴۸] خود چاپ کرده است:

Classical Persian Literature (London: Allen & Unwin, 1958, 220-21).

خوانندگان علاقه‌مند می‌توانند این دو ترجمهٔ آربری را با ترجمهٔ نیکلسون از همین غزل (جانِ جان، ص ۲۱۲، ش ۳۸) مقایسه کنند. باید توجه داشت که آربری در ترجمهٔ کلمه به کلمهٔ خود به دقت ازنیکلسون متابعت می‌کند، جز آنکه دیوان کبیر تصحیح فروزانفر را اساس ترجمهٔ خود قرار داده که تا اندازه‌ای با متن فارسی نیکلسون متفاوت است.

آربری غزلهایی را که در کتاب غزلهای عرفانی ترجمه کرد به دقت برگزید تا نُمایندهٔ دامنهٔ موضوع و افکار، و مراتب گوناگون پیچیدگیهایی باشد که در دیوان شمس می‌توان دید. مجلّد اوّل آن دارای ۲۰۰ غزل است که از نیمهٔ اوّل نسخهٔ فارسی دیوان مولانا به تصحیح فروزانفر انتخاب شده است (غزلهای ۱ تا ۱۶۲۰)؛ مجلّد دوم، که درست پس از درگذشت آربری آمادهٔ چاپ و انتشار شد، دارای ۲۰۰ غزل دیگر است که از بین غزلهای بخش دوّم دیوان شمس تصحیح فروزانفر گزیده شده است (غزلهای ۱۶۲۱ تا ۳۲۲۹). گرچه ترجمه‌های کلمه به کلمهٔ آربری از هرگونه لطافت هنری عاری است، عجب آنکه الهام‌بخش کثیری از مترجمان قرار گرفت و آنان را به انجام «ترجمه‌های» متعدد انگلیسی به انگلیسی فراخواند (و شاید منظور آربری هم پیوسته همین بوده است). پدیدآورندگان بیشتر ترجمه‌های امروزی آثار مولانا که در آمریکا محبوب عامه مردم قرار گرفته، یعنی شاعران، شاعرنمایان، پیروان طریقتهای معنوی و خودنمایانی که ترجمه‌ها را در آمریکا خلق می‌کنند، همه ازجهت درک معنی شعر فارسی مولانا، رهین منّت آربری و نیکلسون هستند.

مولانا در آثار شاعران

در سال ۱۹۰۷م اف. هَدلَند دِیْویس بر این نظر بود که در اشعار توماس لِیْک هَریس (Thomas Lake Harris) و در شعر «مَپْرِسا» اثر اِسْتِفِن فیلیپ (Stephen's "Mapressa") اندیشه‌های صوفیانه جُسته است. دِیْویس همچنین به شعر «درویش چرخان» ("The Turning Dervish") اثر شاعر استعاره‌پرداز آرتور سیمونز (۱۹۴۵-۱۸۶۵م؛ Arthur Symons) اشاره می‌کند. سیمونز در سپتامبر سال ۱۹۰۲م به قسطنطنیه رفت و بی‌تردید در آنجا مراسم مولویان را تماشا کرد؛ شعری که به یادبود این واقعه سرود در نشریهٔ (شمارهٔ ۹۴) ساتِردِیْ ری‌ویو *(Saturday Review)* در ماه دسامبر سال ۱۹۰۲م به چاپ رسید و یکی دو ماه بعد در نشریهٔ (شمارهٔ ۲۳۶) لیوینگ اِیْج *(Living Age)* در روز ۲۱ ماه فوریه سال ۱۹۰۳م دوباره چاپ شد و بعد از آن به کتاب بیست ترانه راه یافت:

A Book of Twenty Songs (London: Dent, 1905).

سال بعد نیز در کتاب گولِ دنیا انتشار پیدا کرد:

The Fool of the World (London: Heinemann, 1906).

شعر «درویش چرخان» تصویری است از درویشی مولوی که سماع‌کنان چرخ می‌زند و دنیا به دور سرش می‌گردد تا آنکه حواسش به نقطه‌ای متعالی توجه پیدا می‌کند؛ در عشق غرق می‌شود «و در خدا هست.» روشن نیست که سیمونز منتخبات نیکلسون از دیوان شمس تبریزی را که در سال ۱۸۹۸ انتشار یافت دیده بود یا نه، امّا با توجه به محبوبیتی که خیامِ فیتزجرالد در میان عموم مردم انگلستان برای شاعران ایران ایجاد کرده بود، آشنایی شاعران اواخر دورهٔ ویکتوریا با ترجمه‌های انگلیسی آثار مولانا شگفت‌آور نیست.

جیْ. ای. فِلیکِر

جیمز اِلرُیْ فِلیکِر (۱۹۱۵-۱۸۸۴؛ James Elroy Flecker) نه‌تنها به صورت ترجمه بلکه به زبان اصلی نیز اشعار مولانا را می‌شناخت. فلیکِر در سال ۱۹۰۸م از دانشگاه آکسفورد به دانشگاه کمبریج رفت و در آنجا نزد فارسی‌دان بزرگ ادوارد جی. براون مشغول تحصیل شد. پس از آن با استفاده از بورس وزارت امور خارجهٔ بریتانیا، و با الهام از موفقیتهای تازهٔ جنبش ترکهای جوان و طرفدار تأسیس حکومت پارلمانی، ترکیهٔ عثمانی را برای صحنهٔ فعالیتهای آیندهٔ خود انتخاب کرد. فلیکِر دانشجوی ثابت‌قدمی در درس نبود امّا روزی واقعاً

عزم خود را جزم کرد و با جدیّت تمام زبانهای روسی، فارسی و ترکی را آموخت. متأسفانه، مرض سِل زندگی دیپلماتیک او را پیش از آنکه به‌واقع آغاز شود، به‌پایان آورد. امّا تحصیلات او، و روزگاری که در قسطنطنیه، بیروت و دمشق سپری کرد سبب شد تا فلیکِر موضوعات «شرقی» را در اشعار خود به‌کار برد.

فلیکِر که از دوستان رُپرت بروک (Rupert Brooke) و از ستایشگران آثار ییتس (Yeats) بود، بعدها یکی از شاعران طرفدار سبک ادبی دورهٔ جُرج شناخته شد که آثارشان در گلچینهای ادبی گرانقدری به همین نام ("Georgian") انتشار یافت. فلیکِر برای مقابله با شیوه‌هایی که در قرن نوزدهم برای شعر سرودن در انگلستان رسم شده بود، به شیوهٔ شاعران پارناسی فرانسه[۴۴۹] توجه نشان داد؛ اشعار خود او دورهٔ انتقال از سبک ویکتوریایی به نوگرایی (مدرنیسم) را نمایش می‌دهد. فلیکِر نزد استاد و راهنمای تحصیلی خود در کمبریج، ای.جی. براون، شعرهای مولانا را خواند، امّا پیش از آنکه با مولانا آشنا شود، دو کتاب از اشعار خود را منتشر کرده بود، یکی به نام بهترین انسان (*The Best Man* (1906)) و دیگری به نام پل آتشین (*The Bridge of Fire* (1907)). به احتمال قریب به یقین، براون او را موظّف به خواندن منتخباتی از دیوان شمس اثر نیکلسون کرده که در سال ۱۸۹۸ م انتشار یافت و در آن، متن فارسی و ترجمهٔ انگلیسی غزلهای مولانا مقابل هم قرار گرفته است. فلیکِر با تأثیر پذیرفتن از مولانا (نیز از خیامِ فیتزجرالد) در دسامبر سال ۱۹۰۸ م، شعری سرود که به ترجمهٔ غزل شبیه بود و آن را «عاشق جلال‌الدین» ("The Lover of Jalalu'ddin") نامید؛ این شعر پس از فوت او جزو مجموعهٔ آثارش به چاپ رسید:

J.C. Squire, ed. Flecker's *Collected Poems* (New York: Knopf, 1927).

فلیکِر به اوزان و قوالب شعر فارسی توجه بسیار داشت؛ حتی چندین شعر او که به زبان انگلیسی است در قالب اشعار فارسی سروده شده، مانند غزلی که آن را «یاسمین» ("Yasmin") نامیده و غزلی دیگر که آن را «ترانهٔ جنگ عربها» ("War Song of the Saracens") نامیده است؛ و ترجیع‌بند «سعدآباد» ("Saadabad") که در سفر خوش سمرقند به چاپ رسید:

The Golden Journey to Samarkand (London: Max Goschen, 1913).

فلیکِر بخشهایی از گلستان سعدی را نیز به نثر ترجمه کرد، امّا بیش از همه به سبب صحنه‌ها و موضوعاتی که از خاورمیانه در آثار متأخرش، به‌خصوص در نمایشنامهٔ حَسن وجود دارد، نامش در یادها مانده است. نمایشنامهٔ حَسن پس از درگذشت فلیکِر منتشر شد که دِلیُوس (Delius) آن را در قالب آهنگ موسیقی ریخت و در سال ۱۹۲۳ م در لندن بر روی صحنه

آمد و با موفقیت روبرو شد: [۷]

Hassan (London: Heinemann; New York: Knopf, 1922).

کولین گاربِت

کولین کَمْپ‌بِل گاربِت (Colin Campbell Garbett) در سال ۱۸۸۱ م در هند در خانواده‌ای بریتانیایی به دنیا آمد، و زندگی‌اش در خدمت دولت گذشت. او پس از آنکه از دانشگاه کمبریج فارغ‌التحصیل شد، در پنجاب هند به زمان سُلطهٔ بریتانیا بر آن سرزمین، چندین مقام مهم در بخش خدمات کشوری گرفت (۴۱-۱۹۰۴ م)، نیز سمت دبیری کمیسر عالی عراق را داشت (۲۲-۱۹۱۹ م). گاربِت پس از استقلال هند به ترانْسوال (Traansvaal) واقع در آفریقای جنوبی انتقال یافت و در آنجا به سمت استاد زبانهای کلاسیک به تدریس پرداخت (۲-۱۹۵۱ م). او افزون بر تألیف خاطرات خود، و کتابی دربارهٔ ادارهٔ حکومت پنجاب (۱۹۱۰ م)، نیز تاریخ کلیسای مسیحی شهر سیملای هند (۱۹۴۴)، تعدادی از غزلهای مولانا را به زبان انگلیسی ترجمه کرد و به نام شمس تبریز منتشر ساخت:

Sun of Tabriz (A Lyrical Introduction to Higher Metaphysics) (Cape Town, South Africa: Beerman, 1956).

این کتاب با تصویرهای بسیار زیادی همراه است اثر سیلویا باکْستر (Sylvia Baxter)، که از قرار معلوم گاربِت آن را به او اهداء کرده است. به نظر نمی‌رسد که این کتاب در انگلستان یا آمریکا خوانندگان بسیار پیدا کرده باشد، بنابراین تأثیر زیادی برجا نگذاشت، امّا یک بار در ماه مِه و یک بار هم در ماه دسامبر سال ۱۹۵۶ م به چاپ رسید. شرح کتاب در صفحهٔ عنوان آن به این صورت نوشته شده است: «گزیده‌ای از غزلهای ج.ل.ا.ل.د.ی.ن.ر.و.می» معلوم نیست منظور از این‌همه نقطه که حروف نام شاعر را از یکدیگر جدا می‌سازد چیست. امّا این نقطه‌ها در بین حروف دور و درازی که به اندازهٔ بار کامیون است و صورت مخفف دیپلم و مدرک دانشگاهی گاربِت را نمایش می‌دهد پس از نام او به صورت زیر به چشم می‌خورد:

(K.C.I.E., C.S.I., C.M.G., O.St.J., M.A., LL.B., F.R.G.S., F.R.S.A.).

شمس تبریز در قطع و اندازهای غیرعادی منتشر شد؛ مطالب متن کتاب فقط بر روی صفحهٔ دست راست چاپ شده و صفحهٔ دست چپ روبه‌روی آن به حواشی و توضیحات اختصاص یافته است. حاشیهٔ غزلها با نقشهای نمادین ماوراءالطبیعی («گلیف») تزیین شده،

و در میانهٔ صفحات تصاویری رنگی قرار گرفته که باکْستِر آنها راکشیده است و شاعری را نمایش می‌دهد که بر روی زمین نشسته، جام باده در دست دارد یا معشوقه‌اش را در کنار گرفته، یا با صور خیالی خدایان مؤنث در دل ابرها رخنه کرده است. البته باکْستِر معنی این تصویرها را ضمن چند یادداشت پشت‌سرهم توضیح داده، امّا چنین به نظر می‌رسد که این نقاشیها در حالی کشیده شده که نقاش اشعار حافظ یا خیام را در ذهن داشته است، نه غزل مولانا را. در واقع، چنین می‌نماید که کلّ این اثر برای مخاطبانی خیالی تهیه شده است که امروز معنویت‌شناس‌اند و قبلاً از شیفتگان بازار داغ عمر خیام [فیتزجرالد] بودند. مقدمهٔ گاربِت کشکولی است مشتمل بر اشاراتی به خلیل جِبران، براونینگ (Browning)، اِمِرْسون (Emerson)، خُوان دولاکروز (Juan de la Cruz)، مذاهب تناسخ و کارْما [در مذهب بودا]، قَبالا، فرقه‌های عرفانی مسیحی موسوم به رُوْزی کروشِن (Rosicrucian)، پیروان اصالت روح و معتقدان به رادهاسُوامی (Radhaswami). به طور کلی، گاربِت چنان دربارهٔ مولانا سخن می‌گوید که متخصص معارف الهی دربارهٔ آموزگاران مادام بِلاواتْسْکی [۴۵۰] سخن بگوید.

فردی به نام سرهنگ‌دوم گیفورد (Lt.Colonel Gifford)، که صلاحیت او ناشی از آن است که در سابق سمت «مشاور السنهٔ حکومت هند بریتانیا» را دارا بوده، ضمن پیش‌گفتاری که بر کتاب شمس تبریز نوشته است، توضیح می‌دهد که اقدام به ترجمهٔ موزون و منظوم غزلهای مولانا نیازمند شجاعت و صداقت است، زیرا مترجم باید دارای «احساس لطیف» باشد تا از تبدیل آن به سخنان سستِ بی‌سروته بپرهیزد. نتیجه‌گیری بررسی‌کنندگان این کتاب چه بود؟ لارِنس لاکْهارْت (Laurence Lokhart) ترجمه‌های گاربِت را «روشن و شاعرانه» و افزون بر آن «آگنده ازروح راستین عرفان» می‌خواند:

(*Royal Central Asian Journal* 44 [April 1957]: 164-5).

امّا پیتر ایْوری (Peter Avory)، در مقالهٔ خود به نام «جلال‌الدین رومی و شمس تبریزی و برخی اشکالات موجود در ترجمه»، کمتر از او ابراز خوش‌بینی می‌کند:

"Jalal ud-Din Rumi and Shams-i- Tabrizi with Certain Problems in Translation" (*Muslim World*, 46, 3 [July 1956]: 250-52).

گرچه مطالب پشت جلد کتاب ترجمهٔ غزلهای آن را به گاربِت نسبت می‌دهد، امّا برگردان انگلیسی هر بیست‌وچهار غزلی را که در آن آمده است می‌توان به صورتی تحت‌اللفظی‌تر در کتاب منتخباتی از دیوان شمس اثر نیکلسون دید، بنابراین واژهٔ «ترجمه» معنایی ارتجاعی یافته است که عبارت باشد از جامهٔ شعر پوشاندن بر ترجمه‌های توضیحی و منثور انگلیسی.

گاربِت عقیده دارد که استعارهٔ عشق بشری در غزلهای مولانا «بیانگر سه مفهوم جداگانه» است و چنین اظهارنظر می‌کند که وظیفهٔ مترجم عبارت است از اینکه نشان دهد «کدام‌یک از آنها موضوع هر غزل خاص است»، و به‌کنایه می‌گوید که نیکلسون توفیق این کار را نیافته است (xi). گاربِت از این جهت که مبادا خوانندهٔ کتابش در این سخن دچار تردید شود، دو غزل را به‌صورت «لفظ به لفظ و به سبک آزاد ترجمه می‌کند» و ضمیمهٔ کتاب می‌سازد تا خواننده «قدر کوشش او را در "وفاداری" به متن بداند.» متأسفانه این خواننده نتوانست سلیقهٔ خود را با قافیه‌ها و وزنهای ترجمه‌های گاربِت سازگار سازد؛ زیرا این شعرها در سالهای دههٔ ۱۹۵۰م سروده شد امّا از نظر شیوهٔ سخن موافق سبک زمانه نبود، و با آنکه دارای وزن و میزان است شبیه آثار آهنگین کیپلینگ[451] به نظر می‌رسد نه غزلهای مولانا. با این‌حال، کتاب گاربِت نشان می‌دهد که اگر مولانا موضوعی مناسب تحقیق و بحث دربارهٔ وحدت وجود بوده، حال با گذر از آن مرحله به‌صورت حامی روحانیت / معنویت عصر جدید و شعر عامه‌پسند درآمده است.

ناظم حکمت

نخستین سرایندهٔ واقعی شعر آزاد که ابیات مولانا را منبع الهام خود یافت و از آنها استفاده کرد، ترکی است به نام ناظم حکمت (۱۹۶۳-۱۹۰۲م). او شاعری بود مارکسیست و رآلیست اجتماعی که بر ایجاد اسلوب شعر نو در ترکیه تأثیر گذاشت. در دفتر دوم کتاب شعر او به نام چشم‌اندازهای بشری *(Human Landscapes)* شاعری وجود دارد خیالی موسوم به جلال، و در کتاب اوّل آن اشارتی می‌بینیم به رخسار لطیف و ظریف محبوب که شیخ با نوای نی خود بهر او نغمه می‌سراید و به‌صورت مینیاتورهای ایرانی نقش شده است. این نقشها، گرچه به طور صریح و مسلّم به مولانا اشارت نمی‌کند، احتمالش را به وجود می‌آورد. امّا حکمت واقعاً شعری را که «رباعیات» نامید و حدود سال ۱۹۴۷م انتشار یافت، با اشارت صریح به مولانا و رباعی به‌خصوصی آغاز می‌کند، که به نظر او بهترین سخن مولاناست. حکمت در شعر «رباعیات» خود، پیش از آنکه به عمر خیام بپردازد، با مفاهیم عارفانهٔ هجران معشوق، که در چشم او زن است، سخن‌سرایی می‌کند.

البته گلپینارلی، دانشمند ترک، غزلهای بسیاری از مولانا را چند سال بعد انتخاب و با رعایت امانت به ترکی ترجمه کرد (دیوان کبیر: گلدسته، ۱۹۵۵م)، امّا این کتاب به‌دست خوانندگان خارج از ترکیه نرسید. حکمت یکی از معدود شاعران غیراروپایی در قرن بیستم

است که آثارش در سطح بین‌المللی مخاطب پیدا کرد، و سبب آن تا اندازه‌ای زیبایی اشعار اوست و شاید هم علّت آن پیوندهای او با مسلک کمونیسم باشد. محقق فارسی‌دان شوروی [سابق]، رادی فیش (Radii Fish) که زندگی‌نامهٔ مولانا را نیز نوشته است (بن: مولانا در دیگر کشورهای دنیا، صب) اشعار حکمت را به زبان روسی ترجمه کرد و این‌کار سبب شد که چند تن از آهنگ‌سازان شوروی اشعار او را متن آهنگهای خود قرار دهند. علی یونس کتاب کوچکی از شعرهای حکمت را در سال ۱۹۵۴ م به زبان انگلیسی منتشر ساخت:

Poems by Nazim Hikmat, New York: Masses & Mainstream).

مجلهٔ بررسی شعر آمریکا *(The American Poetry Review)* در سال ۱۹۷۴ م مقالهٔ اصلی خود را به حکمت اختصاص داد و سالِ بعد، کاپِر بیچ (Copper Beech) نسخه‌ای از ترجمهٔ اشعار او را به تعدادی محدود منتشر کرد، که تصور می‌رود شامل همان شعری باشد که حکمت با الهام از مولانا ساخت و با نام «رباعیات» آن را منتشر کرد، ولی من نتوانستم نسخه‌ای از آن را به دست آورم و صحت و سقم موضوع را روشن کنم. امّا شاعر معروف و نوجوی عراقی عبدالوهّاب البیاتی (ف ۱۹۹۹ م) با استفاده از استعارهٔ نی‌نالان مثنوی شعری سرود و آن را به حکمت تقدیم کرد. به این ترتیب، شعر حکمت را می‌توان بخشی از تاریخ بین‌المللی و حتی انگلیسیِ ترجمهٔ آثار مولانا دانست.

رابرت دانْکَن

مولانا در میان شاعران نوپرداز و خوش‌قریحهٔ آمریکا نیز دوستی پیدا کرد به نام **رابرت ادوارد دانْکَن** (۱۹۱۹-۸۸؛ Robert Edward Duncan). دانکن که در شهر اوْکْلَند (Oakland) ایالت کالیفرنیا به دنیا آمد، زیرنظر ارنْست کانتوروویچ (۱۸۹۵-۱۹۶۳؛ Ernst Kantorowicz) که در تحقیقات فرهنگ اروپاییان قرون وسطا در دانشگاه کالیفرنیا، برکلی، مقامی رفیع داشت، در سالهای دههٔ ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ م دربارهٔ جامعهٔ دورهٔ میانه به تحصیل پرداخت، و پس از آن یکی از بنیانگذاران مدرسهٔ شعر بلَک‌مَوْنْتین (Black Mountain) (سیاه‌کوه)[۴۵۲] شد. گرچه خود او در جرگه شاعران معروف به «شاعران سرکش»[۴۵۳] (Beat Poets) قرار نداشت، اشعارش به ایجاد فضای خاص شعری سالهای دههٔ ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ م که در آمریکا پدید آمد، کمک کرد. شعرهای دانکن مکرراً به صورت گلچین ادبی انتشار یافته، آثارش موضوع تحقیقاتی در حدِ کتاب قرار گرفته، و تأثیرش برجنبش شعر آزاد ایالات متحده آمریکا مسلّم است. لارنس فِرْلینگِتی (Lawrence Ferlinghetti) در ستایش او گفته است «گوشش به موسیقی شعر بسیار آشنا بود چندان‌که پس از دانته کمتر کسی همچون او

عبارات آهنگین و گوش‌نواز پرداخته است.»

دانکَن به علوم غریبه، تناسخ و عرفان هندو و مسیحی بسیار علاقه داشت. او در تمام عمر عاشق همجنس‌باز جسی کولینز (Jesse Collins) نقاش بود و شعری یازده‌صفحه‌ای در اوصاف او سرود که آن را (به تقلید از مولانا جلال‌الدین) «سیر نغمهٔ نی» (Circulations of the Song) نام نهاد. دانْکَن، احتمالاً از طریق جنبش صوفیانهٔ رابعه مارتینِ سانفرانسیسکو که ساموئل لوئیس (Samuel Lewis) و پیرولایت‌خان در سالهای دههٔ ۱۹۶۰ م، جان تازه‌ای به آن بخشیدند، و از طریق تبلیغات مربوط به مراسم هفتصدمین سال درگذشت مولانا که در سال ۱۹۷۳ م عالم را پر کرد با مولانا آشنا شد. دانْکَن شاید برای کسب اطلاع دربارهٔ اشعار مولانا از نوشته‌های ادریس‌شاه و آثار محققانهٔ نیکلسون و آربری استفاده برده باشد. حتی ممکن است «رباعیات» حکمت را هم خوانده باشد، زیرا کاپِر بیچ از ناشران قدرتمند کتابهای شعر بود. در هر صورت، دانْکَن در ماه فوریه سال ۱۹۷۶ م ضمن جلسات همگانی شعرخوانی خود در شهرهای سیاتِل و کانْزاس (آمریکا) روایتی از شعر «سیر نغمهٔ نی» را که با الهام از مولانا ساخته بود، نیز قرائت می‌کرد. در تابستان آن سال، دیوید کوارلْز (David Quarles) بخشهایی از این شعر را ضمن بررسی آن در نشریهٔ اَدوُوکِت *(Advocate)* به چاپ رساند. متن کامل آن در سال ۱۹۷۷ م در نشریهٔ ادبی و ارجمند پارتیزان ری‌ویُو *(Partisan Review)* سال ۴۴، ش ۱، ص ۹۸-۸۷ و بار دیگر در سال ۱۹۸۳ م در نشریهٔ تِمِنُوز *(Temenos)* (ش ۴، ص ۸۶-۷۷) انتشار یافت. دانْکَن سپس این شعر را به صورت آخرین گفتار، حُسن‌خِتام کتاب خود ساخت:

Ground Work: *Before the War* (New York: New Directions, 1984).

این کتاب، همچنین مشتمل است بر تأملاتی دربارهٔ شاعران عارفانه‌سرا و اتودهایی بر شعرهای دانته.

دانْکَن به قطع و اندازه و صفحه‌آرایی کتابی که شعرش در آن چاپ می‌شد اهمیت بسیار می‌داد؛ نحوهٔ فاصله‌بندی سطرها و مصراعها جزء به جزء بیانگر راهنماییهای اوست تا شعرش را همان‌گونه که خود می‌خواهد، بخوانند. «سیر نغمهٔ نی»، گرچه ترجمهٔ غزل به‌خصوصی از مولانا نیست، نشان می‌دهد که سرایندهٔ آن با روح و آهنگ کلام و شیوهٔ سخن در غزلهای مولانا آشناست یا بر آن بصیرت قلبی دارد. به نظر من، این شعر نزدیک‌ترین و شبیه‌ترین شعری است که بر اثر خواندن غزلهای فارسی مولانا و به تقلید از او، در زبان انگلیسی سروده شده است.

غلام محمد فایض*، باخبر یا بی‌خبر از شعر دانْکَن، در این زمان به صور خیال عارفانهٔ مشترک بین مولانا و شاعران آمریکا می‌اندیشید. رسالهٔ پایان تحصیلات او که در سال ۱۹۷۸ م در دانشگاه آریزونا (University of Arizona) مطرح شد «اندیشه‌ها و صور خیال عرفانی جلال‌الدین رومی و والْت ویتْمَن»

(Mystic Ideas and Images in Jalal al-Din Rumi and Walt Whitman)

نام داشت. یکی دیگر از دانشجویان دورهٔ دکتری به‌نام سابرینا کِیْن (Sabrina Caine)، به طور یقین از شعر دانْکَن باخبر بوده است. او در دانشنامهٔ پایان تحصیلات خود از دانشگاه ایالتی نیویورک (State University of New York) به نام «عشق و اهل بصیرت»

Eros and Visionaries: A Depth Psychological Approach

رابطهٔ بین ادب و بینش عاشقانه را بررسی می‌کند و از دیدگاه ادبیات تطبیقی با عنایت به افکار بلِیْک، ییتس، دی.اچ. لارِنس و دانْکَن به معرفی اندیشه‌های مولانا می‌پردازد. **ادموند وایْت** (-۱۹۴۰ م؛ Edmund White) مؤلف کتاب لذت نرینه‌بازی *(The Gay Joy of Sex)* و داستانهای بسیار، در سال ۱۹۹۴ م ضمن گفت‌وگوی با خویشتن به یاد می‌آورد که قطعه‌ای منثور را بر اساس غزلی از مولانا به اسلوب سِسْتینا [دارای شش بند، شش سطر، ویک بند سه‌سطری] در یکی از داستانهای خود به نام ترانه‌های شبانهٔ پادشاه ناپْل درج کرده است:

Nocturnes for the King of Naples (New York: St. Martin's Press, 1978).

برای اطلاع از تمامی این موضوع، بن:

Review of Contemporary Fiction, 1996.

در این داستان هیچ اشارهٔ صریحی به مولانا وجود ندارد، امّا وایْت (اگر ذهنش خطا نکرده باشد)، احتمالاً به قطعه‌ای اشارت دارد (۶۴-۶۳) که دارای قافیه است و با جانمایهٔ غزلهای دیوان شمس همنوا است. اگر چنین باشد، این دومین قطعه‌ای است که یکی از سرایندگان مذکر نرینه‌باز به تقلید از غزلهای مولانا در سالهای دههٔ ۱۹۷۰ م ساخته است.

دانیِل لیبِرت

دانیِل لیبِرت، احتمالاً به الهام از دانْکَن، شاید نخستین فردی باشد که مجموعه‌ای از غزلهای مولانا را در قالب شعر آزاد امروزی به‌زبان انگلیسی و به‌صورت کتاب درآورد، وگرنه

---

* شاید هم فایز باشد، املاء فارسی آن در دست نیست — م.

سراینده‌ای است گمنام. دانیل این کتاب را رومی: غزل‌پاره‌ها و مستیها نام نهاد:

Rumi: Fragments, Ecstacies

مؤسسهٔ سُورْس بُوکس (Source Books) آن را «به طبع رساند»، و انتشارات سانسْتون (Sunstone) آن را اوّل با آدرس صندوق پستی در شهر سِدار هیل ایالت میسوری (Cedar Hill, Missouri) و بازهم با آدرس صندوق پستی در شهر سانتا فهٔ ایالت نیومکزیکو (Santa Fe, New Mexico) «منتشر» کرد.* این کتاب باریک و بلند (۴۵ صفحه‌ای) در ابعادی نامتعارف چاپ شده است، صفحاتش ۲۸ سانتی‌متر طول و ۱۰/۵ سانتی‌متر پهنا دارد، آن را در درون مقوای زبری که اندکی از کاغذ ضخیم‌تر و لبه‌هایش تا خورده است با استفاده از ماشین دوخت به هم بسته‌اند. در هر لبه، مشخصات کتاب‌شناسی شعر یا اثری که با محتوا و مضمون شعر همان صفحه مرتبط است درج شده است. لیبِرت که لقب مترجم این کتاب را دارد، ظاهراً مولانا را آموزگار روحانی خود می‌داند و از او الهام می‌گیرد، و در پیش‌گفتار این کتاب به اختصار شرح می‌دهد (۵) که چگونه مولانا «نقش معشوق لم‌یزلی» را در رخسار شمس‌الدین نظاره کرد و بر اثر آن به «عاشقی آشفته‌سر و بی‌خویشتن» مبدّل شد و «مقام بلند و صفتِ فرشتگان آسمان بیافت.» لیبِرت مولانا را از جهت ممارست در خواری نفس، «متصف به اوصاف حق» و «پرهیبت» می‌خوانَد، امّا پیام او را پیامی ساده می‌داند – «درماندگی و نیازمندی شما راه رسیدن به مقصود است.» لیبِرت دقت بسیار به خرج می‌دهد و ذوق فراوان در کار می‌کند تا ترجمه‌های او از این غزلها، شعر عاشقانه به حساب آید نه شعر نو عارفانه یا مبتذلات سُست سرایندگان عصر جدیدی. صور خیال و عبارت‌پردازیهای او چه‌بسا که خواننده را با شگفتی مجذوب و شیفتهٔ خود سازد، و بندهای شعر او [که معمولاً باید چهارتایی باشد] کیفیتی شبیه به شعر ژاپنی هائِکو پیدا کرده [که در زبان انگلیسی به صورت شعر سه‌سطری درمی‌آیند] و بر پایهٔ تعداد هجاها به قالبها و عبارات ابیات آن حالتی آهنگین داده‌اند.

لیبِرت بیست‌وچهار غزل را با سرفصل «غزل‌پاره‌ها و شوریده‌سریها» تنها با ذکر شماره‌هایی که صورت عنوان غزلها را دارد، ارائه می‌دهد. مأخذ هیچ یک از آنها را مشخص نمی‌کند، امّا بیشتر اینها از قرار معلوم بیانگر غزلهایی از دیوان شمس است. پس از اینها به سرفصل «گفتارها» می‌رسیم و در آن جملاتی می‌بینیم دربارهٔ نابینایی و غرور اهل عقل و

* ظاهراً ناشر این کتاب خود شاعر است.

خرد به شیوهٔ کلمات قصار. این جملات و داستان کوتاه مأخوذ از مثنوی دربارهٔ ملکهٔ سبا و سلیمان با آنکه منثور است، امّا از لطافت بیان برخوردار است. آخرین بخش این کتاب، «مفتاح: جانِ کلام مولانا»، تأملاتی مختصر را در باب مباحث گوناگون مطرح می‌سازد که گرچه این قطعه‌ها را قبلاً در آثار نیکلسون دیده‌ایم، به نثری نوشته شده که آنها را تازه و شورانگیز ساخته است. این مجموعه با آخرین گزیده که شعری است آزاد دارای عنوان «نیَم مست، خود باده‌ام» به پایان می‌رسد؛ و این نوای غزلهایی است که از درونمایهٔ مستی عارفانه سخن می‌کنند.

ترجمه‌های لیبِرت حال و هوای شعرهای شیوا و دل‌انگیز انگلیسی را دارد، و او با آنکه از حذف ابیات یا دخل و تصرف در صور خیال ابیات پرهیز ندارد، صبغهٔ اسلامی این شعرها را با ظرافت حفظ می‌کند؛ برخی از آنها هنوز هم گاهی [برای غربیان] چنان نامأنوس و بیگانه است که ترجمه بودن این شعرها را، حتی بر خوانندگان بی‌خبر از مأخذ آنها نیز مشخص می‌سازد. امّا لیبِرت به روانی این شعرهای انگلیسی چنان اطمینان دارد که از نوشتن حاشیه و شرح بر آنها چشم می‌پوشد و تنها دو پاراگراف مقدمه می‌نویسد دربارهٔ سرایندهٔ آنها و ملاقاتش با شمس، که ظاهراً در چشم لیبِرت واقعهٔ دلفریب زندگی مولانا بوده است. و خلاصه آنکه، ما بسیاری از حالات موسیقیایی، شور و روح ساری در ابیات فارسی مولانا را در این ترجمه‌ها حس می‌کنیم.

گرچه در قضیهٔ لیبِرت نمی‌توانیم با اطمینان بگوییم که او مستقیماً از روی متن فارسی این شعرها را ترجمه کرده (و تلاشهای من برای یافتن این مترجم فایده‌ای به‌بار نیاورد)، امّا می‌دانیم که دیوید مارتین (-۱۹۴۴؛ David Martin) مستقیماً از روی متن فارسی دست به ترجمهٔ انگلیسی زده است. مارتین که پیش‌تر «تالار شعر شیوا» (Shiva Poetry Theater) را در شهر شیکاگو اداره کرده و اشعار ساختهٔ خود را در چند نشریهٔ ادبی به چاپ رسانده بود، سالهای ۵۶-۱۳۵۴ ش/ ۷۷-۱۹۷۵م را در مؤسسهٔ تحقیقات فرهنگی ایران در تهران سپری ساخت. پس از آن ترجمه‌هایی از شاعران نوپرداز ایران، فروغ فرّخزاد و سهراب سپهری، را به زبان انگلیسی منتشر کرد. مارتین، پیش از آنکه به شاعران نوپرداز ایران توجه پیدا کند، قلم خود را به ترجمهٔ برخی از آثار شاعران کهن ایران آشنا ساخته بود. او ترجمه‌هایی از سه شاعر بزرگ ایران، خاقانی، سعدی و مولانا را در نشریهٔ کامیتاتوس *(Comitatus)* سال ۱۹۸۴، ش ۱۵، به‌زبان انگلیسی به‌چاپ رساند. کامیتاتوس نشریه‌ای است خاص مطالعات قرون میانه و دورهٔ رنسانس و در دانشگاه کالیفرنیای لوس‌آنجلس

(UCLA) انتشار می‌یابد. در ترجمه‌های او از غزلیات مولانا ترجمهٔ عالمانهٔ بیت به بیت جایی ندارد و مترجم می‌کوشد هریک از این غزلیات را به صورت منظومه‌ای واحد و منسجم درآورد، امّا شیوهٔ واژه‌پردازی و جلوه‌های نمایشی آن احساسی کمابیش قدیمی و غریب را به مشام من می‌رساند، گویی که مترجم این غزلها را از دریچهٔ چشم مترجمانی می‌خوانده است که اشعار فارسی را در سده‌های هیجدهم و نوزدهم میلادی به زبان فخیم سبکهای رمانتیک و ویکتوریا به زبان انگلیسی ترجمه می‌کردند.

رابرت بِلایْ

اشعاری که در نشریه‌ای دانشگاهی چون کامیتاتوس به‌چاپ رسید، خواه در میان دست‌اندرکاران شعر و شاعری آن زمان خوانندگان بسیار داشت، خواه نداشت، **رابرت اِلوُود بِلای** (- ۱۹۲۶ م؛ Robert Elwood Bly)، یکی از مشهورترین شاعران آمریکا که هنوز در قید حیات است، اگر هم از تأسی لیبِرت یا مارتین به اشعار مولانا باخبر نبود، به ظن قریب به یقین، از اقتدای دانْکَن به شعر مولانا باخبر بود. رابرت بلای با انتشار چندین کتاب شعر که دارای مضامین ضدجنگ است و این شاعر را از فعالان سیاسی روزگار خویش معرفی می‌کند، پایه‌های شهرت خود را بنا نهاد. او در سراسر سالهای دو دههٔ ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ م، افزون بر انتشار بیست کتاب از اشعار خود، که چند جایزه و بورس تحصیلی را نصیب وی ساخت، و افزون بر سرپرستی امور چاپ و نشر اشعار خود، اهتمام در تهیه و انتشار چندین گلچین ادبی و ترویج نظر خود دربارهٔ سرودن شعر ("Leaping Poetry")، «مترجم» فعالی نیز بوده، یعنی تلخیصهای منثور و موجود به زبان انگلیسی یا ترجمه‌های منظوم و قدیمی انگلیسی از آثار بسیاری از شاعران [مثل نِرودا (Neruda)، مَندِلْشتام (Mandlestam)، باشو (Basho)، لورکا (Lorca)، خیمِنِز (Jimenez)، ترانْسْترُومر (Tranströmer)، ریلکه و غیره) را به زبان امروز آمریکا برگرادنده است. رابرت بلای طرح خود را در زمینهٔ ترجمه طی کتاب مراحل هشتگانهٔ ترجمه بیان کرده است:

The Eight Stages of Translations (Boston, MA: Rowan Tree Press, 1983, 2nd ed., St.Paul, MN: Ally Press, and Boston, MA: Rowan Tree, C. 1986).

این کتاب تقریباً همان ایامی انتشار یافت که بلایْ در حال اتمام روایتهای انگلیسی خود از اشعار مولانا بود. بلایْ آنچه راکه از نظر قالب، وزن و صنایع سخن تباه‌کنندهٔ شعر انگلیسی-آمریکایی می‌دانست دور افکند و بهتر دید که به درونمایه و گوهر شعر عنایت نشان دهد.

رابرت بلایْ بر خلاف بیشتر شاعران نوپرداز آمریکا، که در آموزشگاههای عالی و دانشگاهها نیز عضو هیئت علمی بودند (و با آنکه در دانشگاه هاروارد درس خوانده بود)، به اختیار خود، شاعری غیردانشگاهی باقی ماند، وترجیح داد که مانند پدر کشاورزش، در نواحی روستایی ایالت مینسوتا زندگی کند. نظریهٔ او در باب شعر، واژه‌پردازی و خیال‌بندی، بیانگر توجه او به ذهن و ضمیر، طبیعت و عالم خیال است. علائق معنوی و روحانی بسیار پردامنهٔ بلایْ در سخنان بسیاری از شاعرانی انعکاس یافته که اشعار آنها را برای ترجمه به انگلیسی برگزیده است. بلای در اوائل سالهای دههٔ ۱۹۷۰ م، آثار کبیر[۴۵۴]، عارف قرن نهم/ پانزدهم و مبلّغ وحدت هندو- مسلمان را به روایت انگلیسی رابیندرانات تاگور (Rabindranath Tagore) و اِوِلین اندرهیل (Evelyn Underhill)، یکی پس از دیگری از زبان بنگالی ترجمه کرده بودند، مطالعه کرد، و برگردانهای انگلیسی آنان را مطلوب نیافت، امّا روح ساری در آن را از سویدای دل ارج نهاد و بر آن شد که خودش آنها را به زبان معنویت معاصر آمریکا برگرداند. حاصل این کار، ابتدا انتشار چندین جزوهٔ کوچک از شعرهای کبیر بود که سرانجام منتهی به چاپ «چهل‌وچهار غزل مستانه» او شد به نام کتاب کبیر:

The Kabir Book: Forty-four of the Ecstatic Poems of Kabir (Boston Press, 1977).

چه بسا که خودِ کبیر شعرهای مولانا را خوانده بوده و چه جای شگفت اگر بلایْ نیز به اشعار مولانا (و پس از آن به آثار میرابایْ[۴۵۵]) راه پیدا کرده باشد.

در سالهای دههٔ ۱۹۸۰ م، بلایْ که احساس کرد فرهنگ آمریکا روان‌نرینه‌ها را اسیر و از مسیر طبیعی خود منحرف ساخته است، جنبشی به راه انداخت تا موجب شود که مردان وضع سالم و حالت واقعی نرینه بودن را دوباره پیش چشم خود آورند. او کتابی نوشت «دربارهٔ مردان» به نام آقای آهنین:

Iron John: A Book about Men (Reading, MA: Addinson-Wesley, 1990).

بلایْ، علاوه بر این کتاب که پی‌درپی تجدیدچاپ شد، در سراسر سالهای دههٔ ۱۹۸۰ م، با همکاری مایکل مید (Michael Meade) و جِیْمز هیلمَن (James Hilman)، در روزهای تعطیل پایان هفته برای شفای نرینه‌ها اقدام به تشکیل جلسات خلوت‌گزینی کرد، و بدین وسیله خوانندگان بسیاری را به مطالعهٔ اشعار خود کشید، وگرنه این شعرها از محدودهٔ نسبتاً کوچک کتابهای تخصصی ایالت متحده آمریکا بیرون نمی‌رفت. با عنایت به انگیزهٔ بلای، یعنی درمان روان نرینه‌های آمریکا، می‌توان حدس زد که علاقهٔ او به مولانا منحصر به متن غزلهای دیوان شمس نبوده، بلکه رابطهٔ افسانه‌مانند مولانا با شمس و نحوهٔ مثال

قرارگرفتن آن برای تربیت روحانی پذیرفتن از مقتدای قدرتمند نرینه را نیز دربر می‌گرفته است.

بلایْ کتابی نازک (۴۴ صفحه‌ای) به چاپ رساند شامل اشعاری از مولانا که با همکاری کالمَن بارکْس در قالب شعر انگلیسی ریخته بود، به نام شب و خواب:

Night and Sleep (Cambridge, MA: Yellow Moon, 1981).

این کتاب دارای تصاویری است اثر ریتا شومیْکِر (Rita Shumaker). دو سال پس از آن جزوه‌ای شانزده‌صفحه‌ای حاوی ترجمه‌های خود او از غزلهای مولانا به بازار آمد، به نام چو انگورها باده گردد:

When Grapes Turn to Wine (Cambridge, MA: Firefly, 1983; reprint Yellow Moon, 1986).

بلایْ این شعرها را به مناسبتها و در مراسم مختلف در جمع مردم می‌خوانْد و حتی به همین منظور در کنفرانسی علمی، که در واشنگتن دی.سی. [پایتخت ایالات متحدهٔ آمریکا] برگزار شد نیز حضور یافت. در ماه دسامبر سال ۱۹۹۴م، بلای همراه زلیخای رقاص برای گرامیداشت هفتصدمین سالروز دیدار شمس با مولانا، در نیویورک‌سیتی، به‌روی صحنه ظاهر شد.

مهمتر از همه اینکه بلایْ نام و آثار مولانا را به دوست خود کالمَن بارکْس شناساند و او را تحریض کرد که از روی روایتهای محققانهٔ نیکلسون و آربری «ترجمه‌ها»یی نظیر «ترجمه‌ها»ی او به عمل آورد. بلایْ روایتهایی را که خود به همراه بارکْس از شعرهای مولانا به زبان انگلیسی آورده با همکاری بارکْس خوانده و بر روی نوار ضبط کرده، که از آن جمله است کاسِتی حاوی شعرخوانی به همراهی موسیقی، به نام غزلهای رومی:

Poems of Rumi (Berkeley, CA: Audio Literature, 1989).

نه بلایْ تلاش می‌کند که در روایتهای انگلیسی خود از اشعار مولانا وزن و بحر شعر را رعایت کند یا قالب شعری دارای انسجام و استواری به وجود آورد نه بارکْس؛ امّا در عوض، آنان استعداد خود را صرف آن می‌کنند که با استفاده از همراهی نوای ساز، غزلهای مولانا را دارای کیفیتی ترانه‌مانند نشان دهند و حالتی به وجود آورند همانند حال شعر سرودن مولانا. بلایْ و بارکْس به جای انتخاب موسیقی ایرانی یا ترکی که از نظر فرهنگی متناسب غزلهای مولانا باشد، نوای سازهای هندی از قبیل سیتار، طبله، فلوت و آلات کوبه‌ای را برمی‌گزینند؛ شاید علت آن باشد که خود آنان، یا مخاطبان عصر جدیدی آنان که این‌گونه

شعرها به چشمشان فریباست، دست‌کم از سالهای دههٔ ۱۹۶۰م تاکنون، که جرج هَریسُون (George Harrison) در آمریکا به نواختن سیتار پرداخت[۴۵۶]، با شنیدن نوای این ساز هندی، دنیای معنوی مشرق‌زمین را تداعی کرده‌اند. خود من صدای بارکْس را که بر روی این نوار ضبط شده است گوشخراش و شیوهٔ شعرخوانی او را بالحن و طبع غزلهای مولانا، با آنکه هواداران بسیار دارد، ناساز می‌دانم.

بلایْ با درج ترجمه‌های بارکْس از اشعار مولانا در گلچینهای ادبی، از راه بزرگواری، به تبلیغ آنها پرداخت؛ یکی از این گلچینها حاوی «اشعار دینی بسیاری از فرهنگهاست»، به نام مایهٔ شادی روح است اینجا:

The Soul is Here for its Own Joy: Sacred Poems from Many Cultures (Hopewell, NJ: Ecco Press, 1995);

گلچین ادبی دیگر از این نوع «اشعار مخصوص مردان است» که کهنه‌فروشی دل نام دارد:

The Rag and Bone Shop of the Heart: Poems for Men (New York: Harper Collins, 1992).

این کتاب را بلایْ با همکاری جِیْمز هیلمَن و مایکل هید ویرایش کرده است. کتاب اوّلی دارای سی‌ودو «ترجمه» از غزلهای مولاناست، که برخی به نام بارکْس است و برخی به نام بلایْ، امّا بارکْس در اینجا غفلت کرده و یادآور نشده است که در واقع افرادی چون آربری و نیکلسون با ترجمه‌های محققانهٔ خود امکان فهم مضمون شعرهای فارسی مولانا را برای او فراهم کرده‌اند. بلایْ این تصوّر را القاء می‌کند که آدمی است فاضل و مسلّط بر چند زبان، چون در پایان مقدمهٔ این کتاب ادعا می‌کند که همهٔ ترجمه‌های مندرج در آن اثر خود اوست، «مگر به نام دیگری نوشته شده باشد» *(xv)*. اما وقتی بیشتر بررسی می‌کنیم مکرر در مکرر معلوممان می‌شود که او زبان‌دان نیست و آن تبحّر را ندارد تا شعرهایی را که به زبان انگلیسی «ترجمه» می‌کند به زبان اصلی بخواند و بفهمد. البته، در قسمت سپاس‌گزاری از یاری‌دهندگان، در آنجایی که بلایْ منابع مطلب چاپ‌شدهٔ قبلی را فهرست می‌کند، می‌توان نام مترجمانی را دید که زبان‌دانان قابلی بوده‌اند، امّا او عهد بسته است که مأخذ صریح یک‌یک غزلها را ذکر نکند.

مثلاً، در مورد مولانا؛ بلایْ مضمون شعرهایی را که خودش ترجمه می‌کند یا از طریق ترجمهٔ نیکلسون فهمیده یا از آربری؛ در مورد حافظ، ظاهراً از طریق ترجمهٔ لئونارد لِویزُن[۴۵۷] (Leonard Lewisohn) یا دیگر محققان معنی ابیات فارسی را پیدا کرده است؛ در مورد کبیر، از طریق ترجمهٔ تاگور و بقیه؛ در مورد میرابایْ، نخستین‌بار، جِیْن هِرْشْفیلد

(Jane Hirshfield) این امکان را برای بلایْ فراهم آورد تا زبان راجستانی را بفهمد. با این وصف، پیوسته دوست خود، بارکْس، را مترجم این شعرها می‌داند، حال‌آنکه برخی از شعرهایی که منحصراً به بارکْس نسبت می‌دهد، در واقع با کمک جان مُوِیْن به انگلیسی «ترجمه» شده است. کهنه‌فروشی دل دارای ده شعر انگلیسی ازمولاناست - یکی به قلم خود بلایْ و بقیه همه به قلم بارکْس - و سخنان مولانا را چنان نمایش می‌دهد که با پروژهٔ آقای بلایْ در زمینهٔ احیای اصالت نرینگی سازگار باشد و بدین سبب او را «یکی از بزرگترین افرادی می‌خواند که جلو نابهنجاریهای اجتماعی را سد کرده است»(۴). چنین پیداست که‌بلایْ هم، مانند شمس که زندگی مولانا را تغییر داد و او را به شعرگفتن واداشت، بارکْس را پرورده، زندگی او را تغییر داده و او را در راه شاعری رهبر شده است.

کالمَن بارکْس

کالمَن بِراین بارکْس (-۱۹۳۷م؛ Coleman Bryan Barks)، در چاتانوگای ایالت تِنِسی (Chattanooga, Tennessi) بزرگ شد و در دانشگاه کالیفرنیای شهر بِرکْلی (University of California, Berkeley) و دانشگاه کارولینای شمالی شهر چَپِل هیل (University of North Carolina at Chapel Hill) تحصیل کرد و پس از آنکه رسالهٔ خود را دربارهٔ قصّه‌های کوتاه ژوزف کُنراد (Joseph Conrad) نوشت[۴۵۸] در سال ۱۹۶۸م از این دانشگاه درجهٔ دکتری گرفت. در دانشگاهی به تدریس پرداخت (اخیراً از دانشگاه جورجیا (University of Georgia) بازنشسته شد)، و سه مجموعه از اشعار خود را منتشر ساخت که عبارتند از عَصیر، ۱۹۷۱م *(The Juice)*؛ سخنان تازه، ۱۹۷۶م *(New Words)* و بر زبان می‌خندیم، ۱۹۷۷م *(We're Laughing at the Damage)*. شعرهای بارکْس در سالهای دههٔ ۱۹۷۰م به گلچینهای ادبی شاعران جدید ناحیهٔ جورجیا راه یافت. سپس، در سال ۱۹۷۶م، رابرت بلایْ ترجمه‌های عالمانهٔ آربری و نیکلسون از اشعار مولانا را به بارکْس نشان داد و به او گفت «این شعرها را باید از قفس رها ساخت.» بارکْس احساس می‌کند که این شعرها زندگی‌اش را دگرگون کرده است. او کتاب شب و خواب *(Night and Sleep)* را با همکاری بلایْ و مجموعهٔ خود از اشعار مولانا را به نام راز آشکار منتشر ساخت:

Open Secret (Putney, VT: Threshold Books, 1984);

و در سال ۱۹۸۴م به قصد نوعی سفر روحانی به قونیه رفت و طی اقامت خود در آنجا به احترام ماه رمضان روزه گرفت.

بارکْس، «کم وبیش هر روز صبح»، بر اساس «رونویسیهای عالمانهٔ لغوی» [انگلیسی] که از جان مُویْن دریافت می‌دارد، یا بر اساس ترجمه‌های موجود متعلق به قرن نوزدهم و بیستم کار می‌کند و اینها را در قالب شعر «محکمِ زبان انگلیسیِ آمریکایی» می‌ریزد.[۸] اما ترجمه‌های عالمانه یقیناً شامل ترجمه‌های نیکلسون و آربری است، که بدیهی است نامشان بر پشت جلد کتابهای بارکْس ثبت نمی‌شود. امّا نام جان اِیْبِل مُویْن (John Able Moyne)، که وقتی به دنیا آمد جواد معین نام گرفت، و استاد ممتاز و بازنشستهٔ رشتهٔ زبان‌شناسی دانشگاه سیتی یونیوِرستی نیویورک (City University of New York) است، بر صفحهٔ پشت‌جلد برخی از کتابهای بارکْس نقش می‌بندد. مُویْن (یا معین) دربارهٔزبان‌شناسی رایانه‌ای، روان‌شناسی زبان و هوش مصنوعی چند جلد کتاب تألیف کرده و برنامه‌های متعددی برای رایانه نوشته است. مُویْن (معین) افزون بر زبان ماشینی، دست‌کم، در کنار زبان انگلیسی، یک زبان غیرمصنوعی دیگر هم می‌داند و آن، زبان مادری او، زبان فارسی است که برای نوشتن رسالهٔ دکترای خود، سال ۱۹۷۰ م، ساختارهای فعل این زبان را تجزیه و تحلیل کرد.

جان مُویْن (جواد معین) ترجیح می‌دهد که در سایهٔ بارکْسِ مترجم از دیده‌ها پنهان بماند، امّا تحقیق خود دربارهٔ مولانا را به نام رومی و مکتب تصوّف منتشر ساخته است:

Rumi and the Sufi Tradition: Essays on the Mowlavi Order and Mysticism (Binghamton, N.Y: Institute of Global Cultural Studies, Binghamton University, in association with Mazda Publishers, 1998).

این کتاب نازک (۹۴ صفحه‌ای) شامل چند «گفتار و یادداشت است که در زمانهای مختلف و برای مخاطبان مختلف تهیه شده است.» بنابراین، مطالب آن چندان یکدست نیست، امّا مبتنی بر اطلاعات دقیق است و یکی از مقدمه‌های جالب توجه برای آشنایی با مولاناست. وقتی بر اساس ترجمه‌های انگلیسیِ مُویْن از اشعار مولانا که در این کتاب آمده است داوری کنیم می‌بینیم که او احتمالاً شعرهای فارسی مولانا را روشن و صریح به زبان انگلیسی بازمی‌نویسد و در اختیار بارکْس قرار می‌دهد تا با آنها کار کند.

بارکْس مفهوم برخی اصطلاحات را غلط ادا می‌کند؛ مثلاً در تعریف «درویش» می‌گوید «درویش یعنی آستانهٔ در، و آن فضایی باشد باز که درون آن هر واقعه‌ای تواند رخ داد، بنابراین، درویش یعنی آن که تسلیم است.» بارکْس مأخذ سخن خود را نام نمی‌برد، امّا ممکن است که این مفهوم نادرست را از کتاب جان براون (John Brown) (ص ۴۹) گرفته

باشد که به نام درویشان *(The Derwishes)* در سال ۱۸۶۷م انتشار یافت. حال آنکه، کلمهٔ فارسی درویش دارای ریشهٔ اوستایی است به معنی «تهی‌دست» و در روزگار اسلام تاکنون به معنی «سالک سائل طریق فقر» به‌کار رفته است. همچنین، به نظر بارکْس «صوفی یعنی آدمی خوش‌قلب»[۹] که تعریف ناقصی است. بارکْس مفهوم دیوان اصلی اشعار مولانا را نیز درست نمی‌داند، مثلاً چنین اظهارنظر می‌کند که [در دیوان شمس] «قصیده‌هایی هست که روی آنها شماره‌هایی مانند ۳۷۴۸ گذاشته‌اند.»[۱۰] حقیقت آن است که همهٔ غزلهای موجود در چاپهای جدید دیوان شمس شماره‌گذاری شده، امّا این شماره‌ها را مولانا تعیین نکرده است. غزلهای مولانا را پس از جمع‌آوری به شیوهٔ مرسوم در اواخر دورهٔ میانه، برحسب حرف آخر ابیات هر غزل به صورت الفبایی مرتب کردند، و در چاپهای جدید بر آنها شماره‌های مسلسل گذاشتند. متأسفانه، هیچ‌یک از نسخه‌های چاپی دارای «قصیدهٔ» شمارهٔ ۳۷۴۸ نیست؛ شمارهٔ «قصیده‌ها» [به قول بارکْس] - یعنی غزلها و قصیده‌ها و ترجیع‌بندها - در بزرگترین دیوانی که از غزلیات مولانا به چاپ رسیده است از ۳۵۰۰ فراتر نمی‌رود. شاید این نکتهٔ کوچک، امّا عاری از دقّت و صحّت، بیانگر آن باشد که بارکْس به سبب ناآشنایی با زبان فارسی دست و زبانش تا چه حدّ بسته است. اگر هم بارکْس این‌گونه مطالب را با مُویْن (معین) در میان گذاشته، به نظر نمی‌رسد که مُویْن سخنان او را اصلاح کرده یا او را به دقّت درس داده باشد.

امّا از مسائل مربوط به دقّت و صحّت و سند اشعار که بگذریم، بارکْس به راستی در زمینهٔ به‌وجود آوردن شعرهایی به زبان امروز آمریکاییها که خوانندگان فراوانی را به سوی خود کشیده، ورزیده است. گذشته از این واقعیت که جماعتی کثیر در جلسات طرب‌انگیز شعرخوانی بارکْس برای شنیدن شعر رومی حضور می‌یابند، رقم فروش کتاب رومیِ بارکْس دلیل قاطع این سخن است.

بارکْس مرتب از این سر آمریکا به آن سر آمریکا سفر می‌کند و معمولاً در تالارهای کوچک، جلسات شعر، در آموزشگاههای عالی (کالجها) و در همایشهای صوفیان به شعرخوانی می‌پردازد، که اغلب گروه همنوازان و همخوانان جاز یا نوازندگان «عصر جدیدی» او را همراهی می‌کنند و حال و هوای مناسب شعرخوانی او را به‌وجود می‌آورند. بارکْس، مانند بلایْ - مربّی بارکْس در این قبیل مطالب - می‌گوید که اجرای شعر به آهنگ موسیقی در اکثر فرهنگهای اقوام مختلف حالتی عادی دارد. این سخن شاید دربارهٔ بیشتر شاعران انگلیسی‌زبان بعد از دورهٔ روشنگری صادق نباشد، امّا با شعر مولانا [و به قول

بارکْس رومی] متناسب‌تر از همه است. بارکْس قیمت هر بلیت را در برخی مراسم حدود ۳۰ دلار تعیین می‌کند و در برخی مراسم مجانی شعر می‌خواند؛ صدای بَم و حرکات مطبوع بارکْس در روی صحنه، جلسات «رومی»خوانی او را کیفیتی دلپذیر می‌بخشد.

بارکْس [در این جلسات] رفتار مریدی مخلص را نسبت به مولانا از خود نشان می‌دهد و از برخی متواترات مولویان دربارهٔ مولانا نیز باخبر است و آنها را با چند حکایت از ملّانصرالدین در میانهٔ اشعاری که می‌خواند، نقل می‌کند. او می‌داند که صنایع عروضی اشعار فارسی مولانا سبب می‌شود تا شنونده آنها را آهنگین بشنود و حتی با حالتی خلسه‌مانند به آنها گوش فرادهد، امّا بهتر می‌بیند که آنها را به شعر آزاد انگلیسی ترجمه کند مبادا در نظر خوانندهٔ امروزی آمریکا «تصنّعی» جلوه کند. بارکْس تصور می‌کند که شاید مولانا چنین می‌خواسته که اشعارش طوری ترجمه شود که با فرهنگ زبان مقصد همآوا باشد. بارکْس به‌سبب آنکه روزی چند ساعت با اشعار مولانا به‌سر می‌آورد، دارای استدراکاتی است که دانشمندان و محققان گاهی به آنها توجه پیدا نمی‌کنند یا از تأکید بر آنها غفلت می‌ورزند؛ مثلاً، کثرت غزلهای مولانا – صرف‌نظر از اشعار دیگر او – بارکْس را بُهت‌زده می‌کند و تخمین می‌زند که مولانا در ده دوازده سال آخر عمرش دست‌کم روزی دوازده تا چهارده غزل می‌سروده است. مولانا از نظر بارکْس نه‌تنها شاعر بلکه پیر بزرگی است که «می‌تواند در هر دم ببیند که روح هرکسی به چه چیز نیاز دارد.»

ترجمه‌های بارکْس دارای زبان و حالتی خاص از شعر امروز آمریکا، یعنی شعر آزاد، است – که انتظار می‌رود دارای وزن و اوصاف سخنِ بی‌پیرایه و وقفه باشد [وقفه (breathing) اصطلاحی است از مجموعه تعابیری که چارلْز اُولسون (Charles Olsson) به‌کار می‌برد]، و آواپردازیها یا صناعات و ترفندهای شعری در آن بسیار جلوه نکند. چنین به‌نظر می‌رسد که صناعات ظاهری و صنعت‌پردازیهای لفظی بارکْسِ شاعر را خیلی دل‌نگران نمی‌دارد؛ او در دانشگاه جورجیا دست‌کم تدریس یکی از کلاسهای نگارش و سُرایش ادبی را بر عهده داشت، امّا هیچ کتابی را برای آن تعیین نکرد و دانشجویانش را ترغیب می‌کرد که مکنونات قلبی خود را بدون قید و بند، بی‌هیچ آداب و ترتیبی، پرشور و حال، و خیال‌انگیز بر قلم آورند، و یافتن مضمون و قالب را نیز بر عهدهٔ خود آنان وامی‌نهاد.

بارکْس در روایتهای خود از غزلهای مولانا (برخلاف آنچه که مثلاً در ترجمهٔ دانیل لادینسکی (Daniel Ladinsky) از اشعار حافظ می‌بینیم) ترتیب ابیات غزلهای فارسی را رعایت می‌کند، و «احساسات» یا هیجانات درونی شاعر را که در شعر فارسی او منعکس

است، در روایت انگلیسی خود به صورت تلخیص بر صفحهٔ کاغذ نقش نمی‌کند، امّا مطالب بسیاری را که در چشم مخاطبان آمریکاییِ ناآشنای با غزل موزون و مقفّای فارسی، تکراری می‌نماید، مسلماً حذف می‌کند. افزون بر این، اغلب، چنین به نظر می‌رسد که بارکْس در برخی موارد معنی عبارات فارسی را روشن نفهمیده یا غلط درک کرده است. در موارد دیگر، از بیان دقایق فرهنگی و مذهبی تن می‌زند. وقتی که بارکس خود به‌تنهایی کار می‌کند رومیِ او ترجمه‌ای است از انگلیسی به انگلیسی؛ صرفاً وقتی که با کمک جان مُویْن (جواد معین) کار می‌کند، می‌توانیم از ترجمهٔ فارسی به انگلیسی سخن بگوییم. ترجمه‌های بارکْس / مُویْن، چه وقتی که ترجمه‌های نیکلسون و آربری را دوباره به انگلیسی درمی‌آورند و چه وقتی که بدون استفاده از ترجمه‌های پیشینیان کار می‌کنند، از قراری که مقایسه روایتهای آنان با ترجمه‌های وفادار به متن اصلی نشان می‌دهد، به‌طور قطع دستخوش تحریف وتصریف است.[۱۱] بارکْس معنی دقیق و جزئیات ابیات مولانا را به انگلیسی بازنمی‌گوید، و معنی جملاتی را که روشن و واضح بیت به بیت به انگلیسی ترجمه شده است، به صورتی گنگ و مبهم درمی‌آورد؛ با این‌حال روایتهای او تا آنجا که از ترتیب ابیات متن اصلی پیروی می‌کند، ترجمه به شمار می‌رود، نه اقتباس.

روایتهای انگلیسی بلایْ و بارکْس از اشعار مولانا این حُسن را نیز دارند که غزلهای مولانا را به صورت ساختاری واحد مطرح می‌کنند نه به صورت ابیات مجزای از یکدیگر. در مکتب نقد ادبی ایران، غزل را اغلب بر قیاس تجزیه، عبارت از تک‌بیتهایی مستقل می‌دانند که همه در یک بحر سروده شده و به رشتهٔ قافیه در کنار هم ساختمان واحدی را به وجود آورده باشند، به شرط آنکه مضمون تک‌تک ابیات ساری و حاکم بر تمامی ابیات غزل نباشد. مترجمان غربی، خاصه دانشمندان و محققان آنجا، اغلب نتوانسته‌اند پا را از دامنهٔ صورت ظاهری غزل فراتر نهند. از آنجا که اکثر مترجمان شعر فارسی روایتهای خود از اشعار فارسی را دیگر به وزن و قافیه درنمی‌آورند [به استثنای دیک دِیْویس (Dick Davis) که ترجمه‌هایش شایان توجه است،] این رشتهٔ مرتبط با حسّ شنوایی ما همچنان در زبان انگلیسی نابسته باقی می‌ماند و، اگر مترجم راه دیگری برای ایجاد ساختاری منسجم و منظم نجوید، ساختمان واحد شعر واقعاً،در اشعاری که بیت به بیت یا به صورت داستان ترجمه نمی‌شوند، حال تک‌بیتهایی گسسته از هم را پیش چشم ما خواهد یافت.

با این همه، بلایْ و بارکْس می‌خواهند که مولانا را مرشدی روحانی معرفی کنند که نرم‌نرم به افاضه سخنان حکمت‌باری مشغول است که، نوشداروآسا، همهٔ مشکلات این‌جهانی ما و

همهٔ دردهایی را که در دار وجود می‌کشیم، درمان می‌بخشد. نه‌تنها استفاده از لغت آسان و جملات ساده این مفهوم را در نوشته‌های آنان به‌وجود می‌آورد، بلکه تمایل به حلّ تناقضات، مکثهای معنی‌دارِ توأم با صدای تنفس، و حرکات ملایمی که در شیوهٔ شعرخوانی آنها به چشم می‌خورد، نیز موجد همین معناست. حقیقت آن است که مولانا، خاصه در دیوان شمس، شاعری است که درد اشتیاق بر وجودش مستولی گشته و ضمن درک درد فراقِ سخت و جانکاه دوست - که بر اثر دور ماندن از شمس و سرچشمهٔ حیات معنوی در این جهان مادی وجودش را فراگرفته است - معمولاً با نوعی سکوت، یعنی تحملی بخردانه، نومیدوار می‌کوشد روان خود را آرامش بخشد. غزلهای فارسی مولانا فی‌البداهه سروده شده، شورانگیز است و پر از اوزان خوش‌طنین، قوافی آهنگین و پارادوکسها و تناقض‌گوییهای لاینحلی است که حالت تلمیح را دارد؛ تأثیر این غزلها بر خواننده در این است که آتش جست‌وجوی مستانه و اشتیاق به فهمیدن را در وجود او برمی‌افروزد، نه‌آنکه مفاهیم متین حکمت‌آمیز را نرم‌نرم در ذهن او جای دهد. نگاه بلایْ و بارکْس به مولانا با گویندهٔ مثنوی بسیار سازگارتر است تا با سرایندهٔ غزلهای دیوان شمس.

این نگرشی که بلایْ و بارکْس از مولانا دارند و او را در دیوان شمس شاعری خردورز می‌بینند سبب شده است تا با تصرف در زمان و مکانِ اشعار مولانا آنها را از محیط اسلامی و فرهنگی خودشان خارج کنند، رنگ زمان و مکان آمریکایی بخشند، و در قالب گفته‌های دلنشین روحانیون بی‌مسجد و کنشت درآورند که در نتیجه، از مجموعِ آن مولانایی به‌وجود آمده است دارای همان پندارهای اجتماعی مخاطبان آمریکایی امروزینهٔ او. مثلاً، بارکْس وقتی داستان نخودهای مثنوی (م‌ن، ۳، ۴۱۵۹-۴۲۰۸) را به‌زبان انگلیسی بازمی‌نویسد، آن را به صورتی تعریف می‌کند که مفهوم شهوانی پیدا کند و در شعری دیگر از «عشق شهوانی» سخن می‌گوید که با مفهوم متن اصلی فارسی آن سراپا مغایر است. هدف بارکْس از این نوآوریها احتمالاً آن است که اشعار مولانا را برای ما [آمریکاییان] دلپذیر گرداند، امّا در عوض منظور شاعر و شخص مولانا را وارونه جلوه می‌دهد. با این‌همه، نهایت کاری که بارکْس انجام داده این است که منتخبات بسیاری را از دیوان به یادگارماندهٔ مولانا برگرفته، آنها را خاصه از صافی طرز تفکر آمریکایی و عصر جدیدی گذرانده، و روایتهایی امروزینه و همه‌کس‌فهم از آنها به زبان انگلیسی ارائه داده است. روایتهای انگلیسی بارکْس در آمریکا آن‌هم در اواخر قرن بیستم و دورهٔ پسامدرن، در میان عامهٔ مردم، خوانندگان و مخاطبان بسیار برای سخنان مولانا به‌وجود آورده؛ این کار شگرف، از ۱۵۰ سال پیش، یعنی اززمان

انتشار خیامِ فیتزجرالد، تاکنون، دربارهٔ هیچ شاعر ایرانی صورت نگرفته است. اگر کالْمَن بارکْس نمی‌بود، شاید کتابی که اکنون در دست دارید نیز بی‌مشتری می‌ماند.

با آنکه عامهٔ مردم آمریکا روایتهای انگلیسی او از اشعار مولانا را بسیار پسندیده‌اند، امّا دنیای شعر و شاعری آمریکا توجه چندانی به اشعار رومیِ بلایْ و بارکْس نشان نداده، و دربارهٔ آن به نقد و بحث و بررسی نپرداخته است. گرچه نخستین مجموعه‌ای که بارکْس و مُویْن (معین) به نام رازِ آشکار *(Open Secret)* منتشر ساختند، با تعریفهای ستایش‌آمیز ویلیام استافورد (William Stafford) روبه‌رو شد و در نشریهٔ بلومزْبری ری‌ویُو *(Bloomsbury Review)* بهترین ترجمهٔ شعر سال ۱۹۸۴ نام گرفت، نمی‌توان نام بارکْس و شعرهای رومیِ او را در مجموعه‌های شعر معاصر آمریکا یافت، مگر در گلچینهای شعری که بلایْ نقش سردبیر آنها را دارد یا در گزیده اشعار عامیانه‌پسندی که خاص افراد عاشق است یا برای جشنهای عروسی تهیه می‌شود. بارکْس، پیش از آنکه به مولانا روی آورد به سبب شعرهای خودش چند جایزه به دست آورده بود؛ اکنون چنین به نظر می‌رسد که دنیای شعر و شاعری آمریکا یا بر موفقیتی که بارکْس در میان عامّهٔ مردم آمریکا کسب کرده است، رشک می‌برد، یا به سبب توجه او به ویژگیهای ظاهری و فنّی مورد عنایت برخی دیگر از شاعران، وی را از خود رانده است.

سلسله شعرهای رومیِ بارکْس شامل کتابی است به نام رومی مصوّر:

The Illuminated Rumi (New York: Broadway Books, 1997).

این کتاب ۱۲۸ صفحه‌ای از آن‌دسته کتابهای پرنقش‌ونگاری است که مردم برای سرگرمی میهمانان خود روی میز پیش‌دستی در اتاق پذیرایی قرار می‌دهند؛ ترجمه‌ها و حواشی آن به قلم بارکْس است و دارای «تذهیب‌کاری» (نقش فرشتگان و دیگر تصاویر مربوط به عالم معنوی «عصر جدید») اثر مایکل گرین (Michael Green) است که دیگر کتابهای مذهبی شرقی مانند ذن و نقاشی مَکینتاش *(Zen and the Art of Macintosh)* را نیز مصوّر ساخته است. تصویرهای آنها در اصل همین نقشهایی است که در این کتاب به صورتی بسیار نازل‌تر در بازار موجود است؛ به کسانی که خواهان نمونه‌ای واقعی از آثار بارکْس دربارهٔ مولانا باشند توصیه می‌کنیم که به جای آن، کتاب گزیده‌ای از اشعار رومی را بخوانند:

The Essential Rumi (New York: Harper, 1995, Paperback, 1996).

گرچه طرح پشت‌جلد این کتاب، بی‌آنکه دلیلی در بین باشد، بر اساس نقش فرشهای پرتغالی تهیه شده نه از روی نقش قالیهای ایرانی، دست‌کم گزیده‌هایی که نمایندهٔ اشعار

رومیِ بارکْس باشد از روی چند کتاب کوچک‌تر او (بن: صب) دست‌چین شده و در این کتاب جمع آمده است. کتاب گزیده‌ای از اشعار رومی در اصل کتاب شعر پرخریداری است که بنا بر گزارش روزنامهٔ لُس‌آنجلس تایمز، ۱۱۰,۰۰۰ نسخه از آن به فروش رسید. بن:

Los Angeles Times (Mary Rourke, "The Mysterious Hold of a 13th Century Mystic,' June 18, 1998, E1).

بارکْس از اوّل کتابهای خود را نزد سازمان تِرشُولْد بوکس (Threshold Books) به چاپ می‌رساند که مؤسسه‌ای است انتشاراتی وابسته به سلسلهٔ مولویان شاخهٔ آمریکا؛ امّا پس از آنکه بازار کتابهای رومی رونق گرفت، بارکْس توانست مؤسسه‌ای انتشاراتی متعلق به خود ایجاد کند به نام مِیْ‌پاپ بوکس (Maypop Books) که در شهر آتن (Athens) در ایالت جورجیای آمریکا قرار دارد (صفحهٔ اینترنتی آن از طریق آدرس www.ccnet.com/rudra/maypop.htm باز می‌شود). بسیاری از شعرهای رومیِ بارکْس بر روی نوار کاست ضبط شده است که می‌توان آنها را تهیه کرد (بن: «نوار اشعار انگلیسی مولانا»، در فصل ۱۵). در اواسط سالهای دههٔ ۱۹۸۰، بارکْس به طور متوسط تقریباً هر سال یک مجموعه شعر به بازار فرستاده که اکثر آنها بین ۸۰ تا ۱۱۰ صفحه داشته و قیمت پشت جلد آنها در سال ۱۹۹۷م از یک دلار کمتر بوده است.

از جمله این کتابها یکی راز آشکار: روایتهای رومی است، که با همکاری جان مُویْن به انگلیسی ترجمه شده است:

Open Secret: Versions of Rumi (Brattleboro, VT: Threshold Books, 1984; now available through Shambhala,Boston, MA).

این کتاب حاوی غزلها و رباعیهایی است برگزیده از دیوان شمس و قطعاتی از مثنوی معنوی، که مقدمه‌ای هم دارد و جایزهٔ «پوش‌کارت» (Pushcart Writer's Choice Award) را که به انتخاب نویسندگان و سرایندگان اهدا می‌شود [و جایزه‌ای است ادبی برای بهترین اثری که انتشاراتیهای کوچک از شاعران و نویسندگان تازه‌کار منتشر می‌کنند] نصیب مترجمان خود کرد. این‌گونه جایزه‌ها بیانگر هم‌سلیقه بودن داوران با نویسندگان و سرایندگان از نظر سبکی و مکتبی است نه نشان‌دهندهٔ حدّ میانگین سلیقهٔ خوانندگان؛ امّا اگر بخواهیم بر اساس میزان فروش آن که به بیش از ۵۰,۰۰۰ نسخه رسید، داوری کنیم باید بگوییم این کتاب در میان خوانندگان چنان توفیقی به دست آورد که ناشران کتاب شعر کمتر جرأت تصوّر آن را به خود می‌دهند. کتاب دیگر بارکْس، باز هم با همکاری مُویْن، باران غیبی: رباعیات رومی نام دارد:

Unseen Rain: Quatrains of Rumi (Threshold, 1986).

این کتاب حاوی ۱۵۰ رباعی منسوب به مولاناست. ما سه نفریم منتخبات دیگری از دیوان و مثنوی را عرضه می‌کند:

We are Three (Athens, GA: Maypop, 1987).

این لحظه‌های هجران که در فهرست کتابهای یکی از ناشران آثار رابرت بلایْ قرار دارد، شامل ترجمهٔ چهل غزل از دیوان شمس است:

These Branching Moments (Providence, RI: Copper Beech, 1987).

این آرزومندی، «غزلهایی» دیگر و «حکایاتی آموزنده» از مثنوی را همراه چند نامه از «جلال‌الدین رومی» ارائه می‌دهد:

This Longing (Threshold, 1988).

خندهٔ خوش دارای حکایات آموزندهٔ شادی‌آور و بیشتر بخشهای آن شعرهای عاشقانه‌ای است برگرفته از مثنوی:

Delicious Laughter (Maypop, 1989).

امّا کتابِ همچنین چهل‌وسه غزل دیگر از دیوان شمس را عرضه می‌دارد:

Like this (Maypop, 1990).

پس از آن، کتاب دست مالیدن بر شانهٔ شیر از راه رسید که باز هم گزیده‌های دیگری از مثنوی را دربر داشت:

Feeling the Shoulders of the Lion (Threshold, 1991).

و پس از آن کتاب زنبیل به یک دست بافتن به بازار آمد:

One-hand Basket Weaving (Maypop, 1991; reprinted Berkeley: Quelqufois, 1993).

این کتاب حاوی گزیده‌هایی است موضوعی از بیست قطعهٔ مثنوی دربارهٔ کار کردن. در کتاب نوای مرغان، باز به رباعی می‌رسیم که اشعاری کوتاه است:

Bird song (Maypop, 1993);

در این کتاب پنجاه‌وسه رباعی عرضه شده است که پس از آن بگو من توأم: اشعاری آمیخته به داستانهای رومی و شمس، باز هم با همکاری جان مُوَیْن انتشار یافت:

Say I am you: Poetry Interspersed with Stories of Rumi and Shams (Maypop, 1994).

این کتاب سومین مجموعه‌ای است که گزیده‌هایی از دیوان شمس و مثنوی را در کنار هم آورده و همچنین مشتمل است بر حکایاتی از شمس تبریزی.

بارکْس به «ترجمهٔ» آثار و مطلب نوشتن دربارهٔ چند تن از دیگر شاعران عارف نیز ادامه داده است، که از آن جمله‌اند لالای کشمیری، ششمین دالایی‌لامای تبتی و جو میلِر سانفرانسیسکویی (Joe Miller of San Francisco). او همچنین دامنهٔ ترجمه‌های خود از اشعار فارسی را تا آنجا تعمیم داد که روایتهای قدیمی انگلسیی از غزلهای سنایی، عطار، و حافظ را دوباره به انگلیسی درآورد و برای مخاطبان صوفی آمریکا در کتاب دست شعر و شاعری، پنج شاعر عارف ایرانی درج کرد:

The Hand of Poetry, Five Mystic Poets of Persia (New Lebanon, NY: Omega, 1993).

بارکْس شهرت مولانا را از کالیفرنیا تا نیویورک آیلَند (New York Island) و از رِدْوُد فارِسْت (Redwood Forest) تا آبهای گُلف استریم (Gulf Stream)، از جنوب تا شمال و از شرق تا غرب آمریکا گستراند، امّا در این بین [اندیشه‌های مولانا به‌ناگزیر رنگ و بوی فرهنگ آمریکا را به خود گرفت و] مولانا آمریکایی‌الاصل شد.

واژهٔ «ترجمه» را چگونه به زبانی دیگر تعریف می‌کنید؟

به سبب موفقیت ادبی و محبوبیت عامه‌ای که اقتباسات روکرتِ آلمانی از غزلهای مولانا جلال‌الدین بلخی پیدا کرد، بسیاری از مترجمان قدیم مانند اِمِرسون و هِیْستی ترجمه‌های خود از غزلهای مولانا را از آلمانی به انگلیسی آوردند. امّا در امپراطوری بریتانیا، تا زمانی که پرچم انگلیس در ایالتهای هند برافراشته بود، زبان فارسی در آن سرزمین زبانی بیگانه نبود که کسی آن را بیاموزد و بسیاری از افسران ارتش، دیپلماتها و تاجران بزرگ در حدّ مقبول و حتی عالی بر زبان فارسی احاطه داشتند. این امر سبب پیدایش ترجمه‌های زمان خود شد، و بر اثر آن، دورهٔ دانشمندانی چون نیکلسون و آربری فرا رسید که ترجمه‌هایشان دقیق، عاری از خطا، عالمانه و دانشگاه‌پسند است، امّا از همهٔ ظرافتهای زیبایی‌شناختی امروزینه تهی است. پس از آن شاعرانی حرفه‌ای و کارکرده چون بارکْس و بلایْ وارد این میدان می‌شوند و با استفاده از روایتهای لغوی یا توضیحاتی که محققان کلمه به کلمه به زبان خود، یعنی انگلیسی، دربارهٔ معنای کلمات متن اصلی داده‌اند، به لحن و شیوهٔ سخن خود شعر می‌بافند.

این اندیشه که شاعران می‌توانند بدون آگاهی بر زبان مبدأ «ترجمه کنند»، ظاهراً از اِزرا پاوْند (Ezra Pound) و یارانش سرچشمه گرفته است؛ پاوْند ترجمه‌های عالمانهٔ اِرْنست فِنِه‌لوزا (Ernest Phenellosa) از اشعار چینی لی پو (Li Po) و نمایشنامه‌های ژاپنی

نُو (Noh) را برداشت و در قالب نوعی جدید و شگفت‌آور از شعر انگلیسی درآورد. جالب توجه آنکه، فِنِه‌لوزا اول از همه شاگردی رالف والدو امرسون (Ralph Waldo Emerson) را کرده بود که خود بسیاری از اشعار فارسی و سانسکریت را از روی ترجمه‌های آلمانی به زبان انگلیسی روایت کرده بود. اِمِرسون شاید زبانهای اصلی این شعرها را نمی‌دانسته، امّا به هر صورت آنها را با واسطه ترجمه کرده، یعنی روایتهای آلمانی اشعار فارسی را به زبان انگلیسی برگردانده، و اولین‌بار آثاری از چند شاعر ایرانی را به زبان انگلیسی عرضه داشته است. امّا پاوْند توضیحات و روایتهای لفظ به لفظ فِنِه‌لوزا را برگرفت و از نو به سبک شعر ایماژیست[۴۵۹] به انگلیسی درآورد؛ این شعرها قصد پاوْند از زیبایی‌شناسی را برآورده ساخت و این هدف، از نظر پاوْند، برتر از مسایل مربوط به صحّت و دقت در ترجمه قرار داشت. البته پاوْند ادبیات تطبیقی خوانده بود و چند زبان اروپایی زنده و مرده را می‌فهمید؛ به زبان ایتالیایی روان سخن می‌گفت و می‌نوشت، و می‌توانست از زبان پرُوِنْسال [گویش فرانسوی سواحل مدیترانه] و از زبان فرانسه بی‌واسطه ترجمه کند؛ حتی یادگرفت که با حروفِ چینی بنویسد. پاوْند به ترجمه‌های دارای وزن و بحر اعتقاد نداشت؛ بلکه جهد بلیغ می‌کرد تا ترجمه‌اش احساس کلی وزن شعر را در خواننده‌اش به وجود آورد. به همین منوال، هر جاکه تغییر دادن معنی یا ترجمهٔ آزاد منظور او را برمی‌آورد، در این کار تردید نمی‌کرد.[۱۲]

جان درایْدِن (۱۶۳۱–۱۷۰۰؛ John Dryden)، در دیباچهٔ ترجمهٔ خود از رسائل (یا جسیّات) (۱۶۸۰ م) اثر اُوِید (Ovid) [شاعر رومی، ۴۳ قبل از میلاد تا ۱۷ بعد از میلاد] این سبک را تقلید (imitation) دانست و گفت:

> در این سبک، مترجم (اگر بازهم بتوان او را مترجم خواند) خود را آزاد می‌داند که نه‌تنها لفظ و معنی را دگر سازد، بلکه اگر مقتضی بداند از هر دو دست کشد و تنها اشارتهایی کلی از متن را برگزیند و اساس آن را، به هر گونه که خواهد بخش بخش می‌کند.[۴۶۰]

شاید بتوان این سخن را به‌حق در توصیف خیامِ فیتزجرالد به‌کار برد، امّا فیتزجرالد اصل رباعیات فارسی را خوانده و معنی آنها را فهمیده بود. درایْدِن با این شیوه ترجمه موافق نیست؛ امّا با شیوه‌ای هم که آن را «لفظ به لفظ» (metaphrase) می‌خواند و عبارت است از رونوسی کورکورانه و کلمه به کلمهٔ متن اصلی، البته موافق نیست – این روش اغلب منجر به پیدایش عبارات غیرمصطلح و نامأنوس در زبان انگلیسی شد. درایْدِن روش نقل به معنی (paraphrase) را می‌پسندد که مترجم مفهوم کلی متن اصلی را جمله به جمله نقل می‌کند، بی‌آنکه همیشه لفظ به لفظ از متن اصلی پیروی کند.

رابرت لُووِل (Robert Lowell)، وقتی اشعار لاتینی یا غیر آن را در قالب زبان انگلیسی بازمی‌آفرید شیوه‌ای شبیه به اِزرا پاوْند را در پیش گرفت؛ او روایتهای خود از شعرهای غیرانگلیسی را «تقلید» خواند. خودِ پاوْند گاهی ترجمه‌هایش را «تغییرشکل» (transmogrification) نامیده است. مترجمانی که شاعرانی کامل و صاحب‌نظر هستند بر خود دشوار می‌بینند که به هنگام بازنویسی اشعار ساختهٔ اذهان دیگر و به زبانهای دیگر، روحیات شاعرانهٔ خود را در آن دخالت ندهند. نوع این تقلیدها، خواه به سبب شهرت قبلی مترجم، خواه به سبب کیفیت خواننده‌پذیری بیشتر آنها، موفق‌تر از ترجمه‌های زبان‌دانان و ادیبان محقق از کار درمی‌آیند (سِر ویلیام جونْز (Sir William Jones) واقعاً از این قاعده مستثناست). البته، آثار تقلیدی حاصل از آنها دورگه‌اند، چون هم از ژن شاعر متن اصلی در وجودشان هست و هم از ژن مترجم. همان‌گونه که درایْدِن می‌گوید، «تقلید ... سودمندترین روش برای مترجم است تا قریحه و استعداد خود را آشکار سازد، امّا بزرگترین خیانتی است که می‌توان نسبت به یاد و آوازهٔ شاعری درگذشته مرتکب شد.»

پیش‌تر، در دورهٔ کلاسیک، نویسندگان و سرایندگان لاتینی‌زبان سه شیوهٔ ترجمه، یعنی اقتباس (adaptation)، نقل به معنی و لفظ به لفظ، را از یکدیگر متمایز کرده بودند. تا همین اواخر، اقتباس به معنای احاطهٔ مترجم بر زبان بیگانه‌ای بود که از آن ترجمه می‌کرد. امّا بیش از چندین دهه است که سرایندگان آمریکایی شعر آزاد ظاهراً مقولهٔ تقلید یا اقتباس را به‌دست فراموشی سپرده‌اند و امروز، حتی در جایی که «مترجم» کلمه‌ای از زبان اصلی سر درنمی‌آورد، همهٔ بازنویسیهای اشعاری که اصلش به زبانی دیگر است، چنان جلوه می‌یابد که انگار «ترجمه» است. اینها، نه ترجمه از روی متن اصلی است و نه ترجمه‌ای که با واسطهٔ روایتهای آلمانی یا با واسطهٔ دیگر روایتهای اروپایی زبانِ متن اصلی صورت گرفته باشد، بلکه «ترجمهٔ» درون‌زبانی انگلیسی به انگلیسی است؛ به عبارت دیگر، نقل به معنای عباراتی است به اسلوب شعر مقبول انگلیسی از روی توضیحات کلمه به کلمه‌ای که فردی دیگر از شعری دارای زبانی بیگانه [به انگلیسی] داده است. توجیه نظری این کار، اگر واقعاً نیازی به توجیه باشد، سخنی است از اِزرا پاوْند که گفت «امروزی‌اش کنید.» از این‌گونه «ترجمه‌ها» تنها همین هنر ساخته است که ترجمه‌های لفظ به لفظ و قدیمی انگلیسی را بردارند و امروزی کنند. به این شیوه، فرد اقتباس‌کننده می‌تواند شعر خاسته از قریحهٔ خود را با نام تجارتی شاعری خارجی و بلندآوازه در معرض فروش بگذارد.

اقتباس از شعر شاعران بیگانه، الهام گرفتن از آنان، و خلق آثاری که به نحوی از انحاء

به‌تقلید یا به‌تأثیر از آنها به‌وجود می‌آید، از ضروریات هر سنّت ادبیِ سالم است. ممکن است فردی مفاهیم خام حاصل از توضیحات لغویِ منثور فردی دیگر را در قالب شعری انگلیسی بریزد - که مسلماً برای حصول موفقیت به مهارتی خاص نیاز دارد - امّا بعید است که انگلیسی‌زبان «معمولی» باز آوردن کلمات متن منثور انگلیسی به قالب «شعر» انگلیسی را، آن‌هم در جایی که انجام‌دهندهٔ این‌کار از زبان بیگانهٔ اصل آن بی‌خبر است، با استفاده از واژهٔ «ترجمه» تعریف کند. این واقعیت که فردی چون بارکْس دست به دامان زبان‌شناسی چون مُویْن (معین) می‌شود تا او را یاری رساند، بیانگر این استنباط یا این تشویش او است که ترجمه کردن متوقف بر درک بی‌واسطهٔ شعرِ مورد نظر به‌زبان اصلی آن است. عمل ترجمهٔ صحیح بر اساس سلسله‌ای از معیارها و معادلها، یعنی بر مبنای ایجاد توازن بین انقباضها و انبساطهایی صورت می‌گیرد که خون را از رگهای زبان مبدأ به رگهای زبان مقصد می‌رساند. نویسنده / سراینده‌ای که زبان اصلی متن را نمی‌شناسد، فارغ از تنگناهای ناشی از حساسیت به زبان مبدأ دست به قلم می‌برد، یعنی به تفاوتهای ظریف گفتاری و چگونگی بیان مطلب در زبان مبدأ، مکثها، عبارت‌پردازیها و زیر و بمهای آن مقیّد نیست. با کمال تأسف بسیاری افراد که خود را «مترجم» اشعار مولانا می‌خوانند معنی طبیعی این کلمه را از آن زدوده‌اند.

ویلیام اِسْتَنْلی مِروین (-۱۹۲۲؛ William Stanley Merwin)، که به‌حق یکی از شاعران صاحب‌مقام آمریکاست، با یکی از محققان به نام طلعت هالْمَن (Talat Halman) کار کرده و پنج شعر از مولانا را در کتاب دریچهٔ باختر به زبان انگلیسی ارائه داده است:

East Window: The Asian Translations (Port Townsend, WA: Copper Canyon Press, 1998, pp. 40-50).

مِروین که پیش از این در طرحی برای ترجمهٔ غزلهای شاعر اردوزبان، غالب، با چند شاعر دیگر مشارکت ورزید، توضیح می‌دهد که از هر غزل او چند روایت [به انگلیسی] درآورده و به حک و اصلاح آنها پرداخته است. اندیشهٔ ترجمهٔ حاصل از همکاری محقق و شاعر، یا بازنویسیهای چندگانه از هر غزل [به زبان انگلیسی] سخن از این دغدغه می‌گوید که ترجمه دقیقاً عبارت از چیست. آیا ترجمه عبارت است از درک معنای اثری ادبی متعلق به زبان و فرهنگی دیگر و انتقال مفهوم اصلی آن در قالب اثری ادبی به زبان و فرهنگی دیگر؟ یا می‌توان ترجمه را عبارت از درکِ توضیحاتِ مربوط به اثری ادبی متعلق به زبانی دیگر و ریختن آن توضیحات در قالب اثری ادبی به زبان مادری خود دانست؟

جاشکا کِسْلِر

شاعر و نویسندهٔ زادهٔ شهر نیویورک، منتقد و استاد ممتاز و بازنشستهٔ دانشگاه کالیفرنیای لوس‌آنجلس (UCLA) در رشتهٔ زبان و ادبیات مدرن انگلیسی، **جاشکا فِردریک کِسْلِر** (Jascha Frederick Kessler ؛ ۱۹۲۹-)، از جوایز و بورسهای متعدد نصیب یافته و در مجلات، روزنامه‌ها و در رادیوی لوس‌آنجلس سمت منتقد ادبی داشته است. کِسْلِر افزون بر انتشار سه کتاب شعر و چند کتاب داستان از ساخته‌های خود، کتاب اشعار آمریکایی را ویراستاری کرده است:

American Poems: A Contemporary Collection (1964);

و در بسیاری از طرحهای ترجمهٔ مشترک، اکثر از آثار شاعران اروپای شرقی به زبان انگلیسی، فعالیت کرده، امّا این ترجمه‌های مشترک او شامل آثاری از فروغ فرخزاد شاعر نوپرداز ایران هم هست؛ کِسْلِر اشعار فروغ را با کمک همکار خود، **امین بنانی**، استاد دانشگاه کالیفرنیای لوس‌آنجلس، به‌انگلیسی ترجمه کرد، و با نام عروس اقاقیا منتشر ساخت:

Bride of Acacias (Delmar, NY: Caravan, 1983).

کِسْلِر پیش از آنکه به شعر فارسی روی آورد، در سال ۱۳۵۳ ش / ۱۹۷۴ کارشناس وزارت امور خارجهٔ آمریکا در امور ایران بود، و ظاهراً در اینجا با اشعار مولانا آشنا شده است. بنابراین، مسلماً، فرهنگ و کشور ایران را تا اندازه‌ای می‌شناسد، امّا با این وجود، در حدود سال ۱۹۷۶ م که می‌خواهد ترجمهٔ بخشهایی از مثنوی معنوی را آغاز کند دست به دامان بنانی می‌شود که استاد ادبیات فارسی است.

کِسْلِر و بنانی شعرهای آزاد فرخزاد را عیناً در قالب شعر آزاد انگلیسی باز ریختند، امّا در روایتهای خود از اشعار مولانا ویژگیهای شعر کهن متن اصلی فارسی را حفظ کردند. کِسْلِر عقیده دارد که باید میان ترجمه و اقتباس تمایز قائل شد؛ او ضمن مقالهٔ خود به نام «ترجمهٔ اشعار بیگانه» که در کتاب ترجمهٔ شرق و غرب چاپ شد، این موضوع را توضیح داده است:

"Translating Exotic Poetry: A Gordian Knot" in *Translation East and West: A Cross-Cultural Approach*, edited by C. Moore and L. Lower (Honolulu: College of Languages, Linguistics and Literature, University of Hawaii, 1992).

کِسْلِر با دل‌آزردگی از اقتباس سخن می‌گوید و آن را «گُل مصنوعی» می‌نامد، که بهترینش به‌نوعی مایهٔ بی‌حاصلی برای شاعری است که دست به چنین ترجمه‌ای زند، زیرا کاری

است بیهوده و عاری از مسئولیت (۱۸۱). این موضوع به معنای آن نیست که همهٔ مترجمان قطعاً باید زبان مبدأ را در حدّ اهل آن زبان بدانند یا حتی به طور کامل بفهمند (۱۸۰)؛ ممکن است مترجمی با فردی همکاری کند که بر زبان اصلی و گنجینهٔ ادبی آن احاطه کامل داشته باشد. این کار حتی ممکن است به مترجمان کمک کند که مسئولیتی دوگانه ایفا کنند، به این معنا که ضمن وفادار ماندن به متن اصلی بر گنجینهٔ شعر زبان مقصد نیز بیفزایند (۱۸۴).

کِسْلِر و بنانی نمونهٔ ترجمهٔ مشترک خود را در کتاب ترجمهٔ شرق و غرب (۴-۱۸۳) ارائه داده‌اند و کِسْلِر نیز نمونه‌های دیگری از آن را به صورت خصوصی در اختیار اینجانب قرار داد. این نمونه‌ها دارای قافیه و وزن هستند، به این صورت که شعرها حکم واحدهای موزونی را یافته‌اند متشکل از چند سطر پیاپی که از نظر محتوا، کمابیش، مستقل‌اند، و قالب آنها همان است که اغلب برای ترجمهٔ غزل به‌کار می‌رود. ذهن کِسْلِر در این اندیشه غرق است (۱۸۴) که مولانا اگر در این روزگار زندگی می‌کرد و به زبان انگلیسی سخن می‌گفت، شاید مثل اُدِن[۴۶۱] (Auden) شعر می‌سرود [اگر به من بود از شاعرانی که کمابیش معاصر روزگار ما هستند لانگِستُون هیُوز (Langston Hughes) یا جوری گراهام (Jorie Graham) را انتخاب می‌کردم]. کِسْلِر از خود می‌پرسد که آیا می‌توان سخن شاعری را که اختلاف شدید فرهنگی و فاصله‌ای ۹۰۰ساله (هکذا) او را از ما جدا کرده است، به دقت فهمید؟ (فاصلهٔ ما با دورهٔ اشتغال مولانا به شعر سرودن، سالهای دههٔ ۱۲۴۰ م = ۶۳۷ق به بعد تا سالهای دههٔ ۱۲۷۰ م = ۶۶۸ق به بعد، البته از حدود ۷۵۰ سال بیشتر نیست).

جاناتان استار

بنا بر شرحی که در پوشش جلد کتابش در وصف او آمده، **جاناتان استار** (Johnathon Star) دانش‌آموختهٔ دانشگاه هاروارد است و در آنجا در رشتهٔ «ادیان و معماری شرق» درس خوانده و ترجمه‌هایی از کتاب تائوِته چینگ[۴۶۲] *(Tao te Ching)* و نوشته‌های اصلی شخصیتی روحانی را منتشر ساخته است. جاناتان استار نزد مربیان مختلف ذِن و یوگی نیز درس خوانده. او هم، مانند کِسْلِر و بنانی یا بارکْس و مُویْن (معین)، از اوّلِ کار با یکی از ایرانیان به نام شهرام شیوا، که زبان مادری‌اش فارسی است، به همکاری پرداخت و بر اثر آن نخستین کتاب رومی خود را به نام گلشنی آن‌سوی فردوس منتشر کرد:

A Garden Beyond Paradise: The Mystical Poetry of Rumi (New York: Bantam, 1992).

با این‌حال، استار و شیوا پس از آن راه خود را از یکدیگر جدا کردند، امّا از ترجمه‌هایی که بعد هریک به‌تنهایی انتشار دادند، پیداست که استار از نظر عبارت‌بندی انگلیسی و شیوا از جهت معنای لغات در آنها سهم دارند. استار در مجموعهٔ خود، به نام رومی: در آغوش معشوق، خود را مترجم می‌خواند:

Rumi, In the Arms of the Beloved (New York: Tarcher/ Putman, 1977).

امّا در عین حال می‌گوید که همهٔ رباعیهای آن بر اساس «ترجمه‌های لفظ به لفظ» شیوا و شعرهای بلندتر آن نیز همه از روایتهای انگلیسی آربری، نیکلسون، شیمل، چیتیک، ارگین (Ergin) یا بارکْس اقتباس شده است. اِستار با آنکه در قسمت کتابنامه از دیوان تصحیح فروزانفر نام برده و تلویحاً گفته که از آن استفاده برده، تنها از مجلّد هشتم آن نقل‌قول کرده (این مجلّد تنها مشتمل بر رباعیات است و هیچ‌یک از دیگر شعرهایی را که استار «ترجمه» کرده است دربر ندارد). اِستار اشتباهاتی را که از شیوا سرزده تکرار کرده و خود نیز لغزشهای تفسیری فراوان بر آن افزوده است. روشن است که اِستار فارسی نمی‌داند: هدف او از «ترجمه» کردن آن است که متون انگلسیی را از صورتی به صورتی دیگر برگرداند.

اِستار در نظر دارد که منبع هریک از شعرهایی را که به انگلیسی درآورده به ما معرفی کند، امّا از بخت بد، یا به سبب بی‌توجهی یا بدین سبب که کار خود را با واسطهٔ فردی دیگر انجام داده، شماره‌گذاریهای دو چاپ مختلف از رباعیات مولانا را که شیوا از آنها استفاده برده، با هم اشتباه کرده است، در نتیجه شماره‌هایی که برای رباعیات (ص ۲۰۶ تا ۲۰۷) داده بسیار غلط است. همچنین، یکی از رباعیات خیام (ص ۱۶۹) را به غلط در این مجموعه آورده و آن را بی‌هیچ دلیلی به شمارهٔ ۷ در ردیف رباعیات مولانا فهرست کرده است! تازه، اگر هم این رباعی از اوّل متعلق به مولانا می‌بود، به‌سبب قافیهٔ خود، در ردیف ۱۳۹۳ شماره‌گذاری فروزانفر قرار می‌گرفت، نه در شمارهٔ ۷. شاید یادداشتهای شیوا او را گمراه کرده یا اینکه اِستار آن یادداشتها را بد فهمیده است (شیوا در کتاب گلشنی آن‌سوی فردوس بیان می‌کند که چند رباعی را که از قدیم منسوب به مولانا بوده، امّا در چاپ فروزانفر نیامده، در اینجا آورده است). به هر حال، این شعرِ به‌خصوص با جهان‌بینی مولانا مغایرت بسیار دارد، و انسان بسیار در شگفت می‌شود که می‌بیند بی‌هیچ مقدمه‌ای سر از این کتاب درآورده است. اِستار برخی از رباعیاتی را که به انگلیسی بازنوشته (۹۲، ۴۶) نیز غلط تفسیر کرده، و در مورد بقیه هم (از جمله ۱۰۵، ۱۰۶، و ۱۵۷) به شیوه‌ای کمابیش آزاد قلم زده است.

امّا گذشته از همهٔ این خرده‌گیریها، عباراتی که اِستار از نو به انگلیسی بازنویسی کرده روشن و آسان‌خوان است و خود خالی از گیرایی نیست. و امّا کتابی که اِستار و شیوا با هم به‌وجود آوردند، یعنی گلشنی آن‌سوی فردوس، دارای ۱۶۰ رباعی و ۳۱ «غزل» است. بیشتر ترجمه‌های این کتاب دو نفری انجام گرفته، امّا اِستار، پیش از این، خود بر اساس ترجمه‌های نیکلسون و آربری، مشغول ترجمهٔ چند «غزل» به انگلیسی بوده است. شیوا شعرها را به زبان فارسی می‌خواند و اساس مطلبی راکه مولانا گفته است به زبان انگلیسی درمی‌آورد. این ترجمه‌ها کمابیش صورت آزاد دارند، به این معنی که هرجا مناسب باشد کاستی یا افزودگی پیدا می‌کنند. امّا سبک سخن؛ اِستار و شیوا سعی بلیغ کرده‌اند تا عبارات انگلیسیِ «موجز و زیر و بم‌دار» بیافرینند و آنها را در قالبی بریزند که «مفهوم تکرار وهیجان مداومِ خاص شعر فارسی مولانا را تا اندازه‌ای برساند». این هدف، یعنی ساختن اشعاری که «مانند شعر مولانا بنُماید و مانند شعر مولانا احساس شود» و روح مولانا در آن ساری باشد، ساخته‌های آنان را از ساخته‌های بارکْس متمایز می‌سازد، گرچه که هر دو گروه، بارکْس/ بلایْ/ مُویْن و اِستار/ شیوا، مولانا را «شاعرـ قدیس» می‌دانند. امّا اِستار/ شیوا چنین اظهارنظر می‌کنند که گرچه روایتهای عالمانهٔ نیکلسون و آربری «دقیق و موبه‌مو» صورت گرفته است، «خواندن آنها با سهولت همراه نیست» (xxiii-xxv)؛ آنان با این سخن ترجمه‌های خود را از ترجمه‌های نیکلسون و آربری متمایز می‌سازند.

جدولی (xxiv) مفید صورت قوافی رباعیها و «غزل»های مولانا را نشان داده امّا متأسفانه جای قوافی مکرر را وارونه کرده است. خط فارسی را از راست به چپ می‌نویسند و شاید این نکته سبب جابجایی باشد ــ به جای AA AB AC باید AA BA CA بخوانیم. افزون بر این، آخرین مصراع غزل باید با بقیهٔ ابیات همقافیه باشد، بنابراین صورت قافیهٔ مصراع آخر را باید EA خواند نه EE. این کتاب، با همهٔ این مسائل، گزیده‌هایی خواندنی از اشعار مولانا را به زبان انگلیسی درآورده و زبان مولانا را، به اندازهٔ بارکْس و بلای، ساده و بی‌لطف نکرده است.

شهرام شیوا

شهرام شیوا، متولد ایران، اهل نیویورک، به گفتهٔ خودش «فرزند خانواده‌ای قدیمی از شاعران ایران» است که به طراحی لباس، نقاشی و عکاسی اشتغال داشته است. کتاب او به نام دریدن حجاب، ترجمهٔ لغات و اشعار مولانا مشتمل است بر گزیده‌ای از رباعیات مولانا

به صورتی که هم نقش «راهنمای قرائت» اشعار فارسی از آن برمی‌آید و هم ترجمهٔ انگلیسی آنها را دربر دارد:

Shahram Shiva, *Rending the Veil: Literal and Poetic Translations of Rumi* (Prescott, AZ: Hohm Press, 1995).

شیوا ۲۵۲ رباعی از مولانا را برگزیده، و تأکیدش بر رباعیهایی بوده است که دارای صور خیال منحصر به فرد باشند (xxiii). او این شعرها را از دو چاپ مختلف دیوان شمس به تصحیح فروزانفر - دانشگاه تهران و امیرکبیر - دست‌چین کرده است. در کتابِ دریدن حجاب متن هریک از این رباعیها درشت به خط فارسی خوش‌نویسی شده و پس از آن آوانویسی کلمات به حروف انگلیسی آمده است تا افرادی که قادر به خواندن فارسی نیستند صدای حروف آن کلمات را به زبان اصلی بشنوند. سپس، معنی اشعار فارسی واژه به واژه به انگلیسی بازنویسی شده و آنگاه ترجمه‌ای «شعرنما» از آنها به زبان رایج و مصطلح انگلیسی درج گردیده است (xxiii). این روش برای دانش‌پژوهان انگلسیی‌زبان رشتهٔ زبان فارسی بسیار سودمند است، و امیدوارم که عاشقان مولانا را به فراگرفتن زبان فارسی راغب سازد.

با این‌همه، از بخت بد، بازنویسی معانی واژه‌های این کتاب به زبان انگلیسی خطاهای فراوانی را از نظر فهم معانی نشان می‌دهد که برخی از آنها مضحک و شرم‌آور است. مثلاً، شیوا در یکی از غزلها (۸۵) به جای «دو کَوْن» (دو سرا، این جهان و آن جهان)، «دو کُون» خوانده آن را به انگلسیی "tow derrières" معنی کرده است. شیوا برای پرهیز از هرزگی طوری آن را به ترجمه درآورده است که پنداری این کلمه در متن فارسی غزل «دوکوه» خوانده می‌شود! جایی دیگر، کلمهٔ «پارسایی» را «پارسی‌ای» خوانده و "Persian Blood" ترجمه کرده، حال آنکه در اینجا به معنای بازداری نفس از شهوات یا عفت و پاک‌دامنی است و «می‌گو» را «مگو» ترجمه کرده است (۲۴). خطاهای کوچکتر بی‌شمار است، مخصوصاً در قسمت آوانویسی که البته این‌گونه خطاها تنها بر تلفظ تأثیر می‌گذارد نه بر معنی. اینها را باید گفت، زیرا از فحوای کلام شیوا چنین برمی‌آید که چون متن فارسی را بی‌واسطه می‌خواند این شعرها را با بصیرتی برتر از دیگران به انگلسی روایت کرده است (xxii).

شیوا وب‌سایت بسیار سودمندی خاص مولانا دارد (www.rumi.net) که می‌توانیم در آنجا نمونهٔ ترجمه‌های او و نمونهٔ رباعیهای مولانا را ببینیم. او برای گذران زندگی خود کنسرت مولانا برگزار می‌کند و کارگاه مولانا تشکیل می‌دهد، که نمونه‌های آن را می‌توان در تلویزیون کابْلی شهر نیویورک مشاهده کرد. او همچنین تورهای نُه‌روزه‌ای را با دریافت

۲۷۰۰ دلار از نیویورک به قونیه می‌برد و برمی‌گرداند و با «روش چهارمرحله‌ای» خود، ظرف چند دقیقه به مردم یاد می‌دهد که چگونه مثل درویشان مولویه آسوده بچرخند؛ و معتقد است که این روش را ضمن مشورت با پیری چرخزن و ایرانی به اسم جواد ابداع کرده است. کتاب دیگر شیوا به نام خَمُش با خدا هیچ مگو

(Hush Don't Say Anything to God: Passionate Poems of Rumi)

قرار بود جزو انتشارات جیْن (Jain) در پاییز سال ۱۹۹۹ م انتشار یابد.

جیمز کُوان

جیمز جی. کُوان (-۱۹۴۲؛ James J. Cowan)، نوعی از کاشفان امروزی، در میان بومیان قبیلهٔ کُوکاتْجا (Kukatja) در صحرای تانامی (Tanami Desert) واقع در شمال‌غربی استرالیا از راه تدریس نقاشی زندگی می‌گذراند. او دربارهٔ قبیله‌گرایی و دین بومیان استرالیا چند کتاب نوشته، که خاطرات و سفرنامهٔ او به نام رؤیای دو مرد

(*Two men Dreaming;* 1995)

و کتابی تخیّلی تاریخی به نام رویای نقشه‌بردار

(*A Mapmaker's Dream: The Meditations of Fra Mauro;* 1996)

از آن‌جمله است. علاقهٔ کُوان به معنویت غیرغربی او را (از جمله جاهای دیگر به کشف قونیه کشاند و او در این شهر از اماکن مرتبط با مولانا جلال‌الدین دیدن کرد و اطلاعات بسیار گرد آورد. در واقع، کُوان ضمن نقل داستانی از کتاب مقالات شمس، چنین می‌نمایاند که بیش از دیگر نویسندگانی که به این موضوع پرداخته‌اند با شمس‌الدین تبریزی آشناست؛ او نکاتی از زندگی مولانا را به اتکای برداشت کلی خود، امپرسیونیست‌وار، تلخیص کرده است و بیشتر این مطالب را باید از آثار شیمل، ترکمن، ئوندر و دیگر کتابهایی گرد آورده باشد که در ترکیه به زبان انگلیسی وجود دارد.

از بخت بد، کُوان با متون مربوط به مولانا آشنایی کامل ندارد تا منابع خود را ارزیابی کند، و بنابراین مقدمهٔ طولانی او بر تفسیری تازه از دیوان شمس تبریزِ مولانا درهم‌جوشی است از واقعیت و افسانه همراه با تفسیرهای خود او، که گرچه رنگارنگ و متنوع است، گاهی تصویری سراسر خیال‌بافی و تحریف از فلسفهٔ اسلامی و سابقهٔ شمس و جز آن ارائه می‌دهد:[۱۳]

Rumi's Diwan of Shems of Tabriz: A New Interpretation (Element Books, 1997).

از کُوان اشتباهاتی سر می‌زند که فاش می‌سازد معلم ندیده است؛ مثلاً آوانویسی کلمات مختلف را با هم مخلوط می‌کند (این آوانویسیها اکثراً نمایندهٔ کلمات ترکی‌اند، امّا گاهی هم تلفظ عربی و فارسی دارند، و معلوم است از منابع گوناگونی گرفته شده‌اند که کُوان از آنها مطلب را نقل کرده است). اختلاط این آوانویسیها در کتاب کُوان چنان است که پنداری همهٔ آنها از یک زبان هستند (از جمله بهاءُالدین Bahauddin، حجّةُالاسلام Hujjat-ul-Islam، علاءُالدین Alaodin، شِمسِ تبریز Shems-i-Tabriz، اِبوبَکِر Ebubekir، مثنوی Mathnawi، پرینده Parindah، مِدرِسه medrese، صُحبِت Sohbet)، و تنها یک علامت تکیه بر روی نام مِولانا جلالُ‌الدین قرار داده و به این صورت Mevlana Jaláluddin نوشته است. این کتاب روایتی است دیگر از کتابی دیگر نوشتهٔ کُوان دربارهٔ مولانا که مورد تجدید نظر قرار گرفته است و عنوان آن در چاپ قبلی جای تلاقی دو دریا: گزیده‌ای از غزلیات دیوان شمس تبریزی بود:

Where Tow Oceans Meet: Selections of Odes from the "Divan of Shams of Tabriz" (Shaftesbury, UK and Rockport, MA: Element, 1992).

کُوان کتابنامه و چند پانویس به این کتاب افزوده (و کتابنامه‌اش شامل آثاری از نیچه (Nietzsche)، وَن‌گوگ (Van Gogh)، مارسیلیو فیچینو (Marcelo Ficino)، کازانتزاکیس (Kazantzakis)، آرتور میلر (Arthur Miller)، رَمبو (Rimbud) و دیتریش فیشر-دیسکائو (Dietrich Fischer-Dieskau) است!)، امّا منابع سخن خود را در متن مشخص نمی‌کند و آنها را با اظهارات مسلّم‌داشتهٔ خود درهم می‌تند، و این تصوّر را به‌وجود می‌آورد که در مولوی‌شناسی خبرهٔ کار است. علیرغم این هشداری که دادیم، امکان دارد که خواننده مقدمهٔ کتاب کُوان را بسیار سرگرم‌کننده و خواندنی بیابد.

«تفسیر نو» در عنوان این مقاله خبر از این واقعیت می‌دهد که کُوان منتخبات نیکلسون از دیوان شمس، چاپ ۱۸۹۸ م، راکه مشتمل بر پنجاه‌غزل است (جانِ جان، ۱۳۸۱ ش) برداشته و آنها را در قالب «ساختارهای مدرن شعر» انگلیسی بازریخته، یعنی که سبک سخن ویکتوریایی [ترجمه‌های نیکلسون از غزلیات مولانا] را عوض کرده، و قصد نیکلسون را بر ارائهٔ «ترجمه‌ای لفظ به لفظ و محو لطافت و زیبایی ذاتی الفاظ متن» منتفی ساخته است (۴۱). کُوان مدعی است که این غزلها را «به ابیات یا مصراعهای اصلی» تقسیم کرده، و این تصمیم را عمداً از آن گرفته است تا از «گستردگی تفکر ساری در غزل مولانا» بکاهد. بدیهی است که نیکلسون پیش از او این غزلها را بیت به بیت ترجمه کرده، و مراد کُوان از این تذکّر تصمیم اوست به سطربندی ابیات هر غزل بر روی کاغذ به صورت دو مصراع مستقل.

این کار، در واقع، گسستگی‌ای را که او بین ابیات مختلف هر غزل مشاهده می‌کند، افزون‌تر می‌سازد. کُوان به آیین زیبایی‌شناسی خود احساسات مندرج در هر غزل را برآمده از زیر و بم آهنگ شعر می‌بیند، امّا ادراکات عقلی را حاصل از کلمات آن می‌شمارد. از این‌رو می‌کوشد تا برای همساز کردن کامل کلمه با وزن «تفکرات ساری در غزل مولانا را درهم ادغام کند» با این‌حال، باید به عجز خود اعتراف کنم که نتوانستم در ساخته‌های وزن‌دار آقای کُوان هیچ‌یک از قوالب اوزان شعری را تمیز دهم.

برگردانهای اصل‌نما

رابرت وَن‌دو وِیِر (-۱۹۵۰ ؛ Robert van de Weyer) سالهای آخر دههٔ ۱۹۸۰ و اوایل دههٔ ۱۹۹۰ م را صرف چاپ اشعار معنوی کرد و آنها را یکی پس از دیگری منتشر ساخت، که از آن‌جمله است کتابهای مربوط به جان دان (John Donne)، بلیْک (Blake)، مجموعه‌ای از اشعار و سروده‌ها و ترانه‌های مذهبی کریسمس برای خانواده‌ها و یک کتاب دعا. او این روزها مجموعه‌ای را به نام «فیلسوفان عالم معنا» (”Philosophers of the Spirit“) منتشر ساخته (یا سردبیر آن مجموعه بوده است) که مخاطبانش هم از طرفداران ادبیات کلاسیک هستند و هم از پیروان تفکرات معنوی عصر جدید. این مجموعهٔ کم‌حجم (که هر مجلّد آن بیش از ۹۰ صفحه ندارد) «خوانندگان امروزی را به شیوه‌ای که خواندنش آسان باشد با آراء فیلسوفان بزرگ آشنا می‌سازد»، و هدف از آن اطلاع‌رسانی ضمن الهام‌بخشیدن است. مجلدات اوّل این دوره شامل متفکران و عارفانی چون اسپینوزا (Spinoza)، پاسکال (Pascal)، چوانگ تِزو (Chuang Tzu)، کی‌یِرکِگارد (Kierkegaard)، اکْهارت (Eckhart)، هیلدگارد فون بینگِن (Hildegard von Bingen) و غیره بود، و اکنون کتابی را در دست داریم که پوشش روی جلدش به رنگ روشن و نامش رومی در یک کلمه است:

Rumi in a Nutshell (London, Auckland and Sydney: Hodder & Stoughton, 1998).

بر پوشش جلد این کتاب چنین نوشته‌اند که مولانا «در قرن هفتم/ سیزدهم در ایران و افغانستان می‌زیست»؛ این مطالب را بسیار به‌یاوه سرهم کرده‌اند - افغانستان در آن روزگاروجود نداشت و خلاصه، جایی که مولانا به زمان کودکی در آنجا می‌زیست امروز در تاجیکستان و آسیای مرکزی واقع شده است و با این‌حال، مولانا بیشتر عمر خود را در ترکیه سپری ساخت. با این وصف، در این کتاب، مقدمه‌ای بر زندگی مولانا، همچنین نظراتی کلی دربارهٔ تصوّف و قرآن مطرح شده، که کمابیش صحیح و اندیشمندانه و

شایستهٔ تأمل است. متن این کتاب خود شامل پاراگرافهایی منثور از مثنوی است که مجموع آن تعالیم معنوی مولانا را تشکیل می‌دهد؛ تنها بخش کوتاه «تمثیلات» که در آخر کتاب آمده، داستانها را مفصّل آورده که سبب شده است خواندن اشعار مثنوی بسیار دل‌انگیز شود. وَن دو وِیِر این بخشها را بر اساس ترجمه‌های انگلیسی نیکلسون، آربری و چیتیک تهیه کرده است.

کریش کهُسلا (Krish Khosla) دانش‌آموختهٔ دانشگاه کمبریج در رشتهٔ اقتصاد، تمام ثروت قلبی خود را در راه مولانا سرمایه‌گذاری کرده است. به نظر نمی‌رسد که کریش که از سی سال پیش تاکنون آثار مولانا را در هند خوانده، زبان فارسی را جزو تحصیلات خود در رشتهٔ اقتصاد انتخاب کرده باشد، زیرا کتاب او به نام رومی با داستانهای صوفیانه سخن می‌گوید ظاهراً بر اساس ترجمهٔ کامل نیکلسون از مثنوی سرانجام یافته است:

Rumi Speaks Through Sufi Tales (Chicago: Kazi, 1996).

البته، نثر نیکلسون نثری است مسلماً دانشگاهی؛ نثر کهُسلا نثری است روشن، امّا کم وبیش بوی کهنگی می‌دهد. کهُسلا کتابی هم به نام تصوف رومی منتشر ساخته است:

Rumi's Sufism (Kazi, 1996).

دیپَک چوپْرا

ناشر کتابهای دیپَک چوپْرا (Deepak Chopra) در وب‌سایت خود صفحه‌ای را رسماً به او اختصاص داده (www.randomhouse.com/chopra) و در آنجا نوشته که دیپَک‌چوپْرا «سخنرانی برجسته، شوق‌انگیز و شهرهٔ عالم» است که ریاست مؤسسهٔ «نیرومندی انسان و شفابخشی جسم و جان» (Sharp Institute for Human Potential and Mind/Body Medicine) را در شهر سَن‌دیاگو (San Diego) بر عهده دارد و افزون بر آن مدیر برنامه‌های آموزشی بنگاه بهزیستی چوپْرا (Chopra Center for Well Being) تأسیس در ماه اوت ۱۹۹۶ م، است که در شهر لاجُولا (La Jolla) در ایالت کالیفرنیا قرار دارد. چوپْرا که مؤلف پرفروش‌ترین کتاب سال به نام جسم جوان و روح جاودان:

Ageless Body, Timeless Mind (New York: Harmony Books, 1993),

است عنوان خود را مرشد هندی ذکر می‌کند که با ترکیب کردن داروهای غربی و تکنیکهای یوگای آیُورودا (طب سنتی هند) روح را سلامت می‌بخشد و چندین بار با همین عنوان بر صفحهٔ تلویزیونهای غیرتجاری آمریکا ظاهر شده است.

چوپْرا چند سال پیش با انتشار کتاب عاشقانه‌های رومی خود را به دار و دستهٔ رومی‌نویسها رساند:

Love Poems of Rumi (Harmony, 1998).

اندیشهٔ این کتاب شصت‌صفحه‌ای که بر پشت‌جلدش نوشته است به‌کوشش چوپرا، در ماه فوریهٔ سال ۱۹۹۶ م که مشغول تدریس درسی به نام «فریب روح» ("Seduction of Spirit") بود، به ذهنش رسید. در آن زمان فردی به نام فریدون کیا را دید و او چوپْرا را با شعری از عاشقانه‌های مولانا (love song) که کیا به انگلیسی ترجمه کرده بود، آشنا ساخت. همان روز، سر شب، در حالی که چوپْرا این شعر را به‌زبان انگلسی بازمی‌خواند، بانویی از اهل همان درس همراه با نوای موسیقی که همزمان با حرکات او نواخته می‌شد، به اجرای «رقص مستانهٔ درویشان» پرداخت. چوپراکه ظاهراً احساسات درونی بر وجودش غلبه کرده بود، گفت «خوب است ترجمهٔ نوی از اشعار عاشقانهٔ مولانا به عمل آوریم.» کیا، که در این کتاب «محقق زبان فارسی» خوانده شده است، در قسمت سپاس‌گزاری کتاب اشاره می‌کند که مدت نسبتاً زیادی سخت به اشعار مولانا و «انتقال پیام معنوی آنها» به چوپْرا اشتغال داشته است.

از بخت نامساعد، یا فریدون آن پیام را نرسانده، یا دیپَک به آن اعتنا نکرده است. با آنکه دست‌کم یک شعر («بمیرید! بمیرید!»، "Die!, Die!" در صفحهٔ ۸-۳۷) به‌وضوح از متن غزل مولانا پیروی می‌کند، «این ترجمه‌های نو» به‌طور کلی ترجمهٔ «مستقیم» و بی‌واسطهٔ متن فارسی نیست، بلکه اقتباس یا «حالتهایی» است «که پرتو آن از متن اصلی اشعار فارسی به قالب عباراتی انگلسیی درآمده است.» آنها با سخنان پرطول و تفصیل (یا مرشدپیشگی هندی و عصرجدیدی) چوپْرا بسیار مربوط‌ترند تا با عرفان اسلامی مولانا که آتش آن را شمس در وجودش برافروخت.

چنان‌که پیداست، چوپْرا وقت زیادی را صرف آشنا شدن با زندگی مولانا نکرده است؛ این کتاب نه‌تنها خواننده را با نام شمس آشنا نمی‌کند، بلکه قرن زندگی مولانا را نیز مغشوش نشان می‌دهد. در پایان مقدمهٔ این کتاب چنین می‌خوانیم که تعالیم مولانا «هزار سال پس از روزی که وی قدم بر این کرهٔ خاکی نهاد هنوز زنده است»، حال آنکه تنها ۷۲۵ سال است که مولانای بیچاره به خاک رفته است. افزون بر ترجمه‌ها «حالتهای» کیا، چوپْرا چهار شعر هم از مجموعهٔ نوای مرغان *(Bird Song)* اثر کالْمَن بارکْس به متن کتاب افزوده و بارکْس نیز به نشانهٔ احترام متقابل سفارش‌نامه‌ای تمجیدآمیز نوشته که بر روکش کتاب چاپ شده است.

رابین گیوْهان (Robin Givhan) ضمن مقاله‌ای که در همین اواخر در روزنامهٔ واشنگتن پست به چاپ رسید، چوپْرا را «خشم‌آورترین دکتر عامه‌پسند مکتب ذِن» خواند:
Washington Post (April 6, 1998, D1).

امّا نفوذ چوپْرا سبب شده است که مولانا از دنیای چشم و دل‌فریب مدهای لباسهای فاخر سر به در آورد. دُنا کَرِن (Donna Karan)، طراح لباس، که خود را عاشق نور می‌خواند، مدهای تازهٔ پاییزی‌اش را معرفی کرد و در طراحی آنها از هیچ کس الهام نگرفت جز از شعرهای عاشقانهٔ مولانا. مانکن‌های او در روی باریکه راه صحنهٔ نمایش لباس خرامان خرامان پیشِ چشم تماشائیان می‌رفتند و می‌آمدند و در این حال نوای نوار ضبط‌صوت که ادب‌شناسان و عارفانی بینادل چون بانو مَدُونا، خوانندهٔ آهنگهای عوام‌پسندِ کوچه‌بازاری و بانو دِمی مور[۴۶۳]، هنرپیشهٔ فیلمهای آمریکایی روایتهای انگلیسی دیپک چوپْرای هندی‌نژاد از اشعار مولانا را با صدای خود در آن خوانده بودند، مانکن‌ها را همراهی می‌کرد. امّا شنیدن آن نوار ضبط‌صوت بسیار فرح‌انگیز است. هرکه به روایتهای چوپْرا از اشعار مولانا علاقه‌مند باشد بهتر از همه آن است که پولش را صرف خرید سی‌دی هدیهٔ عشق *(A Gift of Love)* کند (بن: نوار اشعار انگلیسی مولانا در فصل ۱۵).

در پی اصالت

اندرو هاروی (-۱۹۵۹؛ Andrew Harvey)، معنویت‌طلب امروزی و مؤلف چندین کتاب دربارهٔ مکتبهای گوناگون عرفانی دنیا، مرید مادرْ میرا (-۱۹۶۰؛ Mother Meera) است، و او را «تجسّم مامِ الهی (Divine Mother) در زمین» می‌داند و می‌گوید که اثرش به همّت عشق بی‌قیدوشرطی که بشریت را دگرگون می‌کند، از مرز مکتبهای دینی و عرفانی فراتر می‌رود و سبب می‌شود تا انسانها اصل معنوی خود را بازشناسند و با یکدیگر همدل و همنوا شوند.[۱۴] هاروِی که اکنون در پاریس زندگی می‌کند، چنان‌که در کتابش به نام سیری در لاداخ (*A Journy in Ladakh*، چاپ ۱۹۸۳م) آمده [و نام محلّی است بین پاکستان و کشمیر]، در هندوستان پرورش یافته و راهبی تبتی او را به طریق معنوی هدایت کرده است. او چند کتاب شعر و کتابهایی حاوی مضامین ملهم از معنویات تألیف کرده و در چند کتاب دیگر به ترویج شیوهٔ عارفانهٔ دین پرداخته که از آن‌جمله است گزیده اشعار عارفان: سیر روح به عالم حقیقت:
Essential Mystics: The Soul's Journey into Truth (New York: Harper, 1996).

و پسر بشر: راه عارفانهٔ شناخت مسیح:

Son of Man: The Mystical Path to Christ (New York: Tacher, 1998).

هارِوی، افزون بر کتاب خدای مادینه (*Divine Feminine*، چاپ ۱۹۹۶ م)، چنان‌که از کتاب دیگرش به نام گزیده اشعار عارفان همجنس‌باز

(*The Essential Gay Mystics;* Harper, 1997)

برمی‌آید، به موضوعات مربوط به معنویت همجنس‌بازان نرینه نیز علاقه‌مند است. شگفت آنکه هاروی به گمراهه رفته، حافظ، سعدی، عراقی و دیگر شاعران فارسی‌گو را همجنس‌باز یا علاقه‌مند به هر دو جنس قلمداد کرده امّا مولانا را متمایل به چنین رفتاری نمایش نداده است.

علاقهٔ هارِوی به حالات عارفانه پس از آن متوجه مولانا شد که مادرْ میرا نزد وی آمد و سخنان حکمت‌آمیز با وی گفت. هاروی کتاب راه عشق‌ورزی: بزم مولانا را به زوجِ نامحتمل مادرْ میرا و شمس تبریزی تقدیم داشته است:

Way of Passion: A Celebration of Rumi (Berkeley: Frog, 1994; Reprinted London: Souvenir, 1995).

این کتاب در همان سال ۱۹۹۵ م نیز به صورت نوار درآمد. نخستین کوششهای هاروی برای درک عالم عِلوی مولانا منتهی شد به چاپ کتابهای آتش عشق و شعلهٔ گویا:

Love's Fire: Re-creations of Rumi (Ithaca, NY: Meeramma Publications, 1998); *Speaking Flame* by Rumi, As re-created by Andrew Harvey (Meeramma, 1998).

اندرو در این دو کتاب شعرهایی از مولانا را به زبان انگلیسی بازآفریده، و برخی از آنها در مجلهٔ پارتیزان ری‌ویو به چاپ رسیده است:

Partisan Review (57, 1 [1990]: 113).

پنج سال پس از آن، هنگامی که در بهار سال ۱۹۹۳ م، ضمن سلسله سخنرانیهای هاروی در مؤسسهٔ تحقیقات اینتگرال کالیفرنیا (California Institute of Integral Studies) واقع در سانفرانسیسکو، «حقیقت محض ناگهان» بر او آشکار گشت، مضمون کتاب راه عشق‌ورزی در ذهن او نقش بست. هاروی، از این سخنرانیها، «بزم صوفیانه» را در ذهن داشته و آن را به این عبارت توضیح داده است: «رقص بر گرد مولانا و آن راز عشقی که وی با آن بزیست وآن را به تمام کمال بیان کرد» (ix)؛ او پیش از ایراد این سلسله سخنرانیها با این مسئله دست‌به‌گریبان بود که مولانا را به چه زبان به مخاطبان امروزی آمریکا معرفی کند. او در خیال خود پیرمردی را می‌بیند که در مسجدی روشن از پرتو آفتاب نشسته و به او فرموده است تا

«شوریده‌سر و دقیق، مست و هشیار» باشد. هاروی که مولانا را با راما کریشنا، سِری اوروبیندو (Sri Aurobindo) و تیار دو شاردن (Teilhard de Chardin) و دالایی‌لاما و از این‌جمله مانند می‌کند، او را رهبر روحانی مدرنی می‌بیند که از باتلاق تمدن مادّی رو به زوال ما برکنار است. مولانا، به نظر هاروی، «طبیب روح» است و پیام او ممکن است که ادراکات روحانی ما را بیدار سازد و تا دیر نشده است ما را از نابود کردن سیارهٔ زمین بازدارد (راه عشق‌ورزی، ۲).

جامعهٔ مطالعهٔ هنرها و علوم بومی

(The Society for the Study of Native Arts and Sciences)

هزینهٔ چاپ دومین کتاب هاروی، به نام نورٌ علی نور؛ الهاماتی از مولانا را تأمین کرد که همراه عکسهایی اثر اریک هانوت (Eryk Hanut) انتشار یافت:

Light upon Light: Inspirations from Rumi (Berkeley: North Atlantic, 1996).

این جامعهٔ غیرانتفاعی سازمانی است آموزشی و پرورشی که با همیاری افراد اداره می‌شود و در پی آن است که «چشم‌اندازی آموزشی و بین‌فرهنگی را برای پیوند دادن رشته‌های گوناگون علمی، اجتماعی و هنری به یکدیگر به‌وجود آورد.» مراد از کتاب نورٌ علی نور آن است که سنجیده و از روی تأمل آن را بخوانند، یا مانند سمفونی به آن گوش دهند (x-xi). قطع بسیار پهن این کتاب (۲۴/۵ سانتیمتر درازا و ۱۷/۵ سانتیمتر پهنا) کمی کوچک‌تر از نوع کتابهای پرنقش‌ونگاری است که برای سرگرمی میهمانان روی میز پذیرایی میهمانخانه جای می‌گیرد، و قطعاتی به اندازهٔ یک صفحه یا نزدیک به یک صفحه کادر هر صفحه را پر کرده و معمولاً همراه است با تصویری که در روبروی آن قرار دارد - دفتر روزانه یا راهنمای اعمال مذهبی مرسوم در قرون وسطا را تداعی می‌کند. این کتاب غزلها و اشعاری طولانی از دیوان شمس و مثنوی معنوی، قطعاتی بلند و منثور از فیه مافیه، رباعیات، و چند قطعهٔ کوتاه از مکتوبات مولانا را دربر دارد، امّا بیشتر سخنانی که در میانهٔ متن نقل شده از دیوان شمس یا از فیه مافیه است (xi).

هاروی ترجمه‌های خود از اشعار مولانا را بر اساس روایتهای فرانسوی اِوا دو ویترایْ-میِروویچ (نورٌ علی نور، ۲۴۷) و بر مبنای مصاحبه‌هایی که در پاریس با او کرده، انجام داده است افزون بر این، هاروی با روایتهای عامه‌پسند بلایْ، بارکْس و شیوا، همچنین با روایتهای محققانهٔ وینفیلد، نیکلسون، آربری، شیمل و چیتیک نیز کار می‌کند. خلاصه اینکه، او برگردانهای مختلف را دست‌کم به دو زبان مختلف مورد استفاده قرار می‌دهد تا او را به اصل سخن مولانا نزدیک سازد (x). امّا، این منابع شامل اصل فارسی اشعار مولانا نیست،

بنابراین هاروی از روی بصیرت و صحّت شعرهای خود را «آفرینشهای تازه» یا «آفرینشهای ترجمه‌ای» می‌نامد. با این وصف، بیشتر روایتهای خود هاروی بسیار دلنشین است، امّا گاهی چنین به نظر می‌رسد که رشتهٔ سخن را کوتاه کرده است تا عقیده‌ای را تعلیم دهد. هاروی مولانایی راکه اصلش افسانه است، در نقش صوفی‌ای بزرگ و آموزگاری عارف جلوه‌گر می‌سازد.

اقتباس هاروی از رباعیهای مولانا، یعنی شکوه عشق، آفرینشهای تازه از اشعار مولانا نیز در سال ۱۹۹۶ م انتشار یافت:

Love's Glory: Re-creation of Rumi (San Francisco and Berkeley: Balthazar and North Atlantic).

در این اواخر، هاروی با انتشار کتاب بوی خوش بیابان، دامنهٔ توجه خود به تصوّف را به شاعران دیگر نیز کشانده است:

Perfume of the Desert: Inspirations from Sufi Wisdom (Wheaton, IL: Quest Books, 1999).

این کتاب، که باز هم با همکاری اریک هانوت تهیه شده، البته شامل اشعاری از مولانا هست، امّا نه مانند کتابهای قبلی که همه‌اش از مولانا بود.

هاروی، در همهٔ این کتابها، نشان می‌دهد که از مکتب تصوّف بی‌اطلاع نیست و با سلسله کتابهایی که دربارهٔ مولانا به زبانهای غربی وجود دارد آشناست. هاروی، گرچه مطالب مناقب‌نامه‌ها را چنان تکرار می‌کند که گویی همه واقعیت داشته است، و از معرفی مولانا در فضای آداب دینی یا نظام الهی اسلام پرهیز می‌کند، راهنمای مفیدی بر زندگی مولانا نوشته است. از این برتر، هاروی چکیده‌ای دلکش دربارهٔ مولانای منادی حکمت جاودان و تبدیل‌کنندهٔ روانها برای عصر جدید پرداخته و ضمن آن مراحل چهارگانهٔ تکامل روحانی را بیان کرده و با نقل سخنانی از مولانا آنها را توضیح داده است.

کبیر و کَمیل هلمینسْکی

کبیر هلمینسْکی (-۱۹۴۷م)، که دیدیم شیخ مولویان در آمریکاست (بن: فصل ۱۲)، گلچینی را از ترجمه‌های اشعار مولانا جلال‌الدین به گزینش و ویرایش خود منتشر ساخته است:

The Rumi Collection: An Anthology of Translations of Mevlâna Jalâluddin Rumi (Brattleboro, VT: Threshold, 1998).

او با کمال خیرخواهی نمونه‌هایی از برگردانهای نُه مترجم و مقلّد گوناگون انگلیسی‌زبان را گرد آورده است. افرادی که تازه بامولانا آشنا می‌شوند یا کسانی که می‌خواهند مولانا را به دوستی معرفی کنند باید کار خود را با این مجموعه از اشعار مولانا آغاز کنند، زیرا خواننده را با شیوهٔ بیان مترجمهای مختلف آشنا می‌کند و به او مجال می‌دهد تا با کمترین تلاش و کمترین هزینه مترجم یا مترجمانی را که بیش از همه می‌پسندد، بیابد. هلمینسْکی اذعان دارد که ترجمهٔ شعر اساساً کاری بسیار نظری و فردی است زیرا منظور بازگفتن ویژگیهای فردی فلان شاعر به شیوه‌ای محسوس و قابل درک است (xi). گرچه هلمینسْکی، به طور مسلّم، روایتهای چندگانهٔ انگلیسی از شعرهای مولانا را می‌ستاید، امّا نگران است که مبادا ترجمه‌های شعرهای مولانا به زبان انگلیسی سخنان او را موافق کلیشه‌هایی باز آفریده باشد که ما غربیها از عصیان روحی، و از عرفان آمیخته به وجد و حال و از افراد دل‌آگاه داریم (xv). مترجمها شاید پیرو طریقه‌های مختلف باشند و جنبه‌های گوناگونی از شعر اصلی را به تقلید آورند. از نظر هلمینسْکی، وزن شعر اصلی و طنین آهنگ آن و حال و هوای آسمانی‌اش، نکاتی هستند که توجه مترجم را به هنگام بازآفریدن روایتِ انگلیسی آن شعر به خود جلب می‌کنند، و این هدفی است که او را مجبور می‌کند تک‌هجاییهای انگلوساکسون را بر چندهجاییهای لاتینی ترجیح دهد (xii).

هلمینسْکی قدری فارسی می‌داند. او کار ترجمهٔ خود را از روی روایتهای محققانهٔ لغوی که از اشعار مولانا به زبان انگلیسی موجود است، آغاز می‌کند، و آنگاه اینها را بر اساس متن اصلی فارسی اشعار مولانا از هر جهت بی‌واسطه بررسی می‌کند. روایتهای انگلیسی خودِ هلمینسْکی، به ذائقهٔ من، از بیشتر دیگر روایتهای افرادی که وی آثارشان را معرفی می‌کند، به متن اصلی فارسی نزدیک‌تر می‌آید. هلمینسْکی اشعار مولانا را به سبک شعر آزاد ترجمه می‌کند، و در عبارت‌پردازی، آهنگ شعر و درستی آن ظرافت طبع نشان می‌دهد. ترجمه‌های انگلیسی خود او از اشعار مولانا با کتاب ویرانه‌های دل: منتخباتی از اشعار غنایی جلال‌الدین رومی به بازار آمد، که یکی از نخستین ترجمه‌های شاعرانه است:

Ruins of the Heart: Selected Lyric Poetry of Jelaluddin Rumi (Putney, VT: Threshold, 1981).

این کتاب دارای پنجاه‌وپنج صفحه است و تاکنون کتاب مفصل‌تری به نام عشق غریبه است جای آن را گرفته است:

Love is a Stranger (Threshold, 1993).

کبیر، از آن پس تاکنون، با همسرش کَمیل (-۱۹۵۱) برای انتشار کتاب روشنایی روز: دفتر روزانه هدایت معنوی، همکاری کرده است:

Daylight: A Daybook of Spiritual Guidance (Threshold, 1990).

این کتاب دارای ۳۶۵ قطعهٔ منتخب است، هر یکی برای یکی از روزهای سال، برگرفته از دفتر اول و دوم مثنوی. این ترکیب خیلی با اقبال مردم روبرو شد و آقا و خانم هلمینسْکی را واداشت که جلد دوم آن را منتشر سازند، به نام گوهرهای ذکر:

Jewels of Remembrance: A Daybook of Spiritual Guidance (Threshold, 1996).

این کتاب نیز مجموعه‌ای است مشتمل بر ۳۶۵ قطعه، برگزیده از چهار دفتر دیگر مثنوی و این قطعه‌ها به نحوی مرتب شده‌اند تا سفر روحانی را بیان کنند و راهنمای خواننده در این سفر باشند، امّا در سایت اینترنتی دوباره به ترتیب موجود در مثنوی قرار گرفته‌اند:

(hcgl1.eng.ohio-state.edu/-hoz/mesnevi.html).

کبیر هلمینسْکی مقاله‌ای هم به نام «خود را دیوانه خواهم ساخت» نوشته که در مجلّهٔ پارابولا به چاپ رسیده است:

"I Will Make Myself Mad," in *Parabola* 23, 2 (Summer 1998): 9-14.

او در این مقاله ضمن تجزیه و تحلیل سخنان وجدآمیز مولانا و دیگر صوفیان آنها را تعبیراتی می‌داند که نه بر اثر غلبهٔ حال بلکه به سبب رهایی روح به سبب قطع تعلق از خویشتن بر زبان می‌آید. هلمینسکی در کتاب قطره‌ای که دریا شد، با همکاری رفیق الگان (Refik Algan) توجه خود را به ترجمهٔ اشعار یونس اِمره، شاعر ترک، معطوف می‌دارد:

The Drop that Became the Sea (Threshold, 1989).

کَمیل (جمیله) هلمینسْکی دفتر روزانهٔ ۳۶۵ روزهٔ دیگری چاپ کرده حاوی آیات قرآن که آن را روشنی سپیده‌دم نامیده است:

The Light of Dawn (Threshold, 1998).

وی برای ترجمهٔ کتاب خوابِ بیدار *(Awakened Dream)* اثر احمد حِلمی از زبان ترکی به انگلیسی، که مکاشفهٔ صوفی‌ای ترک متعلق به اوایل قرن سیزدهم / نوزدهم است، با رفیق الگان کار کرده است.

نادر خلیلی

ایران مهندسان معمار و ریاضی‌دانهای شایسته بسیار پرورش داده است. اِ. نادر خلیلی، از

مهاجران ایرانی که از سال ۱۳۴۹ ش / ۱۹۷۰ در کالیفرنیا زندگی می‌کند، مروّج شیوه‌ای نو و رؤیایی است در زمینهٔ ساختن خانه از خشت خام و سفال، یعنی «معماری با خاک» و متناسب با توان خرید مردم. عملِ «گِل تَفتن» او عبارت است از پختن گل یا خشت خام از درون ساختمان با استفاده از کوره‌هایی که با مواد و مصالح موجود در اطراف خانه به وجود می‌آید، چنان‌که در پختن جامها و قدحهای سفالین معمول است. این روش عملی و ارزان‌قیمت توجه عده‌ای را به خود جلب کرده است: به او چند جایزه و چند بورس دادند و به این ترتیب از او قدردانی به عمل آوردند؛ با سازمان ملل و حتی با سازمان ملی فضانوردی آمریکا، ناسا، در زمینهٔ طراحی ساختمان مجتمعهای فرضیه‌ای کرهٔ ماه، کار کرده است. کتابهای پرشور و شاعرانه‌اش در مجله‌های معماری مورد توجه قرار گرفته و شهردار هِسپِریا (Hesperia) دربارهٔ طرحهای او زبان به تحسین گشوده و گفته است که این طرحها «توانایی آن را دارند که صنعت خانه‌سازی را دگرگون سازند.» خلیلی معتقد است که هر زن و مردی باید بتواند «درد خود را درمان کنند و سرپناهی از خود داشته باشد»، و بدین سبب است که او با «ساده‌ترین عناصر، یعنی خاک، آب، هوا و آتش» کار می‌کند. خلیلی تعدادی نوار ویدئو ضبط کرده است تا شیوهٔ ساختمانی مدارس ساخته‌شده از خاک پخته را در ایران، هند و ایالات متحدهٔ آمریکا به طور مستند نشان دهد.

خلیلی، در سال ۱۹۸۶م، انستیتوی هنرها و معماری خاکی کالیفرنیا (California Institute of Earth Art and Architecture) را که به طور مخفف کال‌ـ ارث (Cal-Earth) خوانده می‌شود، با الهام از مولانا تأسیس کرد که معتقد بود عناصر مادی مرکب از آب، خاک، باد و آتش‌اند (و البته همهٔ دیگر شاعران فارسی‌گوی دورهٔ میانه نیز بر همین عقیده بودند)، امّا عشق را ساروجی می‌دانست که عالم ماوراء طبیعت را به هم محکم کرده است. خلیلی، مانند مهندس شهرساز ترک و سویسی قبل از خود، ارنْست اِگْلی (Ernst Egli)، به بازسازی اشعار مولانا به زبان خارجی نیز دست زده است. امّا خلیلی شرح می‌دهد که در خواب با مولانا گفت‌وگو کرده و این خواب سببِ بی‌واسطهٔ کوششهای او در سالهای ۱۹۹۲-۱۹۹۱م برای ترجمهٔ برخی از غزلهای مولانا به زبان انگلیسی بوده است، و نباید که روایتهای انگلیسی به انگلیسی بلایْ و بارکْس را رضایت‌بخش یافته باشد. مؤسسهٔ بِرْنینگ گِیْت پِرِس (Burning Gate Press)، که نخستین‌بار سه کتابِ خلیلی را دربارهٔ معماری ساختمان منتشر ساخت، کتاب او به نام رومی: چشمهٔ آتش *(Rumi: Fountain of Fire)* را در سال ۱۹۹۴م، با جلد نرم انتشار داد. مؤسسهٔ انتشارات کال‌ـ ارث در هِسْپِریای کالیفرنیا، که

حاصل زحمات خود خلیلی است، چاپ دوّم آن را در سال ۱۹۹۶م منتشر ساخت. این کتاب دارای هفتادوپنج غزل از دیوان شمس مولاناست، که بی‌واسطه از روی متن فارسی آنها به انگلیسی ترجمه شده و در پایان هر غزل یادداشتی آمده است که شمارهٔ آن غزل را در نسخهٔ چاپی فارسی دیوان شمس نشان می‌دهد.

ویلیام چیتیک، دوست خلیلی، که شرح آگاهی‌دهندهٔ‌مفصلی برای پشت‌جلد کتاب چشمهٔ آتش نوشته، بر این تصوّر است که بیشتر برگردانهای «شاعرانهٔ» انگلیسی در مقایسه با شعر فارسی مولانا، ضعیف و عاری از صحّت و دقّت است، و از نتیجهٔ کوششهای خلیلی ابراز خشنودی می‌کند. خلیلی هر بیت از اشعار مولانا را در یکی دو بندِ سه چهار سطری ترجمه می‌کند که معمولاً پنج تا هفت هجا دارند و رشته‌ای ظریف و روایی یا استدلالی بندهای گوناگون آن را به هم پیوند می‌زند و هر غزل را به صورت ساختاری واحد درمی‌آورد. البته تصوّر غزل به صورت مجموعه‌ای منظّم را، پیش از خلیلی، در شعرهای بلایْ و بارکْس هم می‌توان دید، که نگاهی است از سر احترام نسبت به مولانا، آموزگار بزرگ و خردمند. امّا شعر آزاد رومی خلیلی نسبت به بیشتر بندها یا جمله‌های مکث‌دار، بریده بریده و تنفس‌طلب‌تر بارکْس، به گوش من از حلاوت طبیعی بیشتری برخوردار است.

درست است که خلیلی بی‌واسطه بر اساس متن فارسی کار کرده، نه از روی ترجمه‌های موجود انگلیسی، امّا معنی‌اش این نیست که روایتهای انگلیسی او صحیح‌تر و دقیق‌تر است. او گاهی مضمون یا مفهوم بیت فارسی را غلط می‌فهمد و ابیات را، آگاهانه، از کنایات و اشارات فرهنگی و اسلامی خالی می‌کند. همهٔ ابیاتی را که نام شمس تبریزی در آنها آمده است به تیغ حذف می‌سپارد، و البته ماهیّت فردی که تخلص به نام اوست و صدای او را در غزل می‌شنویم، به‌کلی تغییر می‌دهد. معنی این نکته شاید بر خوانندگان غیرایرانی و بیگانه با زبان فارسی به سهولت ظاهر نشود؛ زبان شعر مولانا زبان شعر فارسی دورهٔ میانه است، یعنی بر اساس اشارات و کنایات و قواعدی قرار دارد که خوانندگان امروزی و ناآموختهٔ زبان فارسی شاید آنها را درک نکنند، یا حتی در برخی موارد معدود شاید کهنه و ارتجاعی به نظر رسند. گرچه فارسی‌زبانان امروز ایران، افغانستان یا تاجیکستان به‌آسانی می‌توانند دستورزبان و بسیاری از لغتهای فارسی رایج در قرن هفتم را درک کنند (برخلاف انگلیسی‌زبانان و زبان انگلیسی قرن سیزدهم میلادی)، شاید همهٔ تصوّرات نهفته در صور خیال و اشارات موجود در شعرها را نفهمند. درست همان‌گونه که یک‌نفر آمریکایی امروزی شاید تمام ظرافت‌پردازیها یا اشارات و کنایات سخن شکسپیر و اِسپِنْسِر (Spenser) را، اگر

در ادبیات انگلیسی اندکی سابقهٔ قبلی نداشته باشد، نفهمد، خوانندهٔ ایرانی امروزی اگر در شعر دورهٔ میانه متبحّر نباشد، شاید بسیاری از ابیات شعر فارسی دورهٔ میانه را واقعاً مبهم درک کند؛ به‌راستی که متخصصان بر سر معنای دقیق بسیاری از ابیات با هم توافق ندارند.

خلیلی در واقع ازغزلهای مولانا دو ترجمه به عمل آورده: اوّل اینکه ابهامات را رفع کرده و ناهمواریهای ناآشنا را هموار کرده تا آنکه درک این غزلها برای خوانندگان امروزی آمریکا سرراست‌تر باشد. دوم آنکه، این غزلها را از زبان فارسی به انگلیسی برگردانده است. کتاب رومی خلیلی، با توجه به امروزی‌کردن سخن و شیوهٔ تفکر مولانا، پر از نکات فریباست. معنی ترجمه از این کتاب برنمی‌آید، امّا می‌تواند مفهوم حقیقی حالات بسیاری راکه در شعر مولانا وجود دارد، به زبان پذیرفتنی امروز، به خواننده منتقل سازد. برعکسِ بسیاری دیگر از شارحان مولانا، خلیلی می‌فهمد و می‌رساند که مولانا همیشه مرشدی پرآرامش نیست که از سر نهایت روشن‌رایی سخن کند، بلکه جوینده‌ای است شیدا و دردآشنا. می‌گویند که خلیلی سرگرم آماده ساختن دومین کتاب رومی خود است، مشتمل بر رباعیات مختلف مولانا.[۱۵]

نِوید اِزگین

نِوید اُغُوز اِزگین، دکتر در طب، به سال ۱۹۲۸ م در ترکیه به دنیا آمد، امّا در شهر والنسیای کالیفرنیا زندگی و طبابت می‌کند. او با سازمانی غیرانتفاعی به نام انجمن مولاناشناسی (Society for Understanding Mevlana) و با وزارت فرهنگ ترکیه کار کرده است. اِزگین دو مجموعهٔ کوچک حاوی ترجمه‌هایی از سخنان مولانا جلال‌الدین بلخی را (با رعایت تلفظ ترکی نام او) منتشر ساخته، که در ایالات متحدهٔ آمریکا فراوان است: اولین مجموعه گزیدهٔ رباعیات است به نام دیوانه که مائیم:

Crazy as we are: Selected Rubais (Prescott, AZ: Hohm, 1992);

و مجموعهٔ دوم گزیدهٔ غزلیات است به نام بزرگان:

Magnificent Ones (Burdett, NY: Larson, 1993).

این مجموعه‌هایی که اِزگین به زبان انگلیسی منتشر کرده، برگردانهایی است کم‌وبیش صحیح از روی ترجمه‌های ترکی گلپینارلی، که آنها نیز ترجمه‌هایی است صحیح ازروی متن فارسی شعرهای مولانا. گرچه اِزگین در این دو مجموعه (مانند بسیاری از «مترجمان» مدرن) می‌خواهد که غزلهای مولانا را بیشتر دارای حالت لطیفه‌های روحانی بداند تا حالت شعری، امّا روایتهای او روشن و قابل فهم است.

دکتر اِزْگین در مقدمهٔ خود بر کتاب بزرگان نکات معدودی هم دربارهٔ سرگذشت خودش نوشته، و ضمن آن شرح داده که گرچه در جوانی از سر کنجکاوی به تمرینات حبس دَم می‌پرداخته، امّا آشنایی او با مولانا و با تصوّف تا سالهای آخر دههٔ بیست‌سالگی‌اش، که نویسنده‌ای صوفی به نام حسن لطفی شُشُد را در سال ۱۹۵۶ م ملاقات کرد، اتفاق نیفتاده است. اِزْگین در آن زمان دیوان مولانا را می‌خوانَد و خواننده خودش باید پی ببرد که او دست‌کم بخشی از آن را به زبان فارسی خوانده است، امّا بسیار بعید به نظر می‌رسد. اولاً تحصیلات اِزْگین پس از آن صورت گرفت که ترکیه استفاده از خط عربی را به خط لاتین تغییر داد و به این ترتیب متون ترکی عثمانی را برای ترکهای امروز که مدتی از عمر را صرف آموختن آن نکرده‌اند، نامفهوم ساخت. می‌دانیم که زبان فارسی نه‌تنها به خط عربی نوشته می‌شود، بلکه از خانوادهٔ زبانی به‌کلی متفاوتی است، و گرچه زبان ترکی لغات فارسی بسیاری را پذیرفته است، ترک امروز باید زبان فارسی را به صورت زبان خارجه بیاموزد، درست همان‌گونه که انگلیسی‌زبان امروز باید فرانسه را به صورت زبان خارجه فراگیرد. با عنایت به اینکه دکتر اِزْگین به تحصیل طب مشغول بوده است، بعید به‌نظر می‌رسد که برای فراگرفتن زبان فارسی آن‌هم در حدّ فهم اشعار مولانا به زبان اصلی، به اندازهٔ لازم وقت صرف کرده باشد.

ثانیاً، اِزْگین به‌یاد می‌آورد که ترجمه‌های ترکی گُلپینارلی نه‌تنها در ترکیه «برای خریدن سهل‌الوصول‌تر» بود، بلکه خواندن آنها هم برای او بسیار سهل‌تر بود تا خواندن «آثار فارسی محاوره‌ای قرن هفتم». درست است که در غزلیات فارسی مولانا برخی کلمات محاوره‌ای فارسی (و حتی، گه‌گاه ترکی و یونانی) وجود دارد، امّا این توصیف آقای اِزْگین، همراه با املاء غلط او از کلمات و نامهای فارسی (که رساله و فیه مافیه و فروزانفر را به صورت ریسَلْز، فیهی‌مَاجیهی و فیروزِنفر – Risals, Fihi ma Jihi, Firuzenfar) می‌نویسد و سوءفهم او از سنّت نسخهٔ خطی فارسی دورهٔ میانه، مرا به این نتیجه رساند که اِزْگین با زبان فارسی آشنا نیست، یا دست‌بالای‌بالا، اطلاعات او از سنّت نسخ خطی فارسی دورهٔ میانه بسیار سطحی و سرسری است.

اِزْگین، برعکس آنچه گذشت، اشعار مولانا را نخست در کتاب گلدستهٔ دانشمند ترک، گلپینارلی، به زبان ترکی می‌خواند:

Gül-deste, Divân-i Kebir'den Seçme Şiirlerin tercemeleri (Istanbul: Remzi, 1955).

این کتاب گلچینی است از غزلیات مولانا به ترجمهٔ ترکی، و اِزْگین قبول دارد که تا اواسط دههٔ ۱۹۸۰ م آن را به تمام و کمال نمی‌فهمیده است. در این زمان، ترجمهٔ ترکی گلپینارلی از همهٔ

۴۴,۰۰۰ بیت دیوان شمس انتشار یافته بود:

Divân-i Kebir Tercemesi (1957-8).

و اِرْگین ادعا دارد که این را با اصل فارسی‌اش مقایسه کرده است. امّا، شگفتا! اِرْگین مقتضی نمی‌بیند از نسخه‌های چاپی دیوان مولانا که از ایران به سهولت به دست می‌آمد - خاصه نسخهٔ انتقادی چاپ فروزانفر - استفاده کند، بلکه مدعی است که از یک «نسخهٔ دست‌نویس چاپ‌شدهٔ فارسی» یعنی نسخهٔ چاپی از روی نسخهٔ خطی دیوان به زبان فارسی (که به شماره‌های ۹-۶۸ در موزهٔ مولانا در قونیه نگه‌داری می‌شود) و به خط عثمان اُوغلو مولوی حُسَن نوشته شده، استفاده کرده است. اِرْگین که از طریق نوشته‌های گلپینارلی فهمیده است صحت متون از نظر انتساب برخی غزلها به مولانا محل تردید است، این تردیدها را، نه از راه مقابلهٔ نسخ خطی، بلکه بر پایهٔ «مفهوم فنا و تجرّد روح که از خصوصیات شعر مولاناست و نه هیچ‌کس دیگر» رفع کرده است (بزرگان، ۷).

با این وصف، آثار گلپینارلی، بهترین راهنما برای آشنایی با مولاناست و اِرْگین، در اکثر موارد به او تأسی می‌کند، یعنی، بر اساس چاپ چهارم سرگذشت مولانا به قلم گلپینارلی، جدولی از تاریخهای مهم زندگانی مولانا را در مقدمهٔ کتاب دیوانه که ماثِم می‌آورد (iii). اِرْگین همه جا املای ترکی کلمات را می‌نویسد (Seljug (سِلجوق)، Necmeddin (نِجم‌الدین)، Celaleddin (جِلال‌الدین)، Gevher (گِوهر)، Veled (وِلِد))، امّا ظاهراً از روی آثار موجود در زبان انگلیسی می‌داند که این اسامی را به طور کلی در غرب به املایی دیگر می‌نویسند. خطاهای چاپی مربوط به تاریخ و اسمها، در این کتاب بسیار است؛ نیز این ادعا خطاست که مولانا از ملامتیه بوده و به هنگام نخستین دیدارش با شمس نزدیک شصت‌سال سن داشته است (vi).

سازمان ملل متحد، بر اساس پیشنهاد دولت ترکیه، سال ۱۹۹۵ م را به افتخار مولانا، سال مدارا نام نهاد. برای انجام بخشی از برنامهٔ بزرگداشت این سال، وزارت فرهنگ جمهوری ترکیه تصمیم گرفت که کل دیوان کبیر (یعنی دیوان شمس) را به ترجمهٔ انگلیسی اِرْگین منتشر سازد. این ترجمه، که با صحافی چشم‌نواز و با جلد نرم چرم‌نما انتشار پیدا کرد، به پیروی از رسم قدیم مولویان که غزلهای دیوانِ مولانا را برحسب وزن آنها دسته‌بندی می‌کردند، مشتمل بر دست‌کم پنج مجلد است. انتشارات اکو، که از قرار معلوم ناشری است سیّار وابسته به انجمن مولوی‌شناسی، با وزارت فرهنگ ترکیه همکاری کرد و عناوین زیر را جزو مجموعهٔ دیوان کبیر ترجمهٔ اِرْگین، از چاپ درآورد و همه را در سال ۱۹۹۵ م منتشر ساخت:

وزن ۱: بحر رجز:

Meter 1: Bahr-i Recez (Walla walla wa: Current Books);

وزن ۲: بحر مضارع عریض:

Meter 2: Bahr-i Muzari-Ariz (Sun Valley, CA: Echo Publication);

وزن ۳: بحر هزج اخرب:

Meter 3: Bahr-i Hezec-Ahrab (Lake Isabella, CA: Echo);

وزن ۴: بحر مضارع، اخرب مکفوت

Meter 4: Bahr-i Muzari, Ahrab-i Mekfut (Lake Isabella, CA: Echo);

وزنهای ۵ و ٦ و ۷آ: بحر خفیف، رجز مکفوف، مجتث

Meters 5, 6, 7a: Bahr-e-Hafif, Recez Makfuf, Mctez (Sun Clemente, CA: Echo).

انتشارات کازی (Kazi Publications) واقع در شیکاگو در سال ۱۹۹۶م به انتشار این مجموعه ادامه داد.

در این کتاب چند صفحه از نسخه‌ای از دیوان مولانا راکه در سال ۷۶۴ / ۱۳۶۸م نوشته شده همراه مقدمه‌ای به‌چاپ رسانده‌اند و طی آن نظر گلپینارلی را مطرح کرده‌اند که استدلال کرده است تاریخ تولد مولانا به سال ۶۰۴ نیست (و چنان‌که در فصل ۷، صپ، گفتیم این استدلال ناصواب است). اِرْگین حواشی مفیدی به ترجمه‌های خود افزوده، که گرچه بالنسبه ساده‌اند، به زبانی روشن و کمابیش دقیق، از روی ترجمه‌های ترکی گلپینارلی که از غزلهای دیوان شمس به‌عمل آورده، به انگلیسی نوشته شده است. اِرْگین در این کتابهای بعدی، با کمک دولت ترکیه، از تظاهر به اینکه آنها را مستقیماً از روی متن «فارسی محاوره‌ای» ترجمه کرده، دست برداشته و پذیرفته که آنها را از روی ترجمه‌های ترکی گلپینارلی به انگلیسی برگردانده است. غزلیات وزن ۱ همراه مقدمه‌ای است به‌قلم ارکان قاراقاش (Ercan Karakaş)، وزیر فرهنگ ترکیه در سال ۱۹۹۵م، که می‌گوید مولانا «در فرهنگ و ادب ترکی-اسلامی جایگاهی بی‌همتا» دارد، و در مُدارا مثل است. مقدمهٔ غزلیات وزن ۲ به‌قلم د. فکری ساغلَر (D. Fekri Saglar)، وزیر جدید فرهنگ ترکیه دوباره ضمن تأکید بر نقش مولانا که رسول مدارا بود، آرزو می‌کند که مردم غزلیات او را بخوانند و دوستی و مدارای با یکدیگر را از او بیاموزند.

ناگفته نماند که این مجموعه شامل حدود ۸۴۰ غزل از مولانا در بیش از ۱۷۰۰ صفحه است که متن این کتابها را تشکیل می‌دهد. اِرْگین در نظر داشت که سالی دو سه وزن دیگر از

غزلیات دیوان شمس را – که در مجموع ۲۱ وزن دارد – همه‌ساله منتشر سازد (مجلد وزن ۴، vi). برای اتمام این کار به حدود پنج تا هفت سال دیگر وقت نیاز داشت امّا سرانجام اِرْگین تمام دیوان شمس را از روی ترجمهٔ ترکی گلپینارلی به زبان انگلیسی ترجمه و منتشر ساخت. رک:
http://sfumev/ana.org/books.htm#divanfacts

[دو مجلّدی که آربری به نام غزلهای عارفانهٔ مولانا *(Mystical Poems of Rumi)* به زبان انگلیسی منتشر ساخت تنها ۴۰۰ غزل از ۳۲۰۰ غزل مولانا را، اگر بیشتر از این نباشد، در اختیار انگلیسی‌زبانها قرار داده است]. اِرْگین که تشخیص داده است همه‌کس خواهان دست‌یافتن به همهٔ غزلیات دیوان شمس به‌زبان انگلیسی نیست، به‌تازگی گزیده‌ای نو از غزلیات وزن ۲ را به نام شکوه غیبت منتشر کرده است:
The Glory of Abscence (Lake Isabella, CA: Echo, 1997).

مولانای امروز و فردا

پس از سرازیر شدن سیل «ترجمه‌های» انگلیسی به انگلیسی در آمریکا، کتاب کمابیش بزرگی حاوی ترجمهٔ فرانسه به انگلیسی **مُورِیِل مُوفْرُوی** (Muriel Maufroy) انتشار یافت، به نام سخن‌گفتن از حق: نقل‌قول از کلام جلال‌الدین رومی:
Breathing Truth: Quotations from Jalaluddin Rumi (London: Sanyar, 1997).

بسیاری از غزلیات دیوان مولانا هنوز هم در زبان انگلیسی ناشناخته است، بنابراین با انتشار ترجمه‌های محققانهٔ تازه، می‌توان منتظر دیدن روایتهای مکرر انگلیسی به انگلیسی دیگری هم بود. این ترجمه‌های محققانه از «رباعیات مولانا»، شامل تحقیق ارزنده و چاپ‌نشدهٔ ابراهیم گامارد (Gamard) است که با همکاری **روان فرهادی** صورت گرفته و مشتمل است بر متن فارسی، ترجمه‌های انگلیسی و تعلیق بر بیش از ۱۶۰۰ رباعی مولانا. فرهادی، پیش از این، تحقیق مختصری را دربارهٔ معنی عشق در اشعار مولانا به چاپ رسانده است: معنی عشق نزد مولانا (تهران، اساطیر، ۱۳۷۲) و گامارد، که از سر ارادت به مولانا فارسی آموخته است، مرتب گزیده‌هایی از مثنوی را برای پست الکترونیکی «سان‌لایت» (Sunlight) به انگلیسی ترجمه می‌کند (بن: «سایت رومی» در فصل ۱۵).

مولانا خداوند الهام

سخنوران شیفتهٔ مولانا

پیروان مهربابا حافظ را عارفی بزرگ می‌دانند و گرامی می‌دارند، امّا مقام مولانا و دیگر

شاعران فارسی‌سرا را نیز از یاد نمی‌برند. پیش از این، با نمایشنامه‌نویس استرالیایی **فرانسیس برابازون**، که در سالهای دو دههٔ ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰م فعالیت می‌کرد آشنا شدیم؛ برابازون در اواخر عمرِ مهربابا در سلک ارادتمندان او درآمد، و بر اثر نفوذ او چند شعر و سرود مذهبی تصنیف کرد، از قبیل با خدا سفر کن (*Journey with God,* 1971)، که نیمِ بیشتر آنها مشتمل است بر تعالیم مهربابا. برابازون ادامهٔ سخن خود را در کتاب نزد خدا بمان آورد:

Stay with God: A Statement in Illusion on Reality, (Sydney: Garuda Books, 1959).

این کتاب مشتمل است بر منظومه‌ای ماوراءالطبیعی و طولانی (۱۶۶ صفحه) که در زمرهٔ عارفان مشخصاً از مولانا و شمس سخن می‌گوید. بنیاد مهربابا (Mehr Baba Foundation) واقع در شهر بالْمِین (Balmain)، ایالت نیُو ساوت وِیْلز (New South Wales)، نسخهٔ تجدیدنظرشدهٔ آن را در سال ۱۹۷۷م، و انتشارات نیو هیُومَنیتی بوکس (New Humanity Books) که آن نیز ناشری مهربابایی است، چاپ سوم این کتاب را در سال ۱۹۹۰م مُنتشر ساخت؛ این چاپ را جان پاری (John Parry) با تصویرهایی که کشیده کامل کرده است (بن: «طریقت بیگانه با شریعت»، در فصل ۱۲، صبپ).

رابرت برینگْهوزست (Robert Bringhurst) شاعری که در سال ۱۹۴۶م در شهر لوس‌آنجلس به دنیا آمد، در سالهای دههٔ ۱۹۶۰م مدتی در بیروت و اسرائیل به روزنامه‌نگاری اشتغال داشت، و اشعاری را از عربی به انگلیسی آمادهٔ چاپ کرده است. او اکنون در بریتیش کلمبیا (British Columbia) واقع در باختر کانادا، زندگی می‌کند و با انتشار چندین مجموعه شعر و چاپ اشعارش در گلچینهای ادبی کانادا جزو محیط شعر و شاعری این کشور شده است. او در کتاب تکّه‌های نقشه، قطعه‌های موسیقی به روشنی از کبیر و مولانا تقلید می‌کند، امّا نمی‌تواند با بینش جامع آنان همانندی کند.

هِربِرت مِیسن (Herbert Mason)، متولد ۱۹۳۲م، که بسیار تحت تأثیر دانشمند کاتولیک مذهب فرانسوی و محقق در عرفان اسلامی، لویی ماسینیون (Louis Massignon) قرار دارد، پیش از آنکه توجه خود را به مولانا معطوف دارد، دربارهٔ صوفی کهن، منصور حلاج شیرازی، مطلب نوشته است. کتاب او به نام داستان اسکندر و بازرگان و طوطی را در شمار ترجمه‌ها اعلام نکرده‌اند:

A Legend of Alexander and the Merchant and the Parrot: Dramatic Poems (Notre Dome: University of Notre Dome Press, 1986).

امّا دومین متن از دو نمایشنامهٔ این کتاب، «بازرگان و طوطی»، بر اساس داستانی مشهور از دفتر اوّل مثنوی نوشته شده است.

رِجینا سارا رایان (Regina Sara Ryan)، در سال ۱۹۴۵ م در نیویورک به دنیا آمد و در سن هیجده‌سالگی راهبهٔ کلیسای کاتولیک شد، امّا هشت سال بعد از قید پیمان با کلیسا برست؛ از آن به بعد به تدریس در دبیرستان و مدرسه عالی اشتغال داشته، و پس از سفری طولانی که به قصد زیارت به هند رفت، با همکاری جان تراویس (John Travis) کتاب راهنمای مشهوری در زمینهٔ سلامت جسم و جان نوشت، به نام راهنمای سلامتی:

The Wellness Workbook (1981, revised 1986).

کتاب او به نام در ستایش مولانا هویت مؤلف یا مؤلفان خود را تا اندازه‌ای نهان می‌دارد:

In Praise of Rumi (Prescott, AZ: Hohm, 1989).

به عبارت دیگر، خواننده را تشویق می‌کند نتیجه بگیرد که اینها شعرهایی است اثر صوفیان گمنام؛ رایان خودش مقدمهٔ این کتاب را به صراحت نوشتهٔ خود می‌خواند و در آگهی تبلیغاتی آن نوشته شده که این کتاب «حاصل همکاری چندین شاعر» است. کتابِ در ستایش مولانا به «شمسِ من، یوگی رام‌صورتکار» [شاید هم صورتگر – م.] (Yogi Ramsuratkar) تقدیم شده است، امّا کتاب مؤلفان معاصر *(Contemporary Author)* چاپ ۱۹۹۹ م، اشعار این کتاب را ساختهٔ لی لُوزُویک (Lee Lozovick) می‌داند. رایان توضیح می‌دهد که همین روحی که در این اشعار می‌بینیم سَن جانِ صلیبی، سَن ترزا (St. Teresa)، جولیانِ نورویچی، ابن‌عربی و نظایر ایشان را به جنبش درآورد؛ اگر کسی بخواهد مولانا را به شایستگی ستایش کند باید که خود را «به پای فقیر» افکند (viii). بر رغم ادعاهای متظاهرانه و رمزآمیز مقدمه، از شعرهای کوتاه این کتاب حال و هوای سخن مولانا بسیار زیاد استشمام می‌شود. حقیقت آن است که، بهترین این شعرها که با الهام از مولانا و به سبک سخن او ساخته شده است، حالت و فحوای کلی غزلیات دیوان شمس را بهتر از برخی از این «ترجمه‌ها»ی انگلیسی به انگلیسی تداعی می‌کند. رایان تاکنون یک مجلّد دیگر نظیر این کتاب منتشر کرده است به نام در ستایش شعر عاشقانهٔ ژاپنی:

In Praise of Japanese Love Poetry (Hohm, 1994).

به نوشتهٔ کتاب مؤلفان معاصر (Detroit: Gale) **جِیْمز دیکی** (James Dickie) شاعر اسکاتلندی، متولد سال ۱۹۳۴ م، که اسلام آورده، و مترجم شعرهای اندلسی (عربی [به انگلیسی]) است ادعا می‌کند که عضو یک‌جایی است به نام انجمن بین‌المللی مولانا (International Rumi Society). **استفان توثِ پسر** (Stephen Toth, Jr.)، متولد سال ۱۹۵۰ م، شاعر فعلیت‌گرا و پیرو فرقهٔ عرفانی مسیحی رُزی کروشِن[۴۶۴] (Rosicrucian)، که در

سالهای دهـهٔ ۱۹۷۰ م چهار کتاب شعـر منتشر ساخت، از جمله سخنوران بزرگ کتاب خود از شـاعران ایرانی، چون خیام، عطار و مولانا جلال‌الدین نام می‌برد. **جیمـز ادوارد تالِن** (James Edward Tolen) کـه دکتـرای خـود را از دانشـگاه لوییـزیانای جنـوب غربی (University of Southwestern Louisiana) در سال ۱۹۹۷م، در رشتهٔ ادبیات آمریکا، گرفت، رسالهٔ تحصیلات دکترای خود را «اشتباه دلپسند دیگر» نامید:

“Another Gorgeous Mistake (Original Writing, Poetry, Love, Free Verse).

جیمـز برای نوشتـن رسالهٔ دکتـرای خـود از پیوند نامحتمل سافو (Sappho)، اَلِن دوگن (Alan Dugan)، آنتونیو ماکادو (Antonio Machado)، رابرت کریلی (Robert Creeley) و مولانا جلال‌الدین (البته به صورتی که از عدسی چشم شاعران مدرن آمریکایی تابیده) الهام گرفته است.

کتابهای کودکان

قصهٔ کوران و فیل (برای آگاهی از ترجمهٔ انگلیسی روایت مولانا، بن: مقدمهٔ کتاب، «تب مولانا») گرچه حال حکایتی هندی را دارد نه داستانی ساخته و پرداختهٔ مولانا (و در واقع این داستان تمثیلی بودایی است) در تعدادی از کتابهای قصهٔ کودکان چاپ شده است، مثلاً در کتاب نابینایان و فیل، که کَرِن بکشتاین (Karen Backstein) آن را به انگلیسی بازگفته و تصویرهای آن را انی میترا (Anni Mitra) کشیده است:

The Blind Men and the Elephant (New York: Scholastic, 1992).

امّا کتابی دیگر به همین نام نابینایان و فیل اثر جی. جیْ. ساکس (J.G. Saxe) این قصه را از مثنوی مولانا گرفته، که مکرر به چاپ رسیده است:

The Blind Men and the Elephant (New York: McGraw Hill, 1963).

نمایشنامه‌نویس، فیلمنامه‌نویس و نویسندهٔ کتابهای کودکان، **آرتور اسکُلی** (Arthur Scholey) متولد انگلستان، به سال ۱۹۳۲ م است که داستانهای سعدی همروزگار مولانا را در کتاب خود، درویشان ناخرسند و دیگر قصه‌های فارسی به انگلیسی از کار درآورده و ویلیام راشْتِن (William Rushton) آن را مصوّر ساخته است:

Discontented Dervishes and Other Persian Tales (London: Deutsch, 1977; Dutton reprint, 1982).

می‌گویند آرتور کتابی را در دست نوشتن دارد که قصه‌های مولانا را در آن برای کودکان

انگلیسی‌زبان بازگو می‌کند و موقتاً نام آن را «پاداش خلیفه» (Caliph's Reward) گذاشته است. **کائلا لی** (Kaela Lee) برای رسالهٔ پایان تحصیلات خود در دانشکدهٔ آموزش و پرورش بَنک استریت (Bank Street College of Education) در سال ۱۹۹۴ م، کتابی مصوّر برای کودکان تألیف کرد به نام «موش و شتر» که آن را بر مبنای داستان آموزندهٔ مثنوی مولانا تهیه کرده بود:

"The Mouse and the Camel: a Fable Based on the Teaching Tale by Jalul'l-Din Rumi."

لیزمِگ رُزنبِرگ (Liz Meg Rosenberg) در گلچینی ادبی که آن را «اشعار تکان‌دهندهٔ کرهٔ زمین» نامیده و برای خوانندگان نوجوان دوازده سیزده ساله تهیه کرده، اشعاری از مولانا را به صورت ترجمهٔ انگلیسی آن درج کرده است. او این گلچین را برای رسالهٔ دکترای خود در دانشگاه ایالتی نیویورک، واقع در شهر بینگهامتون (State University of New York, Binghamton) در سال ۱۹۹۷ تألیف کرد. **دنیس جانسِن- دِیویس** (Denys Johnson Davies)، که بیش از هر چیز به سبب ترجمه‌هایش از ادبیات امروز عربی به زبان انگلیسی مشهور است، برای آشنایی کودکان دبستانی با زندگانی مولانا مقدمه‌ای نگاشته و یک‌دسته از قصه‌های او را به انگلیسی درآورده که همراه است با تصاویری اثر لورا دولا مار (Loura De La Mare)، در کتابی کوچک به نام رومی: شاعرِ فرزانه:

Rumi: Poet and Sage (London: Hood, Heroes from the East Series, 1997).

مولانا در کشورهای دیگر دنیا

امروز است که مولانا در کشورهای اسپانیایی‌زبان با استقبال روبرو شده است؛ شاید اسلام‌شناسان بزرگ اسپانیایی با ابن‌عربی و دیگر عارفان و فیلسوفان اندلسی به طور طبیعی احساس وابستگی می‌کردند، و امروز است که به سبب محبوبیت مولانا، متوجه او شده‌اند. با این حال، اشعار مولانا به چندین روایت اسپانیایی انتشار یافته است. گزیده‌هایی از مثنوی، نخست، در مکزیکو جزو «آثار کلاسیک ادبیات» به نام مثنوی جلال‌الدین رومی منتشر شد:

El Mathnavi de Jalal Ud-Din Rumi y otros textes (Mexico, D.F.: SEP/ Trillas, 1982).

این کتاب با ترجمه، اقتباس و مقدمهٔ اُسکار زوریلا (Oscar Zorilla) همراه روایتهای اسپانیایی ماریا انجلس گُنزالِس (Maria Angeles Gozales) چاپ شده است. پس از این، گزیدهٔ دیگری از مثنوی در اسپانیا انتشار یافت:

EL Masnavi: Las ensenanzas de Rumi (Barcelona: Vision, Colección vision libre series, 1984; reprint Barcelona: Edicomunicación, 1998).

گزیده‌هایی از غزلیات دیوان مولانا نیز با ترجمهٔ کارمِن لیانو (Carmen Liano) به نام دیوان شمس تبریزی در مادرید به چاپ رسیده است:

Diwan de Shams de Tabriz (Madrid: SUFI; 1995).

این کتاب در شمار مجموعهٔ کلی شعرهای صوفیانهٔ آلبرتو مانزانو نیز به چاپ رسیده است و روایتهای بیشتری از شعر مولانا را به زبان اسپانیایی دربر دارد:

Alberto Manzano, *Poems Sufíes* (Madrid: Hiperión, Colección Generalife, 1988; reprinted 1993).

امّا بیشتر نسخه‌های اسپانیایی‌زبان اشعار مولانا نه از زبان فارسی، بلکه با واسطه، از دیگر زبانهای اروپایی ترجمه شده‌اند. آنتونیو لوپِز روئیز (Antonio López Ruiz) گزیده‌ای فرانسوی‌زبان از مثنوی را که احمد قدسی ارِگونر (Ahmed Kudsi Erguner) و پیِر مانیه (Pierre Maniez) در سال ۱۹۸۸ م تألیف کرده بودند، به زبان اسپانیایی ترجمه کرد:

150 Cuentos Sufíes: extraídos del Matnawi (Barcelona: Paidós, 1991).

استیو سِرا (Esteve Serra) کتاب آوای شمس

Le Chant du Seleil (Paris: Table Ronde, 1993)

اثر دو ویترایْ مِیروویچ را به زبان اسپانیایی برگردانده است:

El Canto del Sol (Palma de Mallorca: Olaneta, 1998);

خوان ویوانکو (Juan Vivanco) ترجمه‌ای ایتالیایی از مثنوی را به زبان اسپانیایی درآورده است:

El Canto del derviche: Parbols do la Subiduria Sufi (Barcelona: Grijalbo, 1997),

و آلفونسو کولودْرُون (Alfonso Colodrón) بازسراییهای انگلیسی جاناتان استار (Jonathan Star) از اشعار مولانا را که به نام در آغوش معشوق *(in the Arms of Beloved)* انتشار یافت با همین نام به زبان اسپانیایی درآورد:

Rumi: en brazos del amado: antologia de poemas místicos (Madrid: Edaf, 1998).

اکْسِل اریک هِرمِلین (Axel Eric Hermelin) تمامی ترجمهٔ انگلیسی نیکلسون از مثنوی [یعنی تمامی مثنوی] را در چهار مجلّد به زبان سوئدی ترجمه کرده است:

Mesnavi Skrifven of DjalâliD-Din rûmi (Lund: Carlbloms, 1933-6).

همین تازگیها، اُلا اولسون (Ulla Olson) سنّت تحقیق در مثنوی را با انتشار کتاب خود در کشور سوئد ادامه داده است:

Vem ar hjalte?: Iranska traditioner i tidiga furstes peglar och Jalal al-Din Rumis Masnavi (Institution en for religonsvetenskap, Goteborgs Universitet, 1995).

در **جمهوری چک**، گزیده‌هایی از مثنوی به روایت محققانهٔ یرژی بِچْکا (Jirí Beĉka) و برگردان منظوم یوزِف هِرسال (Josef Hersal) انتشار یافته است:

Dzalaleddin Balchi Rumi (Prague: Protis, 1995).

در **لهستان**، تادیُوژ میسینْسکی (Tadeuz Micinski) تحت تأثیر روایتهای آلمانی روکرت از اشعار مولانا، روایتهای خود از اشعار مولانا را منتشر ساخته که آهنگ‌سازی به نام زیمانوفْسکی (Szymanowski) آنها را به صورت سمفونی درآورده است (بن: مولانای ترانه‌ساز، فصل ۱۵، صب). روایتهای لهستانی میسینْسکی در کتاب زیر به چاپ رسیده است:

"Mevlana Dzelaleddin Rumi," *Chimera* T. IX z. 27 ([Warsaw, 1915]: 373-400),

نیز در کتاب زیر:

Dzelaleddin Rumi, Divan (Warsaw/Krakow, 1921, 258-62).

آنتونی لانژه (Antoni Lange) نیز ترجمهٔ اشعار چند نفر از شاعران ایرانی، شامل خیام، فردوسی، خاقانی و حافظ، همچنین سه صفحه از مثنوی مولانا (ص ۲۶۳ تا ۲۶۶) را از روی ترجمهٔ آلمانی آنها در کتاب خود به زبان لهستانی درآورده است:

Dywan Wschodni. Wybor arcydziel literatury egipskiej, perskioj i indyskiej (Warsaw/Krakow, 1921).

امّا روایتهای لهستانی‌زبان مولانا را می‌شد پیش از اینها در کتاب کارول مِچرزینسْکی (Karol Mecherzynski) دید:

Przeglad Literatury Lodoow Wschodnich (Krakow, 1851).

کشور پادشاهی سابق روسیه با ایران دارای مرز مشترک بود و در طول قرن نوزدهم چندین جنگ کوچک در آنجا رخ داد. از آنجا که روسیه دامنهٔ قدرت خود را، با موافقت بریتانیا، بر شمال ایران گسترد، محققان و دیپلماتهای روسی در ایام حکومت تزاری به فلسفه و دین ایران، و به شعر فارسی توجه پیدا کردند. در سال ۱۸۹۵م، و. ژوکوفسکی (V. Zhukovsky) نمونه‌هایی از نظم فارسی را ضمن تحقیق خود دربارهٔ عرفان ایرانی و

معرفت انسانی درج کرد، و درست پیش از انقلاب اکتبر الف. کریمسکی (A. Krimsky) در کتاب تاریخ ادبیات فارسی و عرفان صوفیان گزیده‌های بیشتری از شعر فارسی را به روسی ترجمه کرد:

Istoriya Persii, eye literatura, teosophiya derveshisma (Moscow, 1914-17).

کریمسکی در این کتاب دربارهٔ تصوّف ایرانی می‌گوید که این مکتب نوعی اعتقاد همزمان به وحدت وجود و خداپرستی عقلی است. عارف مسیحی‌مذهب، سیمون لودیگویچ فرانک (Seymon Ludigovich Frank ؛ ۱۸۷۷–۱۹۵۰) شاید از طریق همین ترجمه‌ها تا اندازه‌ای با تصوّف آشنایی پیدا کرده باشد. امّا دشمنی عقاید بلشویکی لنین با دین و مکتب عرفان، و با طریقتهای صوفیان که حکومت شوروی بیم داشت مبادا سببِ بالقوهٔ بی‌ثباتی سیاسی گردند، مانع از آن شد که تحقیقات روسها در این جهت پیشرفت کند.

ای.ای. بِرْتِلْس (E.E. Bertels) تحقیقی ادبی انجام داد در زمینهٔ شعر و تصوّف در ایران:

Sufiyskaya Literatura: Izbrannye Trudy III (Moscow, 1965).

که هلموت ریتر (Helmut Ritter) آن را به آلمانی ترجمه کرد. امّا ماریتا تیگرانُوْنا اِستِپانیانْتْس (Marietta Tigranovna Stepaniants) اظهار داشته که از برکت اقامت چهارساله‌اش در شهر تورِنتو (Torento)، در انستیتوی مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل، نخستین محقق روسی است که در تحقیقات خود از فلسفهٔ تصوّف، از دایرهٔ عقاید مارکس و لنین گریخته است:

Filosopfskie aspekty sufizma (Moscow, 1987).

این کتاب به روایت انگلیسی و با تجدیدنظر به نام خرد صوفی اکنون موجود است:

Sufi Wisdom (Albany, NY: SUNY Press, 1994).

متن روسی این کتاب مشتمل است بر مطالب مهم مرجع‌شناسی که به زبان روسی ترجمه شده و از آن جمله است روایتهای اصلی ابن‌عربی، محمد اقبال و البته مولانا برای روشن شدن نکاتی که گفته شده است.

بر رغم ادعای اِستپانیانْتْس، رادی فیش (Radii Fish) پیش از او تحقیقی را دربارهٔ زندگی مولانا به زبان روسی نوشته بود. فیش ابتدا به شاعر مارکسیست ترک، ناظم حکمت علاقه پیدا کرده بود. شرح‌حالی که فیش از مولانا نوشته تا اندازه‌ای مورد توجه قرار گرفته است:

Dzhalaliddin Rumi (Moscow: Molodaia gvardiia, 1972).

چاپی دیگر نیز از این اثر با تجدیدنظر منتشر شده است:

Dzhalaleddin Rumi (Moscow: Izd-vo "Nauka," 1985; Reprint 1987).

در این چاپ، داستان زندگانی مولانا بر اساس منابع اصلی ارائه شده، امّا دارای چند ترجمه است. ترجمهٔ این اثر به زبان ازبکی در سال ۱۹۸۶ انتشار یافت که آن را داستانی تاریخی از شرح‌حال مولانا وصف کرده‌اند:

Zhaloddin Rumii (Tashkent: Ghafu Ghulom nomidagi Adabiet va sanat, 1986).

سال پیش از انتشار تحقیق اِستِپانیانْتْس در باب تصوّف، گزیده‌ای ۲۷۰ صفحه‌ای از شعرهای مثنوی به زبان روسی انتشار یافت که نائوم گِربْنیف (Naum Grebnev) آنها را ترجمه کرده بود، و مقدمه‌ای مبسوط داشت دربارهٔ تصوّف و مولانا به‌قلم اُ.اف. اکیموشْکین (O.F. Akimushkin) از محققان انستیتوی شرق‌شناسی سَن‌پطرزبورگ:

Poema o skrytom smysle: izbrannye pritchi Dzhalaladdin Rumi (Moscow: Nauka, 1986).

راستی، پیش از اینها، ولادیمیر دِرژاوین (Vladimir Derzhavin)، متولد ۱۹۰۸م، مجموعه‌ای کوچک از شعرهای مولانا را به زبان روسی منتشر کرده بود:

Pritchi (Moscow: Izd-vo "Khudozhestvennaia Lit-ra", 1969).

امّا، در جایی که محققان شوروی در مسکو و اوکراین شاید به‌تازگی فضایل مولانا را بازشناخته باشند، محققان فارسی‌زبان تاجیک که مولانا را در معنا شاعر ملی خود می‌دانند (چون وَخْش، محل سکونت بهاءالدین، در تاجیکستان امروز واقع شده است) و به وجودش افتخار می‌کنند، هرگز او را از یاد نبردند. در تاجیکستان، داستانهای مثنوی مولانا در لباسی که مارکسیستها بپسندند به‌نام حکایتها یا شعرهای خلقی، به فارسی تاجیکی منتشر شد: [پریتشی *(Pritchi)* و «مثنوی» (حکایتهای خلقی مثنوی) (دوشنبه: نشریات دولتی تاجیکستان، ۱۹۶۳). پس از آن، نودیر اودیلُف (Nodir Odilov) تحقیقی راکه اندکی بیش از صد صفحه داشت همراه چند قطعهٔ مصوّر از شعرهایی که ترجمه کرده بود، در شهر دوشنبه، پایتخت تاجیکستان انتشار داد:

Mirovozrenie Dzhalaliddina Rumi (Dushanbe: Izdatelstvo Irfon, 1974).

در ژاپن، محقق‌بزرگ‌عرفان‌نظری، توشیهیکو ایزوتسُو (Toshihiko Izutsu ؛ ۱۹۱۴-۱۹۹۳)، مطالعات خود دربارهٔ قرآن را به رشتهٔ تحریر درآورده، مکتب تصوّف و تائوئیسم (Taoism) را با هم مقایسه کرده و دربارهٔ عرفان ابن‌عربی به تفصیل سخن گفته است. او فیه مافیه مولانا را نیز از روی نسخهٔ چاپی فروزانفر به زبان ژاپنی ترجمه کرد و آن را رومی گوروکو *(Romi goroku)* نامید، که در مجلّد یازدهم از مجموعهٔ آثار ایزوتسو می‌توان آن را دید:

Izutsu Toshihiko Chosakushu (Tokyo: Chuo Koronsha, 1991-3).

در یونان تنها چند تحقیق و ترجمه از اشعار مولانا منتشر شده است. نخستین آنها تحلیلی بود مشحون از اطلاعات و مشتمل بر چند ترجمه اثر گریگوریو د. زیاکا:

Gregoriou D. Ziaka, Apo to mystikismo tou kosmou tes Anatoles: Ho mystikos poietes Maulana Jalaladdin Rumi Kai he didaskalia autou (Thessalonica: Aristoleion Panepiste mion, 1973; 2nd ed., Ekdoseis P. Pournara, 1987).

زیاکا در کتاب دیگر خود نیز توجه خود را بر مولانا متمرکز ساخته است:

He ennoia tes eleutherias tes vouleseos kai tou kakou eis ton metagenesteron islamikon mystikismon (Thessalonica, 1973).

ظاهراً این کتابها آتش علاقه را در دل الکسیو تاکی برافروخت و او نیز کتاب خود را منتشر ساخت:

Alexiou Taki, *Mia Zontane didaskalia* (Athens: Ekdoseis Tesseris Epoches, 1989–).

دلبستگی یونانیان به مولانا تا اندازه‌ای به سبب مجاورت آنان با ترکیه و تا اندازه‌ای هم به این سبب است که مولانا در رعایت احترام و مودت متقابل مسلمانان و مسیحیان مثل بود، و حداقل نه به این سبب که مولانا چند بیت شعر به زبان محاوره‌ای یونانی سروده است. گرگوره مِپائیراکْتاره این نکتهٔ آخری را در کتاب خود مطرح کرده است:

Gregore Mpairaktare, *Oi Hellenikoi stíchoi tou Roumi (13os, aionas) Poiete kai philosophou apo te Vaktriane tes Kentrikes Asias* (1996).

مولانا از قونیه به اسرائیل رسید، امّا تنها از راه ترجمه‌ای آمریکایی. با توجه به اینکه اسرائیل خیلی از ترکیه و ایران دور نیست، نامتناسب به نظر می‌رسد که اشعار مولانا از طریق آثار انگلیسی محققی آلمانی به زبان عبری درآید. امّا حَنا گینگولد (Hanah Ginguld)، در این اواخر، ترجمه‌های انگلیسی شیمل از اشعار مولانا را که در کتاب کوچک بنگر عشق است این *(Look! This is Love)* به چاپ رسیده، به زبان عبری در اختیار خوانندگان «عصر جدیدی» اسرائیل قرار داده است:

Habet! Zo ahavah: ha-shirim shel Rumi (Hod ha-Sharon: Astrolog, 1998).

گزارشی که تا اینجا دربارهٔ تاریخ ترجمهٔ اشعار مولانا دادیم، ذهن ما را با گنجینهٔ مطالبی که دربارهٔ مولانا و یا از آثار مولانا به زبانهای گوناگون وجود دارد، آشنا می‌سازد، امّا این موضوع را به پایان نمی‌رساند.



مولانا بر صفحهٔ چندین رسانه

موفقیت تجاری در فروش نسخه‌های چاپی به هر اثر ادبی امکان می‌دهد که به دیگر رسانه‌هایی که همگانی‌تر هستند، راه یابد. البته، سالهاست که این سخن دربارهٔ داستانهای پریان که به صورت باله درآمد، حکایات عامیانه که به صورت اپرا اجرا شد، و نمایشنامه‌ها و داستانها (ناوِلها) که از آنها فیلم سینمایی ساختند، مصداق داشته است. با افزایش ناگهانی و سریعی که اخیراً انواع رسانه‌های گوناگون پیدا کرده‌اند، بر شتاب این رویداد نیز افزوده شده است. شرکتهای اروپایی تولیدکنندهٔ نوارهای موسیقی مانند هارمونیا موندی (Harmonia Mundi) سالیان سال است که از سرِ هوشمندی به عرضهٔ موسیقی سنّتی فرهنگهای مختلف جهان پرداخته‌اند، و در یکی دو دههٔ اخیر، محبوبیت روزافزون «موسیقی جهان» سبب شده است که نوارهای موسیقی ایران، ترکیه و جاهای دیگر در کتاب‌فروشیها، و فروشگاههای بزرگ نوار و لوازم خانگی به دست آید. در پنج سال گذشته، شبکهٔ اینترنتی وُرلْد وایْد وِب (World Wide Web) افرادی را که در سراسر گیتی از کامپیوتر استفاده می‌کنند، مسحور خود ساخته و موجب فراوان شدن صفحات و شبکه‌هایی در اینترنت شده که به علائق خاص اختصاص یافته است.

اشعار مولانا به صفحه، سی‌دی و نوارهای کاسِت راه یافته و به صورت انبوه ضبط شده که مشتمل است بر مراسم سَماع مولویان، آهنگها و نواهای اصیل با استفاده از اشعار مولانا و اشعاری که مجریان مختلف، سرپرستان باله‌ها، بازگوکنندگان شعرهای مولانا به انگلیسی

و گویندگان ایرانی از اشعار مولانا با کلام خود دکلمه و ضبط کرده‌اند. از درویشان چرخان برنامه‌های مستند ساخته شده، و فیلمهایی نیز که به نحوی از انحاء از مولانا الهام گرفته اکنون در بازار موجود است. تعداد زیادی از صفحات اینترنت نیز به صورت کامل یا بخشی از آنها به مولانا اختصاص دارد. آنچه در زیر می‌آید، نشانه‌ای است از شیوه‌های بسیاری که مولانا بدان طریق اساس صفحات اینترنتی را تشکیل داده واشارتی است به چند رسانه‌ای که مولانا در آنها تجسّم یافته است.

مولانا، مایهٔ ترانه: از غزلهایش در غرب ترانه ساختند

شعرهای فردریش روکرت (Friedrich Rückert)، هم اقتباسهای او از مولانا و هم دیگر شعرهای آلمانی او، مایهٔ الهام بسیاری از آهنگ‌سازان قرار گرفته است. از میان شعرهای «گلزار شرق» اثر روکرت که از سروده‌های مولانا الهام یافته است، می‌توانیم در درجهٔ اوّل از ترانه‌های زیر و آهنگ‌سازان آنها نام ببریم:

مرگ، آغاز خوش زندگی
"Wohl endet Tod des Lebens Not"
کارل بَنک (Carl Banck ؛ ۱۸۰۹-۱۸۸۹)، اُپوس ۷۰، ۱۶
گئورگ گؤلِر (Georg Göhler ؛ ۱۸۷۴-۱۹۵۴)، سی. ۱۹۳۰

آفرینش به آرامش آمد
"Die Schöpfung ist zur Ruh gegangen"
گئورگ گؤلِر، سی. ۱۹۳۰
ریچارد اشتراؤس (Richard Strauss)، اُپوس ۶۲

«خدا» (در دل درماندگان و دل‌شکستگان)
"Heim" (Gott geleit die armentraurigen Kranken heim)
فردیناند هیلِر (Ferdinand Hiller ؛ ۱۸۱۱-۱۸۸۵)، اُپوس ۱۶۵، ۴ (برای گروه همسُرایان). هیلِر دربارهٔ زندگی گوته در دنیای موسیقی کتابی نوشت و احتمال می‌رود که از ترجمهٔ آلمانی دیگر شعرهای فارسی باخبر بوده است.

«نه بیش از آن» (همان یک‌بار دیدمت)
"Und dann nicht mehr" (Ich sah sie nur Einzigmal)
ریچارد اشتراوس، اُپوس ۸۷ و ۲
انتون م. استورش (۱۸۸۷-۱۸۱۵؛ Anton M. Storch)

«نزد من باش» (آرامشی)
(Kehr Ein bei Mir" (Du bist die Ruh)
فرانس شوبرت (Franz Schubert)، دی. ۷۷۶

«غم و شادی ز توست»
"Lachen und Weinens Grund"
فرانس شوبِرت، دی. ۷۷۷

«غزلخوان»
"Die ihr mit den Oden linde"
روبرت کان (۱۹۵۱-۱۸۶۵؛ Robert Kahn)، اُپوس ۳۴ و ۱

«جان جهان منم»
"Ich bin die Seel' im all"

یوزپ سولر (Josep Soler) موسیقی مجلسی با سازهای ضربه‌ای (کوبه‌ای)، که برای آلتو سوپرانو، ویبرافون و گیتار، با استفاده از ترجمهٔ روکرت، ساخته شده است (فرانکفورت: زیمِرمان، ۱۹۸۰؛ Frankfurt: Zimmerman).

کارول ژیمانوفسکی (۱۹۳۷-۱۸۸۲؛ Karol Szymanowski) آهنگ‌ساز لهستانی ترجمهٔ یکی از غزلیات دیوان شمس را در سمفونی شمارهٔ ۳ خود، اُپوس ۲۷، به موسیقی درآورد. متن «ترانهٔ شب» *(Pois'n'o nocy)* از ترجمه‌ای به زبان لهستانی است که **تادیوز میچینْسکی** (۱۹۱۸-۱۸۷۳؛ Tadeusz Micinski) از ترجمهٔ آلمانی روکرت به‌عمل آورده است. ترجمهٔ این غزل دارای حالتی عاشقانه است، و دو عاشق را مجسّم می‌کند که احوال شبی باشکوه و نشانه‌های نجومی آن را نظاره می‌کنند. در این ترجمه ردیف «امشب» از غزل

مولانا به صورت کلمات لهستانی *nocy tej* حفظ شده است. اصل این غزل (د، ش ۲۹۶) به شرح زیر است:

مَخُسب ای یارِ مهماندار امشب — که تو روحی و ما بیمار امشب
برون کن خواب را از چشم اسرار — که تا پیدا شود اسرار امشب
اگر تو مشتریی گِردِ مَه گَرد — به گِرد گنبد دوّار امشب
شکارِ نَسرِ طائر را به گردون[۴۶۵] — چو جان جعفری، طیّار امشب
تو را حق داد صیقل تا زدایی — ز هجر ازرق زنگار امشب
بحمدالله که خلقان جمله خفتند — و من با خالقم بر کار امشب
زهی کرّ و فر و اقبالِ بیدار — که حق بیدار و ما بیدار امشب
اگر چشمم بخسبد تا سحرگه — ز چشم خود شوم بیزار امشب
اگر بازار خالی شد تو بنگر — به راه کهکشان بازار امشب
شب ما روز آن استارگان است — که درتابید در دیدار امشب
اسد بر ثور برتازد به حَمله — عُطارِد برنهد دستار امشب
زحل پنهان بکارد تخم فتنه — بریزد مشتری دینار امشب
خمش کردم، زبان بستم، ولیکن — منم گویای بی‌گفتار امشب

«جعفری طیّار» اشاره به برادر حضرت علی (ع) است که در جنگ با لشکر روم در سال ۱۵ / ۶۲۹، پرچم سیاه اسلام را در دست داشت. لقب او، طیّار، شبیه است به نام ستارهٔ طائِر (که نام لاتینی آن Altair از الطائر عربی گرفته شده)، و شاعر، که بیدار دراز کشیده است، ستارگان را در دشت شب از این‌سو به آن‌سو می‌راند و در عالم خیال، جعفر طیّار[۴۶۶] را می‌بیند که از کنار صورت فلکیِ همریشهٔ با نام خود، الطائر، پروازکنان می‌گذرد.

ژیمانوفسکی ساختن این سمفونی را در پائیز سال ۱۹۱۴م آغاز کرد و در سال ۱۹۱۶م آن را به پایان رساند و در اصل قرار بود که در ۱۹ نوامبر سال ۱۹۱۶م در سن‌پطرزبورگ اجرا شود، امّا به تعویق افتاد، تا پنج سال بعد که نخستین بار در شهر لندن اجرا شد. گرچه ژیمانوفسکی این سمفونی را برای ارکستر و گروه همسُرایان در نظر گرفته بود، موافقت کرد که با تکخوانی تنور یا با تکخوانی سوپرانو اجرا شود و بی‌تردید بسیاری از کنسرت‌دوستان نخستین‌بار در سالهای بین دو جنگ جهانی در این هیئت با مولانا آشنا شدند. سمفونی شمارهٔ ۳ ژیمانوفسکی، دست‌کم با دو اجرا ضبط شده است: یکی سمفونی ژیمانوفسکی، ش ۳

(لندن ۶۲۵-۶۲۲ و ۴۲۵ و ۱۹۹۰؛ توضیحات ضمیمهٔ آن از کریستوفر پالْمِر Chirstopher Palmer) است، که ارکستر سمفونی دیترویت، به رهبری انتال دوراتی (Antal Dorati) و با آواز تنور ریژارد کارژیکونْسکی (Ryszard Karczykonski) آن را اجرا کرده است؛ و دیگری، ژیمانوفسکی ـ استابات ماتِر، که توضیحات آن از رابین گُلدینگ است:

Szymanowski – Stabat Mater (EMI S55121 2, 1994, liner notes by Rubin Golding);

این سمفونی را ارکستر سمفونی شهر بیرمنگام انگلیس در سال ۱۹۹۳ م اجرا کرد؛ خواننده تنور آن جون گَریسِن (Jon Garrison) و رهبر آن سیمون راتل (Simon Rattle) بود.

در سال ۱۹۷۳ م، **علی دوگان سینانجیل** ترک و رهبر ارکستر، متولد ۱۹۳۴ م، برای یکی از شعرهای مولانا که به ترکی ترجمه شده است، آهنگی ساخت به نام اوراتوریوی مولانا (قطعه موسیقی همراه با شعر و سرودهای مذهبی). سینانجیل اوراتوریوی مولانا را با همکاری هنرمندان سازمان دولتی اپرا و بالهٔ استانبول و به رهبری خود اجرا کرد، که گزیده‌هایی از آن به همین نام ضبط شده است:

Ali Dogan Sinangil, *Mevlana Oratorio* (Lausanne: Gallo, 1995, CD-836).

در مجارستان، اِسین افسر مجموعه‌ای از ترانه‌های ترکی‌زبان صوفیان را منتشر کرده است:

Esin Afsar, *Yunus Emre & Mevlana* (Hungaraton Classic, 1994, HCD 31573.

هنرمند و آهنگ‌ساز پرکار کانادایی **ار. موری شیفِر** (R. Murray Schafer) اوراق نت اوراتوریوی مختصر خود را که دیوان شمس تبریز برای ارکستر نام دارد، منتشر کرده است:

Divan i Shams i Tabriz for Orchestra, Seven Singers and electronic Sound; Part One: Lustro (Toronto: Universal Edition, 1977).

این دفترچه پنجاه و یک صفحه‌ای، حاوی نت‌ها و دستورات اجرای آن، برای گروه هفت‌نفری آوازی است که اجرای آن حدود بیست و سه دقیقه طول می‌کشد. دو سال بعد، شیفِر آلبوم خود را که دو صفحهٔ ۳۳ دور گرامافون در آن بود، منتشر ساخت، به نام عاشقانه: موسیقی صبح جهانیان:

Loving: Music for the Mornings of the World (Waterloo, Ontario: Melbourne, 1979, SMLP 4035-6).

عاشقانه اثری است دراماتیک، نمایشی، به زبان فرانسه و انگلسیی برای دو بازیگر و چهار خواننده، که ترولی مک‌لئود (Trulie MacLeod)، ژیل ساوارد (Gilles Savard) و ماری لو فالی (Mary Lou Falis) آن را اجرا کردند، و حاوی غزلهای مولاناست. شیفِر و موسیقی

او موضوع کتابی است اثر استیفِن آدامز (Stephen Adams):

R. Murray Schafer (Tornoto: University of Toronto Press, 1983).

ارکسترِ اندونزیایی (مرکب از سازهای کوبه‌ای/ ضربه‌ای که در اصطلاح گَمِلَن (Gamelan) خوانده می‌شود) زمینه را برای اجرای آهنگ «مطرب خوش‌نوا» اثر وَنسان مَکدِرمُوت (Vincent McDermott)، متولد ۱۹۳۳م، فراهم ساخت. این قطعه در سال ۱۹۸۲م ساخته شده و محور آن اشعار مولاناست. استیفِن دیکمَن (Stephen Dickman)، متولد ۱۹۴۳م، ترانه‌هایی بدیع را با همکاری آرتور ویزبِرگ (Arthur Weisberg) و فیلیس براینْ‌ـ جُلسِن (Phylis Bryn-Julson) ضبط و با نام نوای نی منتشر کرده است:

The Song of the Reed (NY: Composers Recording, 1983).

این قطعات که از ویژگیهای موسیقی معاصر آمریکا برخوردار است، شامل دو ترانه از مولانا به ترجمهٔ انگلیسی است؛ «ترانهٔ نی» (۸:۳۰) و «عشق، گویندهٔ راز» (۹:۴۳).

در سال ۱۹۸۶م، تُن دولیُوو (Ton de Leeuw)، متولد ۱۹۲۶م، آهنگ مذهبی بدیعی برای گروه همسُرایان ساخت که متن آن از آثار چهار عارف، یعنی حلاج، ابن‌عَبّاد، ابن‌عطاءالله و مولانا، به زبانهای هلندی و فرانسه ترجمه شده بود. متن این آهنگ ــ که بی‌پرده *(Transparence)* نام دارد، قطعه‌ای است پانزده‌دقیقه‌ای برای همسُرایان، آمیخته با نوای ترومپت، تُوبا، دو شیپور، و دو ترومبون ــ در سال ۱۹۹۳م در آمستردام انتشار یافت، امّا از ضبط آن بر صفحه، نوار یا سی‌دی خبری ندارم.

داین توم (Diane Thome)، آهنگ‌ساز و استاد موسیقی نظری و آهنگ‌سازی در دانشکدهٔ موسیقی دانشگاه واشنگتن، ساختن آهنگی را در سال ۱۹۹۰م به انجام رساند که مشتمل است بر شش شعر گوناگون از مولانا به ترجمهٔ انگلیسی کبیر هلمینسْکی، که ویرانه‌های دل *(The Ruins of the Heart)* نام دارد. شعرهای مولانا را خوانندهٔ سوپرانو، مری هِنْدرسِن (Mary Henderson)، به تناوب، به شیوهٔ همسُرایی با آواز و یا به حالت دکلمه می‌خواند و با زمینه‌ای آهنگین برخاسته از نوای ارکستر و اصوات تلفیق‌شدهٔ طبیعی و مصنوعی درهم می‌آمیزد. این قطعه که «ویرانه‌های دل» نام دارد به صورت دوازدهمین سی‌دی از مجموعهٔ موسیقی کامپیوتری سی‌دی‌سی‌ام، موسوم به آهنگ‌سازان عصر کامپیوتر منتشر شده است:

CDCM, Computer Music Series, *Composers in the Computer Age;* Center Records 1992, CRC 2144.

این نغمات را ارکستر فیلارمونیک سین‌سیناتی (Cincinnati) به رهبری گِرْهارد ساموئل (Gerhard Samuel) اجرا کرده است.

اندرو لیست (Andrew List) اشعار چند تن از شاعران آمریکا، از جمله امیلی دیکنسِن (Emily Dickinson) و والت ویتْمَن (Walt Whitman) را به اسلوب موسیقی مجلسی به آهنگ درآورده و سه ترجمه از اشعار مولانا را نیز برای متن آهنگ خود، ای محبوب من، انتخاب کرده، که شامل سه ترانه است برای صدای سوپرانوی ملایم، کلارینت و پیانو:

Oh My Beloved: Three Songs for Mezzo-Soprano, Clarinet and Piano (1995).

بِن جانسِن (Ben Johnson)، آهنگ‌ساز و نظریه‌پرداز موسیقی در دانشگاه ایلی‌نُویْز (University of Illinois)، آهنگی ساخته است برای متن اشعاری از مولانا که مُویْن (معین) و بازْکس آنها را ترجمه کرده‌اند، و آن را آرامش *(Quientness)* نامیده؛ شرح این آهنگ در مجلّهٔ چشم‌اندازهای موسیقی جدید آمده است:

Perspectives of New Music 34, 1 (Winter 1996): 178-82.

جاناتان هاروی (Jonathan Harvey)، که ظاهراً با اندرو هاروی (Andrew Harvey)، یکی از طرفداران مولانا، خویشاوندی دارد، ترجمه‌های او از شعرهای مولانا را برای ترانهٔ متن آهنگی که در سال ۱۹۹۶ م برای گروه دوتایی همسُرایان ساخته، به‌کار برده و آن را چگونه روح نتواند پرد نامیده است:

How Could the Soul not take Flight (London, Faber, 1997).

در سال ۱۹۹۷ م نیز **گریم رِوِل** (Gream Revel) و **راجر میْسِن** (Roger Mason) نوازندهٔ سازهای کلاویه‌دار، دست به دست هم دادند که در سطح بین‌المللی، در لندن، در نیویورک و در تل‌آویو موسیقی ضبط کنند و در نتیجه نوار کاستی منتشر شد:

Vision II (New York: Angel, 1997).

این نوار مشتمل است بر موسیقی و شعرهایی غنایی به اقتباس از مولانا که به زبان فارسی و انگلیسی خوانده شده است. در همان سال گروه گیتارنوازان **براد شی‌پیک اند دِ کامیوترز** (Brad Shepik and the Commuters) سی‌دی قرض را، دارای آهنگهایی به اسلوب موسیقی جهان / جاز، به بازار فرستاد:

The Loan (Vancouver, British Columbia: Songlines, 1997).

آهنگهای این آلبوم از شیوهٔ موسیقی ترکیه، ایران، جزایر بالکان و آفریقا الهام یافته و قطعه‌ای کوتاه دارد به نام «رومی»، که در ماه مه سال ۱۹۹۶ م ضبط شده است. پیش از این از گروه سه ماهیّان یاد کردیم که جِف اَمِنْت)باس‌نواز گروه «بدیهه‌نوازان مروارید» (Pearl Jam) در

آن شرکت داشت، و گفتیم که از حکایات مثنوی استفاده کرده‌اند (بن: «تب مولانا در آمریکا»، مقدمهٔ کتاب).

بچرخیم، بچرخیم و بیابیم: مولانا در نمایش باله، رقص و اپرای امروز

اگر استفاده از شعرهای مولانا برای متن همهٔ این اوراتوریوها و ترانه‌ها ما را به شگفت آورد، تأثیر او بر رقص روزگار ما نباید مایه حیرت شود. در نهم آوریل سال ۱۷۶۱ م، ضمن اجرای نمایش سلیمان‌دوم *(Soliman the Second)*، اثر سی.اس. فراوارت (C.S. Fravart)، میان‌پرده‌ای به تماشاچیان اروپایی تقدیم شد که از درویشان چرخان الهام گرفته بود. در بیستم دسامبر سال ۱۷۸۸ م، بالهٔ درویشان *(Les Derviches)* که بر اساس آیین مولویان نوشته شده بود، در تماشاخانهٔ رقاصان بزرگِ دو روآی پاریس (Paris Théâtre des Grand Danseurs du Roi) اجرا شد. شرکت بزرگ بالهٔ سوئدی، «باله سُودُوا (Ballet Suédeis)، که در پاریس قرار داشت و تا سال ۱۹۲۵ م فعالیت می‌کرد، نخستین اجرای بالهٔ درویشان *(Dervishes)* را در سیزدهم نوامبر سال ۱۹۲۰ م در برابر دیدگان تماشاچیان آورد. ژان بورلَن (Jean Borlin) طراحی رقص آن‌را انجام داده، آهنگهای آن‌را الکساندر گلازونوف (۱۹۳۶-۱۸۶۵؛ Alexander Glazounov) ساخته، و طرح صحنهٔ اجرای آن را، که به خانقاه مولویان شباهت داشت، مُوُو (Mouveau) ریخته بود. پیشکسوتان رقص امروز آمریکا، تِد شاوْن (۱۹۷۲-۱۸۹۱؛ Ted Shawn) و روث سِنْت دِنیس (۱۹۶۸-۱۸۸۰؛ Ruth St. Denis)، که شرکت آنها، موسوم به شرکت دنی‌شاوْن (Denishawn)، از شرق بسیار الهام گرفته است، چرخیدن مولویان را در رقصهای خود داخل کردند. گرچه محققان رشتهٔ موسیقی این امکان را منتفی می‌دانند که «همسُرایی درویشان» ("Chorus of the Dervishes") اثر بتهوون از سمفونی خرابه‌های آتن *(Die Ruinen von Athen)* (اپوس ۱۱۳)، شاید بیانگر بی‌واسطهٔ دانش مولویان از موسیقی باشد، امّا مولویان بر مکتب موسیقی کلاسیک غرب تأثیر گذاشته‌اند.[۱]

از ساموئل لوئیس (Samuel Lewis) که از طریق روث سِنت دِنیس و ولایت‌خان با رقص مولویان آشنا شد، پیش از این یاد کردیم. مجلهٔ رقص *(Dance Magazine)*، که در آمریکا منتشر می‌شود و به بررسی هنر رقص می‌پردازد، مقاله‌هایی درج کرده است در زمینهٔ بررسی برنامه‌های رقص مولویان که ضمن سفر اجرا می‌کنند. این مقاله‌ها را الکساندریا دائیون (Alexandria Dionne)، در ژانویه سال ۱۹۹۷ م، و دوریس هِرینگ (Doris Hering)،

در ماه مه سال ۱۹۹۷ م، نوشته‌اند. رابین بِکِر (Robin Becker)، در رشتهٔ باله دوره دید، با همکاری شرکت رقص مارتا گراهام (Martha Graham Dance Company) برنامه اجرا کرد و با همکاری نمایش‌خانهٔ بالهٔ آمریکا (American Ballet Theatre) به تدریس پرداخت. این خانم اکنون شرکت رقص خود را اداره می‌کند و در انستیتوی اُمِگا (Omega Institute)، که از طریقه‌های تصوّف آمریکاست، مشغولیت فراوان دارد. او ضمن اجرای رقصهای «صلح جهانی» و تشکیل کارگاههای رقص / تنفسِ توأم با تفکر پیرامون «جسم نُمودی مقدس»، از تعالیم پیرعنایت‌خان و امیلی کُنراد دائود (Emilie Conrad Da'oud) استفاده می‌کند. طبیعی است که از تأثیر مولانا بر رقصهای صوفیانه نمی‌توان به غفلت گذشت؛ «رقصهای رومی» ("Dances of Rumi") که بِکِر در نیویورک اجرا کرد و یوهانْس هالوب (Johannes Holub) از آن فیلم گرفت و بر روی نوار ویدئویی ضبط کرد، نفوذ مولانا را آشکار گردانید. نام نوار ویدئویی این رقص، که در سال ۱۹۹۴ م انتشار یافت رابین بِکِر و گروه *(Robin Becker and Company)* است.

موریس بژار (Maurice Béjart)، سرپرست مشهور گروه «بالهٔ قرن بیستم» (Ballet of Twentieth Century) در رقصهایی که خودش طرح آنها را نوشته، حرکات چرخشی مولویان را به‌کار برده و از شعر رومی الهام گرفته است. گروه معروف به «نمایش» (Performance Group) به سرپرستی **ریچارد شِکْنِر** (Richard Schechner) استاد دانشگاه نیویورک، نیز در کارگاهها و برنامه‌های خود از چرخیدن مولویان استفاده می‌کند.[۲]

اگر برخی علماء مسلمان از سَماع خاطر پریشان می‌داشتند، امروز، خود مولانا هم که روزی بی‌پرده در شرح این رقص سخن می‌گفت، از دیدن نوار ویدئویی رومی شیفته *(Rapture Rumi)* لرزه بر اندامش می‌افتد. آهنگهای این نوار ساختهٔ **اِستیوِن فلین** (Steven Flynn) است و فلین و آرماندو اِستیوِن (Armando Steven) آنها را اجرا کرده‌اند، **و دلیله** که در آمریکا به رقص شکم مشغول است و چندین نوار ویدئویی آموزشی، تفکر و مراقبه و تمرین رقص شکم، از محصولات شرکت «تولیدی رقصهای رؤیایی» (Visonary Dance Production) واقع در سیاتِل (Seattle) را روانهٔ بازار آمریکا کرده، با این آهنگها رقصیده است. گرچه در این نوار سخنی بر لب کسی نمی‌آید، امّا در عبارات آگهی تبلیغاتی آن وعده داده شده است که «ریتمهای داغ و ملودیهای سوزان دست به دست هم می‌دهند تا ترانه‌هایی به وجود آورند که هم از تمنّای جسم سخن گوید و هم از اشتیاق روح.» نوار پنجاه و دو دقیقه‌ای موسیقی رومی شیفته قطعه‌ای هم دارد که نامش «رومی و شمس» است.

گروه رقص رابرت ویلسون (Robert Wilson)، متولد سال ۱۹۴۱ م، به نام بایر هوفْمَن (Byrr Hoffman)، حرکات رقص مولویان را با طراحی اندی دِگْروت (Andy Degroat) در برنامهٔ رقصی به‌کار برد که کوهِ شاه و ایوان سلطان *(Ka Mountain and Guardenia Terrace,1972)* نام داشت و در سال ۱۳۵۰ ش در ویرانه‌های پرسپولیس، نزدیک شیراز، و یک سال بعد نیز در پردهٔ پنجم نمایشنامهٔ زندگانی و دوران ژوزف استالین *(The Life and Times of Josef Stalin,1973)* اجرا شد. مجموعهٔ آثار تصویری ویلسِن، که در سال ۱۹۹۷ م در زوریخ انتشار یافت، دارای عکسها، نقاشیهای ابتکاری، نقل‌قولها و گفت‌وگوهایی است که علاقهٔ او به مولانا را تأیید می‌کند.

ویلسِن با فیلیپ گلَس (Philip Glass)، متولد ۱۹۳۷ م، به همکاری پرداخت. گلَس نزد بولانژه (Boulanger) موسیقی تحصیل کرد. و پس از آن، در چند اپرا با موسیقی‌دانهای هندی، راوی شانکار (Ravi Shankar) و الله راکها (Alla Rakha) کار کرد. اپرای مینیمالیستِ اینشتین در ساحل *(Einstein on the Beach)* ساختهٔ گِلَس در سال ۱۹۷۶ م بر صحنه آمد و او را به شهرت رساند و گِلَس برای ساختن اپرای ساتیاگْراها *(Satyagraha)* که در سال ۱۹۸۰ م اجرا شد و اپرایی است مرتبط با گاندی و متن آن به زبان سانْسکریت، همچنین برای ساختن اپرای اخناتِن (Akhnaten)، که در سال ۱۹۸۴ م به نماش درآمد و بر اساس بخشهایی از تورات نوشته شده، دست از موضوعاتی که با اندیشه عجین است، برنداشت. تازه‌ترین برنامهٔ او به نام خداوندگاران فیض الهی *(Monsters of Grace)* بود (که روایت اوّل آن متعلق به سال ۱۹۹۸ م) است و رابرت ویلسِن آن را بر روی صحنه آورد و فیلم ۷۰ میلیمتری ساختهٔ دایانا والْچَک (Diana Walczak) و جِف کلایْزر (Jeff Kleiser) جزو آن است و تماشایش نیاز به عینک سه‌بُعدی دارد، و فن‌آوری دیژیتالی آن محصول شرکت سیلیکُن گرافیکْس (Silicon Graphics) است. این اپرا با موسیقی ساده و نور آبی آغاز می‌شود که رفته‌رفته رنگ می‌بازد و نور سفید جای آن را می‌گیرد، یعنی که به استعاره سخن از تلاقی زمان و مکان می‌کند؛ و دارای سیزده صحنه است که شش صحنه‌اش زنده اجرا می‌شود و بقیه‌اش با استفاده از کامپیوتر به نمایش درمی‌آید. موسیقی این اپرا نمونه‌هایی از موسیقی سنتی ایرانی را دربر دارد که آنها را با سازهای الکترونیک نواخته‌اند و در قسمت کوارتِت یا قطعهٔ چهارصدایی آن، متنهایی از کتاب رومی بارْکس را خوانده‌اند. در بررسی اجرای اول این برنامهٔ چندرسانه‌ای که در رُویْس‌هالِ دانشگاه کالیفرنیای لوس‌آنجلس (UCLA's Royce Hall) اتفاق افتاد، مقاله‌هایی دارای مطالب گوناگون به چاپ رسید؛ از جمله در لوس‌آنجلس تایْمز و

نیویورک تایمز:

Mark Swed, *Los Angeles Times,* April 17, 1998, F1 and Bernard Holland, *New York Times,* April 17, 1998, E30;

امّا از آنجا که اجرای این اثر هنوز ادامه می‌یافت (در آگهی نوشته بودند روایت اوّل)، ضمن سفر به گوشه و کنار آمریکا و اروپا وقتی سرمایه‌گذاران جدید و مسئولان گوناگون برنامه‌های هنری برگزاری آن را بر عهده گیرند، شاید به کمال دست یابد.

موسیقی مولویان

اسماعیل حقی بُورسوی (۱۱۳۷-۱۰۶۳)، یکی از شارحان ترک مثوی رساله‌ای نوشت به نام کتاب النجاة، که طی آن نکاتی دربارهٔ تاریخ سماع مولویان آورد. در روزگار معاصر، هم **طلعت هالْمَن** و هم **شمس فریْد لَنْدِر** موسیقی و مراسم چرخ زدن مولویان را تا اندازه‌ای به تفصیل به زبان انگلیسی شرح داده‌اند. این سه اثر بر اساس مشاهدهٔ مراسم مولویان دوران اخیر نوشته شده است؛ امّا خود مولانا به طور یقین موسیقی و رقص را بسیار ارجمند می‌داشت (بن: فصل ۷). علی آسانی، در مقالهٔ «موسیقی و رقص در شعر مولانا جلال‌الدین رومی» به تحقیق دربارهٔ این نگرش مولانا پرداخته است:

Ali Asani, "Music and Dance in the Work of Mawlana jala al-Din Rumi", *Islamic Culture 60, 2 (April 1986, 41-5).*

سَماع مولویان با نعت مولانا آغاز می‌شود، که دعایی است در ستایش پیمبر اکرم و منسوب به مولانا، که **بُحوری‌زاده مصطفی عِطری** (۱۷۱۲-۱۶۴۰ م) قطعه‌ای موسیقی برای همراهی آن ساخت. پس از آن نوعاً نوبت به بداهه‌نوازی با ساز نی می‌رسید (تقسیم)، و بعد «دور ولدی» (یا دور سلطان ولد) آغاز می‌شد که ضمن آن، درویشان با همراهی آهنگ پیشرو سه بار بر گرد سماع‌خانه می‌گشتند. سپس نوبت به تقسیم دیگر و چهار سلام می‌رسد. این مراسم با پیشرو دیگر و آهنگ نی که تقسیم آخر را می‌نوازد پایان می‌یابد و پس از آن، درویشان کنار می‌ایستند. بعد از تلاوت قرآن، سابقاً برای طول عمر و سلامت سلطان عثمانی دعا می‌کردند و امروز برای همهٔ بشریت دست به دعا برمی‌دارند.

افزون بر نی مشهور، سازهای دیگر عبارتند از قُدُوم (نقاره)، که دو طبل کوچک است و آنها را با چوب می‌نوازند. قُدُوم را از مس می‌سازند و بر آن پوست شتر یا گوسفند می‌کشند؛ دو قُدوم را که هر یک نوایی دیگر دارد معمولاً با هم می‌نوازند. رَباب، سازی است دارای دو

سیم که آن را با کمان می‌نوازند، و در قدیم، آن را از پوست نارگیل می‌ساختند و بر آن پوست می‌بستند و تار آن دو موی اسب بود، و پنج پرده دارد. در سال ۱۳۵۲ ش / ۱۹۷۳ م نواختن ویلن‌سِل هم در آهنگهایی که مولویان اجرا می‌کنند، مرسوم شد. از جمله کسانی که برای مراسم «آیین شریف» مولویان آهنگ ساختند، یکی **اسماعیل‌دَده حمامی‌زاده** (۱۸۴۵-۱۷۷۷ م) است که آهنگ‌ساز دربار سلطان بود و او را از اصلاح‌کنندگان مهم موسیقی ترک می‌دانند. **نایی عثمان دَده**، که در سال ۱۶۷۲ م شیخ مولوی‌خانهٔ غَلَطه بود، چهار آیین بزرگ مولویان (راست، چهارگاه، عشّاق و حجاز) را ساخته است، که در سال ۱۹۳۶ م به خط موسیقی نوشته شد و در آذرماه ۱۳۵۲ ش / دسامبر ۱۹۷۳ م، در مراسم قونیه به اجرا درآمد. **سلطان عثمانی سلیم سوم** (۱۸۰۸-۱۷۶۱ م) نیز آهنگی ساخت برای «سلام» سوم یکی از آیینهای موسیقی مولویان؛ این آهنگ را می‌توان از نوار کاست سوزِ دل‌آرای آیین شریف شنید که سازمان فرهنگ و گردشگری قونیه منتشر ساخته است:

Sûz-i dil-ârâ äyine-i Şerifi: Uçûncû Selim (Konya: Kültür ve Turizm Dernegi, TS2240).

موسیقی این نوار نشان از سبک موسیقی ترک دارد نه از موسیقی ایرانی و به آن قدمت نیست که گاهی وانمود می‌شود. اطوار موسیقی امروز مولویان در زمان حیات مولانا به وجود نیامده است، و اشخاصی چون رفعت‌بیگ مؤذن‌باشی (ح ۱۸۹۵-۱۸۲۰ م) و **احمد عونی قُنُق** (۱۹۳۸-۱۸۷۳ م)، که آهنگ روی عراق او در سال ۱۳۴۳ ش / ۱۹۶۴ م در قونیه اجرا شد، در قرن نوزدهم نغمات تازه‌ای ساختند و بر آن افزودند. این آهنگ را برنارد مَوگَن (Bernard Mauguin) ضبط کرد که به‌صورت آلبوم صفحهٔ ۳۳دور درشمار سلسله آثار یونسکو که «گلچین موسیقی خاور زمین» نام دارد با عنوان موسیقی ترک: موسیقی مولویان انتشار یافت:

Turkish Music: Music of the Mevlevei (Barenreiter Music-Phone, [UNESCO's series "Musical Anthology of the Orient"], BM30 L2019).

این آلبوم با عکس و توضیحات مفصل همراه است.[۳]

درویشان امروز مولوی با چند شرکت که خواهان ضبط و پخش موسیقی آنان هستند کار کرده‌اند. «شیخ المولوی» غَلَطه، **نایل کِسُوا** را همراه با **گروه نوازندگان و سماع‌گزاران مولوی غلطهٔ استانبول** در نهمین سی‌دی که موسیقی اسلام: موسیقی مولویان چرخزن نام دارد و در چهاردهمین سی‌دی که موسیقی عرفانی در طول اعصار، موسیقی سنتی درویشان مولوی نام یافته است، می‌توان دید.

The Music of Islam, vol 9: Mawlawiyah Music of the Whirling Dervishes and *vol. 14: Mystic Music through the Ages, Traditional Mevlevi Sufi Music* (Tucson: Celestial Harmonies, 1998).

شیخ نایل کِسْوا و حافظ قانع قره‌چه نیز در سی‌دی تلاوت قرآن، دهمین سی‌دی از همین مجموعه دیده می‌شوند:

Quran Recitation, vol. 10 (Celestial Harmonies, 1997).

احمد اِرْتِگون (Ahmet Ertegün) یکی از برادران ترک او که در ایالات متحدهٔ آمریکا در صنعت ضبط موسیقی جاز دست داشت، برنامهٔ موسیقی درویشان چرخزن را د رسال ۱۹۸۷ م برای شرکت آتلانتیک رکورْدز (Atlanic Records) تهیه کرد (Atlantic 82493-2). برنامه‌ای که در ۳۱ اکتبر سال ۱۹۷۸ م ضبط شد - یعنی در سالی که گروه نوازندگان و سماع‌گران مولوی در شهرهای آمریکا می‌چرخیدند - مشتمل است بر نعت مولانا که عِطری آن را در قرن هفدهم ساخته و **قانع قره‌چه** آن را خوانده؛ آیینها که حسین توپ آیین‌خوان آنهاست؛ پیشرو ساختهٔ **امین‌افندی** (۱۹۴۵-۱۸۸۴ م)؛ و آیین شریف ساختهٔ **کوچک مصطفی دده** (قرن هفدهم میلادی). طلعت سعید هالمَن، وزیر پیشین فرهنگ ترکیه، که با همکاری متین آند (Metin And) در سال ۱۹۸۳ م، کتابی دربارهٔ مولوی و مولویان تألیف کرد، توضیحات ضمیمهٔ این برنامه را نگاشته است. این برنامه، در سال ۱۹۸۷ م، در اصل بخشی بود از دو صفحهٔ ۳۳ دور که همراه نمایشگاه «سلیمان، سلطان اعظم» انتشار یافت، و بنابراین، تأکیدی بود بر اینکه مولویان از جاذبه‌های جهانگردی فضای پادشاهی و میراث هنری ترکیه‌اند.

«به هر سو رو کنی روی خدای است»: موسیقی آیین مولویان نام برنامهٔ موسیقی‌ای است که بر روی لوح فشرده / سی‌دی ضبط شده است:

"*Wherever You Turn is the Face of God*": *Mevelevi Ceremonial Music* (Waterlily Acoustics, 1995, WLA-ES-50-CD).

در این برنامه **گروه مولویان ترکیه** به سرپرستی **دوگان اِرگین** و همراهی قانع قره‌چه به اجرای موسیقی و رقص عارفانه، سماع، پرداخته‌اند؛ توضیحات آن به قلم کبیر هلمینسْکی و دکتر **جلال‌الدین چلبی** است که بیست و یکمین نوهٔ بلافصل مولانا و رئیس طریقت مولویان بود. هِلمینسْکی شیخ طریقت مولوی در آمریکا (بن: فصل ۱۲، «مولویان روزگار ما») حکایت کرد که «کَوِی» الکساندر اهل کالیفرنیا ("Kavi" Alexander of California)، مهندس صدابرداری، برایش نقل کرد که در سال ۱۹۸۷ م مولانا را به خواب دیده و به او گفته است که «موسیقی من را ضبط کن.» از این‌رو، وقتی که گروه نوازندگان و رقصندگان مولوی در سال

۱۹۹۴ م در آمریکا از این شهر به آن شهر می‌رفتند، و از جمله در کلیسای سنت‌جان الهی (The Cathedral of St. John the Divine) در شهر نیویورک به اجرای برنامه پرداختند، الکساندر تجهیزات مخصوص صدابرداری را جفت‌وجور کرد و برنامهٔ مولویان را که مو به مو در هیجدهم نوامبر ۱۹۹۴ م، امّا در محل کرائیست دِ کینْگ چَپِل (Christ the King Chapel)، مدرسهٔ علوم دینی سَنت آنتونی (St. Anthony's Seminary)، برگزار شد، ضبط کرد. این مکان کلیسایی است قدیمی در بخش مانهاتانِ نیویورک که به کلیسای کهن فرانْسیسِ شهر سانتاباربارای کالیفرنیا وابسته است. این برنامه با خواندن ذکر و مناجات لبیک که قانع قره‌چه آن را می‌خواند و با حال مراقبت همراه است، آغاز می‌شود؛ لبیک یعنی «اینک من!» و حاجیان در آیین حجّ آن را با صدای بلند خطاب به خداوند بر زبان می‌آورند. پس از آن نوبت به آهنگ کهن مولویان (آیین فرح‌فزا) می‌رسد که اسماعیل دَده افندی آن را اجرا می‌کند، و شامل شعرهایی است غنایی از شاعر و عارف ترک قرن هفتم / سیزدهم، یونس اِمره.

جلال‌الدین چلبی، در یادداشتهای ضمیمهٔ این برنامه، دربارهٔ این آیین و معنی بخشهای مختلف آن توضیحات دقیقی داده و ترجمهٔ انگلیسی اشعار غنایی، که تنها بخش کوچکی از آن از مولاناست، بیان شده است. در هر صورت، شیوهٔ خاص شعرخوانی و لهجهٔ غلیظ ترکی مولویان، تقدیراً سبب می‌شود که هر قطعه‌ای که آنها با کلمات اصلی و به زبان مولانا ادا کنند به‌گوش فارسی‌زبانان امروز نامفهوم بیاید. شهرت گروه سماع‌گزاران و نوازندگان مولوی کمابیش در حدّ هنرپیشه‌ای است که در آمریکا با نوای موسیقی راک ترانهٔ محلی می‌خواند و می‌رقصد؛ آنان نه‌تنها تماشاخانه‌های دنج و جمع‌وجور، مانند مِرکین هال (Merkin Hall) در شهر نیویورک، بلکه نمایش‌خانه‌های بزرگتر پردیسهای دانشگاههای آمریکا، مانند ویترَنس وَدبوُرث تِیتر دانشگاه کالیفرنیای جنوبی (Veterans Wadworth Teater at UCLA) و لیسنِر آدیتورِیم دانشگاه جرج واشنگتن (Lisner Auditorium at George Washington University) را نیز از تماشاچی پر می‌کنند. در برنامهٔ سال ۱۹۹۷ م، ازدحام‌کنندگان گذرگاه جلو لیسنِر آدیتورِیم را به این امید مسدود کردند که از بازار سیاه بیرون آنجا بلیط به دست آورند:

(Sarah Kaufman, "Dervishes' Whirl of Difference," *Washington Post,* February 4, 1997, E1).

برخی از تماشاچیان برگزاری آیینهای روحانی مولویان را در تماشاخانه‌های غیرمذهبی نامتناسب دیده، آزرده‌خاطر گشته‌اند و بدین سبب به ابراز نظرهای مخالف پرداخته‌اند:

(L.P. O'Neil, "Spin Control: The Dervishes' Solemn Whirl," *Washington Post,* September 29, 1998, D5).

امّا آنان که به قونیه سفر کرده‌اند تماشای مراسم مولویان را در سالروز درگذشت مولانا، که در اصطلاح آنان «شب عُرس» خوانده می‌شود، سخت توصیه می‌کنند - منظور از شب عُرس، شبی است که مولانا به آغوش خداوند بازمی‌گردد.[۴]

بار دیگر نام هلمینسْکی به میان می‌آید، امّا نه به مناسبت توضیحاتش بر برنامه‌ای که گروه رقص و موسیقی مولویان اجرا می‌کند، بلکه این‌بار او خود مجری ترانه‌های عارفانه‌ای است که به نام گلشن درون آتش انتشار یافته:

Garden Within the Flames: Songs of the Sufi Path (Interworld Music, 1997).

و در شرح آن آمده که اینها ترانه‌های زهدی و سنتی ترک است از نوع اِلّٰهی (هکذا Illahi). این ترانه‌ها اغلب با اشعار مولانا و یونس اِمره، که به سبک امروز به انگلیسی درآمده، با همراهی نوای ساز، عود، بِندیر و نی خوانده شده است. گروه موسیقی دوست، مرکب از کبیر و کَمیل هلمینسْکی، فرِد اِستابْس (Fred Stubbs)، و همسُرایان انجمن درگاه (Threshold Society)، که کانون مولویان است، آن را اجرا کرده‌اند - این کانون پیش از این در براتِلْبُوروی وِرمونت (Brattleboro, Vermont) بود، امّا امروز در آپْتُوس (Aptos) از شهرهای کالیفرنیا، قرار دارد. روی برچسب همین لوح فشرده/ سی‌دی قطعهٔ موسیقی دیگری را می‌بینیم به نام بازگشت: موسیقی درویشان چرخزن:

Returning: The Music of the Whirling Dervishes (Interworld CD-916);

این موسیقی را درویشان مولوی، در سال ۱۹۹۵، به سرپرستی دوگان اِرگین (که این آیین را با آهنگ «فرحناک» ارائه می‌دهد) اجرا کرده‌اند و قانع قره‌چه هم در آن قرآن تلاوت می‌کند.

مراسم آذرماهِ درویشان مولویهٔ سوریه را دِبِن بهاتاچاریا (Deben Bhattacharya) در سالهای دههٔ ۱۹۵۰م بر روی صفحهٔ هفت‌اینچی (۱۵/۶۸ سانتیمتری) گرامافون ضبط کرد، و توضیحات مربوط به این درویشان چرخان را نیز به زبان فرانسه نوشت:

Les Derviches tourneurs (Paris: BAM, LD 384).

در سال ۱۹۷۷، «گروه سماع استانبول»، با شرکت سلیمان اِرگونِر (Süleyman Erguner) که نی می‌زد و نزیه اُزِل (Nezih Uzel) که بِندیر می‌نواخت موسیقی مولویان را اجرا کرد؛ این موسیقی بر روی لوح فشرده انتشار یافته است، به نام مولانا: موسیقی درویشان چرخزن:

Mevlana: Music of the Whirling Dervishes (Hollywood, CA: Hemisphere/ Metro Blue, 1993).

شیخ حمزه شَکُّور و گروه نوازندگان الکِندی با همکاری یکدیگر برنامهٔ سوریه: موسیقی درویشان چرخان دمشق را بر روی سی‌دی ضبط کردند:

Syrie: musique des derviches tourners de Damas (France: Auvidis Records, 1994, Ethnic Series B6813).

این سی‌دی شامل تلاوت آیاتی از قرآن و چند شعر، یعنی موشّحه و قصیده، است در نعت پیمبر اکرم، که به زبان عربی و به صورت تک‌آوازی (نَوْبَه)، در مسجد بزرگ اموی در دمشق به روز سیزدهم ماه ژوئن سال ۱۹۹۴ م اجرا شد. طریقت مولوی در دمشق از آن قدرت و اعتباری که مولویان در قونیه و استانبول برخوردارند، برخوردار نیست، و می‌توان گمان برد که اجرای این برنامه بیانگر سنتی نیست که پیوسته در طول دوران تداوم یافته باشد؛ و به احتمال، متأثر از آداب دیگر سلسله‌های تصوف و علویان نیز بوده است. با این حال، درویشان مولوی سوریه در تابستان سال ۱۹۹۶ م، در شهر لوسِرْن (Lucerne) کشور سویس، در فستیوال سالانه و بین‌المللی موسیقی، که در آن سال به موضوع «نیروی شفابخش موسیقی» اختصاص یافته بود، برنامه اجرا کردند.

مجموعه‌ای مرکب از شش صفحه مشتمل بر موسیقی مولویان را مؤسسهٔ کِنت رِکورْدز (Kent Records) به نام موسیقی ترک و عرفانی مولانا *(Mevelana Mistik Türk Müziqi)* منتشر ساخت. حتی ترکهای غیرمولوی نیز صفحهٔ «مولوی» پر کرده‌اند. موسیقی‌دان سنتی‌نواز ترک **قدسی اِرْگونر** (Kudsi Erguner)، که مقیم پاریس است، بخشی از آیین مولویان را در فستیوال بین‌المللی هنرهای سنتی، رِن، فرانسه، به سال ۱۹۸۱ م، با استفاده از هنرمندان غیرمولوی اجرا کرد. در عوض، همین برنامه، با شرکت گروهی به سرپرستی مظفرالدین اوزاک اهل طریقت خلوتیه بر مزار نورالدین صراحی (Cerrahi) به اجرا درآمد، که ضبط شد و به نام درویشان چرخان ترکیه: آیین مولویان در فرانسه انتشار یافت:

Derviches tourneurs de Turquie: la cérémonie des Mevelevi (France; Arion, 1991, ARN 64159).

این صفحه دومین قسمت از صفحات «موسیقی صوفیان» (Musique Soufi) بود که شرکت «آریون» منتشر ساخت. گروه نجدت یاشار (Necdet Yasar) بخشی از آیین مولویان را در ماه آوریل سال ۱۹۸۹ م در دانشگاه مریلند آمریکا اجرا کرد، که می‌توان آن را از سی‌دی موسیقی ترکیه شنید:

Music of Turkey (Chapel Hill, NC: Music of the World, 1992).

نوار اشعار انگلیسی مولانا

چنان‌که از موضوع برنامهٔ اِلِن کوشْنِر (Ellen Kushner) به نام سَوْند اند اسپریت (*Sound and Spirit* = نوا و روان) برمی‌آید، تب مولانا برنامه‌های رادیویی را هم فراگرفته است؛ این برنامه (شمارهٔ ۲۳۳؛ ۱۱ اوت ۱۹۹۷ تا یک هفته) از رادیوی دبلیو.جی.بی.اچ. شهر بستون، وابسته به رادیوی ملّی ایالتی در آمریکا پخش شد. بسیاری از ترجمه‌ها و برگردانهای اشعار مولانا که با نام رومی به صورت کتاب موجود است، به صورت نوار کاست هم به بازار آمده است، زیرا آمریکاییهای پرمشغله‌ای که دایم با ماشین خود در تردد هستند، و هر هفته ساعتهای بی‌شماری از عمر را در جاده‌ها می‌گذرانند، اغلب تنها در داخل اتومبیل فرصت «مطالعه» پیدا می‌کنند. افزون بر این، شعرخوانی از نو مد روز شده است، و کالْمَن بارْکس و رابرت بلای مخصوصاً تأکید بر آن دارند که ترجمه‌های انگلیسی خود از شعرهای مولانا را خود قرائت کنند. موفقیت آنان در هنر شعرخوانی موجب شده است تا بسیاری از مترجمان و بازگوکنندگان آمریکایی اشعار مولانا از مولاناخوانی آنان تقلید کنند.

مثلاً مؤسسهٔ آدیو لیترِچِر (Audio Literature) ناشر کتابهای شنیداری در برکلی کالیفرنیا، شرح **اندرو هاروی** بر شعرهای مولانا را که در کتاب راه عشق *(The Way of Passion)* چاپ شده، همراه با نوای نی و بندیر اِستیو کافلن (Steve Coughlin)، از وابستگان به طریقت مولویان و موسوم به حضورْنواز)، در دو کاسِت ضبط کرده و به بازار فرستاده است. **قاهره قلبی** (Qahira Qalbi)، آموزگار تصوف که در زاویه‌های درویشان در آمریکا کارگاه آموزشی تشکیل می‌دهد، خودش نوار کاستی ضبط کرده از ترجمه‌های شعرهای مولانا، که ظاهراً آنها را از روایتهای انگلیسی بارْکس گرفته، و با نوای سازهای هندی فلوت و طبله همراه ساخته، و آن را رومی، حرفهای دل نامیده است:

Rumi: Readings from the Soul.

امّا کالْمَن بارْکْس در میان آمریکاییهایی که به شعرخوانی از رومی مبادرت می‌کنند، جایگاه خاصی دارد که دلیلش روشن است. شعرهای بیشتر کتابهایش را به‌هنگام شعرخوانی، زنده یا در استودیو ضبط کرده که به شکلهای گوناگون و به نامهای گوناگون مکرر در مکرر بسته‌بندی شده است، و هر عدد از آنها بین ۱۰ تا ۲۰ دلار به فروش می‌رسد. این نوارها مشتمل است بر کاسِت راز عیان: خرد کهن بهر زندگی نوین، که بارْکس و دُرُثی فَدیمَن (Dorothy Fadiman) ترجمه‌هایی از کتابهای راز عیان و ما سه نفریم *(We Are Three)* اثر

بارْکس را به همراه آوای فلوت جَن کین (Jan Keen) و ویلون شمس کِریس (Shamas Kairys) خوانده‌اند:

Open Secret: Ancient Wisdom for Modern Living (Emeryville, CA: Enhanced Audio Systems, 1987).

شعرهایی از رومی، به ترجمه و با صدای رابرت بلایْ و کالْمَن بارْکس نام مجموعه‌ای است دوکاسِتی دارای شعرهایی که این مترجمان با همراهی نوای سازهای هندی دو موسیقی‌نواز، یعنی دیوید وِتْستُون (David Whetstone) که سیتار می‌زند و مارکوس وایْز (Marcus Wise) که طبله می‌نوازد، به صدای خود خوانده‌اند:

Poems of Rumi, Translated and Sopken by Robert Bly and Coleman Barks (South San Francisco, CA: Audio Literature, 1989).

این دو نوازنده در سال ۱۹۸۸ م که بلایْ شعرهای خود را از روی کتاب شعر کبیر هلمینْسْکی می‌خواند، او را همراهی می‌کردند، و نوای سازشان البته با شعرهای کتاب هلمینْسْکی متناسب بود، امّا آدمی حیرت می‌کند که چرا برای شعرهای مولانا موسیقی ایرانی یا لااقل ترکی انتخاب نکرده‌اند. همین نوازندگان، با چند نفر دیگر، دوباره در مجموعهٔ دوکاسِتی رومی: نوای آرزومندی، با استفاده از فلوت، کاسه چینی، و طبله آهنگ نواخته‌اند و بارْکس شعر خوانده است:

Rumi: Voice of Longing (Boulder, CO: Sounds True Audio, 1994).

نوار دیگر بارْکس رومی: شاعر مست حق نام دارد:

Rumi: Poet of Divine Ecstasy (San Francisco,, CA: New Dimensions Foundation, 1991);

این کاسِت شامل شعرخوانی و گفت‌وگوی بارْکس و مایکل تامز (Micahel Toms) دربارهٔ مولاناست. همچنین[۴۶۷] نام نوار کاستی است از کتاب شعرِ همچنین *(Like This)*، که بارْکس ترجمه‌هایش را با صدای خودش در آن ضبط کرده است و ساز و نوایی که از نظر قومی تا اندازه‌ای با مولانا بیشتر ارتباط دارد، او را همراهی می‌کند. موسیقی این نوار را حمزه‌الدین با عود و تار و حضورنواز (کافلن) با نی نواخته‌اند.

سوز خواهم: دنیای مستی‌آور رومی، حافظ و لالا، نام نوار دیگری است، بر اساس کتابی که به همین نام به چاپ رسیده است و کالْمن بارْکس و زلیخای رقاص در شب اجرای آن در سانتافه (Santa Fe) به همراه پِپه مِنْدوزا (Pepe Mendoza) که فلوت مردم نواحی

سلسله‌جبال آند را می‌نواخت و شَبْدا آوِنْز (Shabda Owens) که ساز کلاویه‌دار الکترونیکی و تار می‌زد، این برنامه را اجرا کرده‌اند.

I Want Burning: The Ecstatic World of Rumi, Hafiz, and Lalla (Boulder, CO: Sounds Tru Recordings, 1992, A197).

نسخهٔ شنیداری کتاب دست شعر *(Hand of Poetry)*، اثر بازْکس و عنایت‌خان شامل چهار نوار جداگانه کاست یا سی‌دی است مطابق با شاعران مختلف ایرانی [سنایی، عطار، مولانا، سعدی و حافظ] که ترجمهٔ انگلیسی شعرهایشان ضبط شده است. در این مجموعه نوار ذرّات غبار در آفتاب: اشعار مولانا *(Dust Particles in Sunlight)* حاوی قسمتی است که به شعرهای مولانا اختصاص دارد، و شامل شعرخوانی بازْکس و مِری سینکلِر (Mary Sinclair)، و شرح عنایت‌خان بر شعرهای مولانا با صدای لاری مسینا (Lory Messina) و به همراهی موسقی متن است.

هدیهٔ عشق بسته‌ای است حاوی قرائت شعرهای رومی بر روی سی‌دی، گردآوردهٔ «دیپک و یاران» که گوی سبقت را در این میدان از بازْکس ربوده است:

Deepak and Friends, *A Gift of Love* (New York City: Tommy Boy Music, 1998).

دیپک چوپرا سی‌دی خود را بی‌آنکه دست و دلش بلرزد و به فکر صرفه‌جویی باشد، نه توی این قابهای معمولی شفاف، بلکه در داخل جلدی مقوایی و روکش‌دار بسته‌بندی کرده است که وقتی این روکش را آهسته کنار بکشیم، چشممان به جلدی می‌افتد نقش و نگارشده که لبه‌اش تا خورده است و تصاویر هنری روی جلد آلبوم دنیای ماده *(Material World)* به خوانندگی جرج هَریسون (George Harrison) را اندکی تداعی می‌کند. در درون این جلد به کیسه‌ای دست می‌یابیم حاوی کتابچه‌ای تمام‌رنگی که عکسهایی دارد درشت، تمام‌رخ و ژستی، تداعی‌کنندهٔ آگهیهای تبلیغاتی عطرهای مُد روز. محفظه‌ای تورفته لوح فشرده‌ای را به رنگ صورتی تند در خود جای داده است که وقتی آن را برداریم، تصویر طرحی حنایی‌رنگ ظاهر می‌شود متناسب با تِم‌های خاص نواحی شرق هند.

آدام پلَک (Adam Plack) و یارون فوکْس (Yaron Fuchs) موسیقی سی‌دی هدیهٔ عشق را پدید آوردند و تنظیم کردند؛ آنها با همراهی سوسن دیهیم و ریچارد هارُوویتز (Richard Horowitz) این آهنگها را ساختند. موسیقی متن این سی‌دی ترکیبی است از شیوهٔ جاز و طرز «عصر جدید» که اندکی نامتعارف امّا ملایم و آرامش‌بخش است، و آن را گروهی اجرا کرده‌اند که سازهای جورواجوری می‌زنند، که عبارتند از چند گیتار، سازهای

کلاویه‌دار برقی، کلارینت، بَنْسوری (Bansuri)، اصوات مصنوعی، صدای انسان، تار، سه‌تار، نی، طبلها و سازهای کوبه‌ای. این موسیقی از «غزلهای عاشقانهٔ رومی» الهام می‌گیرد (که منظور همان «ترجمه‌های» مندرج در کتاب چوپراست) و مشتمل است بر قطعه‌هایی که صرفاً برای اجرای با ساز ساخته شده، از قبیل پیش‌درآمد، «عشق بر رومی مبارک باد»، امّا پیش از هر چیزی، نقش آهنگ گوش‌نوازی را دارد که در متن این شعرها پخش می‌شود (نمونه‌های آن را می‌توان در وب‌سایت چوپرا به آدرس www.Chopra.com شنید).

چوپرا چهار ترجمه از کالْمن بارْکس را که در نسخهٔ چاپی کتاب خود یعنی در غزلهای عاشقانهٔ رومی *(Love Poems of Rumi)* آورده، در این سی‌دی هم ضبط کرده، امّا سی‌ودو شعر دیگری که در این سی‌دی قرائت شده اثر مشترک چوپرا و کیاست، و تا چشمم افتاد تشخیص دادم که چند تا از آنها از رباعیات صریح مولاناست. شعرخوانهای این سی‌دی عبارتند از، البته، خود آقای چوپرا، همراه با عده‌ای از مشاهیر هالیوود، مانند دِمی مور، مارتین شین (Martin Sheen)، گُلدی هاوْن (Goldie Hawn)، دِبْرا وینْگِر (Debra Winger)، مَدُونا، و چند نفری از فعالان میدان صلح، مانند قهرمان حقوق بشر رُزا پارکس (Rosa Parks). شعرخوانیها به طور کلی خوب انجام شده است، و هر کس علاقه‌مند باشد بداند که دیپک چوپرا با شعرهای مولانا چه کرده بهتر است سی‌دی را بخرد نه کتاب را. ظاهراً، هدیهٔ عشق چنان پرمشتری بوده که اکنون به قیمتی بیشتر فروخته می‌شود و خریدار ناگزیر است سی‌دی دیگری را نیز همراهش بخرد که در آن چوپرا از روی «هفت اصل عشق» ("Seven Laws of Love") شعر می‌خواند. هدیهٔ عشق چوپرا توجه نشریهٔ ادوکِت را به خود جلب کرده که مقرش در لوس‌آنجلس و فصلنامهٔ ویژهٔ جنبش آزادی همجنس‌بازان نر است. بن: مقالهٔ «موسیقی روح» در شمارهٔ ۷۶۷ همین فصلنامه:

"Soul Music," *The Advocate* 767 [September 1, 1998]: 54.

مولانای حقیقی و اصلی
شعرخوانی به زبان فارسی

حتی کسانی که به فارسی سخن نمی‌گویند، شاید از شنیدن غزلهای مولانا که به زبان اصلی آنها خوانده شده است، خوششان بیاید. این نوارها به دو شیوهٔ متمایز تهیه شده: یکی شعرخوانی (به صورت دکلمه کردن) و دیگری خواندن شعر به آواز و ترانه، که معمولاً در هر دو صورت با نوای موسیقی همراه است. پس از انقلاب اسلامی ایران، **فرهنگ فرّهی**

به شیوهٔ شعرخوانی، نواری در لوس‌آنجلس ضبط کرد. در این نوار می‌توان گزیده‌ای نغز از غزلیات مولانا را که فرّهی دکلمه می‌کند شنید؛ امّا دست‌کم یک غزل از آنها که قبل از چاپ فروزانفر در برخی از نسخه‌های دیوان شمس درج شده، منسوب به مولانا و در واقع اثر شاعری دیگر است (آنان که به سر در طلب کعبه دویدند). کورش انگالی غزلهایی از مولانا را به همراه سنتور اَلِن کوشان قرائت کرده که به صورت سی‌دی در اِمریویل کالیفرنیا انتشار یافته است. امّا دکلمهٔ دقیق غزلهای مولانا را احمد شاملو انجام داد، که در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ ش، بزرگترین شاعر نوسرای ایران بود؛ شاملو اشعار چند نفر از شاعران کهن ایران را به انتخاب خود قرائت و در نوار ضبط کرد. انتخاب غزل، همراه با صدای پرحال و کلام روشنگر او مفهوم درونی ابیات را به طرزی تازه بیان می‌دارد. شاملو، دو بار شعرهای گزیدهٔ خود از مولانا را ضبط کرده؛ یک بار در دههٔ ۱۳۵۰ ش و یک بار دیگر نیز در همین اواخر، که با گزیده‌هایی از نواهای بسیار موزون و متناسب موسیقی ایرانی همراه است. گرچه صدایش پیر شده و قدرت خود را تا حدی از دست داده، امّا هم شعرهای تازه‌ای که اضافه کرده و هم تفاوتهای ظریفی که از نظر شیوهٔ اجرا نسبت به شعرخوانیهای قبلی او دیده می‌شود، سبب شده است که هر دو نوارش یکسره دلنشین و زنده از کار درآید.

در آغاز انقلاب اسلامی ایران که در سال ۱۳۵۷ ش اتفاق افتاد، فضایی به وجود آمد که برای اجرای برنامه‌های موسیقی مناسب نبود؛ جنگ عراق، توأم با تعصب بیش از حدّ دینی، برنامه‌های موسیقی را به اجرای سرود و آهنگهای رزمی محدود ساخت. صنعت پررونق موسیقی تجاری، کوچه‌بازاری و عامه‌پسند ایران به سبب انحطاط و تأثیرپذیری از غرب قدغن شد؛ موسیقی عامه‌پسندی که پیش از انقلاب اسلامی در ایران رواج داشت تا سال ۱۳۷۷ ش نه در برابر مردم به اجرا درآمد، نه از صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران پخش شد، و تازه در آن زمان هم مقدارش بسیار اندک بود (مثلاً در فیلم آدم برفی، که تا مدتی نمایشش ممنوع بود). بسیاری از این خوانندگان جلای وطن کردند، و بیشترشان به لوس‌آنجلس رفتند و در آنجا به تولید ترانه‌های کوچه‌بازاری و عامه‌پسند جدید ادامه دادند. امّا بیشتر اجراکنندگان موسیقی اصیل و سنّتی ایران در میهن خود ماندند، و پس از آنکه محمد خاتمی در سالهای دههٔ ۱۳۶۰ ش به وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی رسید، اجازهٔ برگزاری کنسرت و ضبط موسیقی سنّتی با صدای خوانندگان مرد دوباره داده شد. خواندن غزلهای مولانا به صورت ترانه چنان با گنجینهٔ موسیقی سنّتی ایران درآمیخته است که حتی

اگر آن را به نوارهای کاسِت و سی‌دی‌هایی محدود سازیم که این روزها در بازار موجود است، بازهم فهرست کردن همهٔ آنها تقریباً غیرممکن است.

موسیقی‌دانهای ایرانی در چارچوب ردیفهای موسیقی ایرانی فی‌البداهه ساز می‌زنند و آواز می‌خوانند؛ ردیف موسیقی سنّتی ایران دارای دوازده دستگاه (مانند مقام در موسیقی عربی و ترکی) است،که به متفرعات یا بخشها و گوشه‌های کوتاه‌تری تقسیم می‌شود. هریک از دستگاههای موسیقی ایرانی، مانند راگه، موسیقی کهن نواحی شمال هند، با حالتی خاص و گاهی با ساعت به‌خصوصی از روز ارتباط پیدا می‌کند. غزلهای این آوازها را معمولاً از دیوان اشعار شاعران کهن، نوعاً از حافظ، سعدی یا از مولانا انتخاب می‌کنند. خوانندگان آواز گاهی همهٔ ابیات غزل را نمی‌خوانند، بلکه به تشخیص خود بهترین ابیات هر غزل را انتخاب می‌کنند. گاهی ممکن است بی‌درنگ ابیاتی از شاعران دیگر بیاید و حتی با آن درآمیزد و به هیچ وجه با یکدیگر هم‌وزن و قافیه هم نباشند، امّا مطلوب آن است که حالت و مضمون کلی سخن یکسان بماند.شیوه‌های اصلی نغمه‌سرایی در موسیقی ایرانی عبارت است از آواز که ضرب ندارد و دیگری تصنیف که ضرب ووزن دارد. آواز به هنرمند امکان بسیار می‌دهد که با تک‌خوانی، انتقال از گوشه‌ای به گوشهٔ دیگر، و ادای تحریرهای طولانی استادی خود را نمایان سازد.

موسیقی سنّتی ایران تک‌آوایی بوده، به این معنی که سازی زهی، بادی، مضرابی و احتمالاً سازی کوبه‌ای، مانند دف یا تنبک، خواننده را همراهی و نوای او را تکرار می‌کرده است. در قرن بیستم، تمایل به نوازندگی گروهی پیدا شد، امّا این گروه‌نوازی معمولاً بر طبق اصول هارمونیک (تلفیق نواهای مختلف) صورت نمی‌گیرد. آلات موسیقی ایرانی عبارتند از سازی چکشی به نام سنتور؛ چند ساز مضرابی، یعنی تار، و سه‌تار (تار در زبان فارسی به معنی سیم هم هست)، و تنبور؛ ساز سیمدار دیگری که آن را با کمان می‌نوازند و کمانچه نام دارد؛ طبل قدیم، ضرب (تنبک)، که معمولاً آن را در روی پا در بغل گرفته با انگشتان هر دو دست می‌نوازند؛ و دایره زنگی، دف و دایره.

گرچه مولانا خود رَباب می‌نواخت و سلطان ولد منظومه‌ای به نام این ساز زهی تصنیف کرد، سازی که اوّل از همه با نام مولانا پیوند دارد نی است، زیرا همان‌گونه که ابیات آغاز مثنوی نشان می‌دهد، مثنوی از زبان نی حکایت شده است. نی از نیستان جدا افتاده است و اکنون در فراق زادگاه خود می‌نالد؛ چون از خود تهی است، اسرار الهی می‌تواند در او روان شود و روح شنوندگان نواهایش را زنده سازد. در ایران، ابیات آغازین مثنوی، موسوم به

نی‌نامه، را خوانندگان فراوان خوانده‌اند و از قدیم با نوای خاصی اجرا می‌شود. نی در اصل ساز مردم ایران بوده است که بسیار امکان دارد یکی از اطرافیان و همراهان خاندان ولد آن را به همراه نواهای قدیم خراسان به آناطولی برده باشد. منشاء نی عربها و ترکها، احتمالاً همین نی مردم ایران است، امّا نی ترک و عرب یک سوراخ و دو بند بیشتر دارد. بسیار محتمل است که تا حد زیادی طریقت مولویان آناطولی سبب رواج این ساز شده باشد.

اگر ساز خاص مولوی و مولویان، ساز به معنی کامل کلمه، نی است، همه **حسن کسایی** (-۱۳۰۷ ش) را بزرگترین نی‌نواز روزگار ما می‌شناسد و پس از او شاگردش **محمد موسوی** (-۱۳۲۵ ش) را برترین نوازندهٔ نی امروز ایران می‌دانند. نمونه‌ای از هنر موسوی را می‌توان در دستگاه نوا در صفحه‌ای شنید که محقق فرانسوی، ژان دورینگ (Jean During) در بهار سال ۱۳۵۹ ش/ ۱۹۸۰ م) در تهران ضبط کرده و توضیحات مبسوط و عالی برای صفحهٔ شمارهٔ ۴ گلچینی از موسیقی سنتی ایران نوشته است:

Anthologia de la musique traditionnel de l'Iran (France: Ocora, 1981, LP 558 563).

در این صفحه، محمود کریمی چند شعر و از جمله ابیات آغاز مثنوی را به آواز خوانده است.

موسیقی سنّتی و هنری ایران، چنان‌که از تاریخ موسیقی برمی‌آید، با صدای مردان اجرا می‌شده است، امّا در دورهٔ پهلوی تعدادی از آوازخوانان زن، مانند **خاطرهٔ پروانه**، اغلب با حمایت دولت (از رادیو تلویزیون ایران گرفته تا سازمان هنرهای زیبا)، مقام خود را استوار داشتند. از آنجا که جمهوری اسلامی ایران صدای خوانندگان زن را تحریک‌کننده می‌داند، آنان اجازه ندارند که در مجامع عمومی متشکل از زنان و مردان، ترانه و آواز بخوانند؛ نوار آوازخوانان زن نیز از رادیو و تلویزیون پخش نمی‌شود. امّا پیش از انقلاب اسلامی، پروانه چند بیتی از مثنوی را در دستگاه شور خوانده که با این بیت آغاز می‌شود:

عاشقی پیداست از زاری دل
نیست بیماری چو بیماری دل

این ابیات در اصل بر روی صفحهٔ ۳۳دور ضبط شد و مؤسسهٔ فولْک‌ویْز (Folkways) آن را در سال ۱۳۴۵ ش/ ۱۹۶۶ به‌نام موسیقی کهن ایران منتشر ساخت، امّا پس از آنکه بنیاد اسمیتسانیِن (در واشنگتن) امتیاز آن‌را به‌دست آورد، در سال ۱۳۷۰ ش/ ۱۹۹۱ م، به صورت نوار کاست انتشار یافت:

Classical Music of Iran (Smithsonian Folkways C-SF 40039).

مرضیه، یکی دیگر از آوازخوانهای زن، که با ردیف موسیقی ایرانی آشنایی دارد، در سالهای دههٔ ۱۳۵۰ ش/ ۱۹۷۰ م، به همراهی تار فرهنگ شریف و نوازندگان دیگر، برنامهٔ گلهای رنگارنگ (شمارهٔ ۱۳۴، ۲۸۶ و غیر آن) را در رادیو اجرا کرد که گه‌گاه بخشهایی از اشعار مولانا را نیز همراه اشعار دیگر دربر داشت.

پریسا (فاطمه واعظی)، برخلاف دو خوانندهٔ زنی که در بالا یاد کردیم، شاگرد محمود کریمی استاد آواز بود و در جشن هنر سال ۱۳۵۵ ش/ ۱۹۷۶ م در شیراز با اقبال شدید مردم روبه‌رو شد؛ او نشان داده که به آیین تصوف علاقه‌مند است. پریسا، گرچه غزلهای حافظ را واقعاً عالی می‌خواند، یک سال پیش از انقلاب اسلامی ایران تعدادی از غزلهای دیوان شمس، خاصه ای یوسف خوش‌نام ما (غزل ۲۷ در فصل ۸) را در آواز بیات‌ترک اجرا کرد؛ او ابیات آغازین مثنوی را نیز با همراهی نوای نی خوانده است.

طی چند سال گذشته که پریسا اجازه یافت برای اجرای کنسرت به اروپا و آمریکا سفر کند، نواهایی از آواز او ضبط شد که نشان می‌دهد در نتیجهٔ ممنوع بودن طولانی‌مدت آوازخواندن زنان در مجامع عمومی، خوانندگان زن نتوانسته‌اند صدای خود را در حدّ معیارهای لازم برای کنسرت دادن حفظ کنند. در کنسرت پریسا، در رویال فستیوال هال، که در سال ۱۳۷۴ ش/ ۱۹۹۵ م بر روی سی‌دی ضبط شده است گروه نوازندگان را آهنگ‌ساز و قانون‌نوازی زن رهبری می‌کند که ملیحهٔ سعیدی نام دارد:

(The 1995 CD by PlayaSound (Boulongne, France: PS65155).

در این سی‌دی دو تصنیف ضبط شده که متن آن از غزلهای مولاناست؛ یکی از آنها مکن یار و دیگری بازآمدم نام دارد (بن: غزل ۱۵ در فصل ۸). نام آهنگ دومین با موضوع بازگشتن پریسا به صحنهٔ کنسرت، ارتباط خاصی پیدا کرده است. در ماههای فروردین تا خرداد سال ۱۳۷۷ ش/ آوریل تا مه ۱۹۹۸ م، پریسا با گروه نوازندگانی که او را همراهی می‌کردند، از جمله نی‌نواز چیره‌دست حسین عمومی، در ایالات متحدهٔ آمریکا کنسرت داد و در شایسته‌ترین جای برنامهٔ خود ابیاتی از مثنوی را به آواز خواند. نوای گرم و بم نیِ حسین عمومی و تکنیک نو و مبتکرانهٔ نی‌نوازی او با اجرای آواز مثنوی تناسب بسیار دارد.

در حال حاضر، بهترین آوازخوان موسیقی سنّتی ایران **محمدرضا شجریان** است که پیشهٔ خوانندگی را، در سالهای دههٔ ۱۳۴۰ ش/ ۱۹۶۰ م، با کسب مقام اوّل در مسابقهٔ بین‌المللی قرآن آغاز کرد. صدای گرم و نیرومند او، حتی در بم‌ترین اصوات، به همراه زیبایی تحریر (غلت‌دادن آواز) و دقت گوش او در سنجش زمان و عبارت‌بندی غزلها، سه دهه است که

شنوندگان ایرانی را مسحور خود ساخته، امّا اکنون نشانه‌های پیری از صدایش هویداست. شجریان غزلهای بسیاری از مولانا را به آواز خوانده و ضبط کرده و بارها در اروپا و ایالات متحدهٔ آمریکا کنسرت داده است. نوارهایی که شجریان از غزلهای دیوان شمس ضبط کرده از جمله عبارت است از کاسِت ماهور (۱۳۶۴ ش / ۱۹۸۵ م) به همراه سه‌تار پرویز مشکاتیان و نیِ محمد موسوی، که غزلِ در هوایت بیقرارم روز و شب (غزل شمارهٔ ۳۷ در فصل ۸ صپ) را خوانده است. شجریان با همکاری ارکستر سمفونیک تهران اجرایی دلنشین و گیرا، امّا تا اندازه‌ای سنگین، از غزلِ ای یوسف خوشنام ما (غزل شمارهٔ ۲۷، در فصل ۸ صپ) را ضبط کرده که آهنگش را پرویز مشکاتیان ساخته و کامبیز روشن‌روان آن را تنظیم کرده و در نوار دود عود، در سالهای دههٔ ۱۳۶۰ ش / ۱۹۸۰ م انتشار یافته است.

خوانندهٔ کُردنژاد **شهرام ناظری** (-۱۳۲۹) اهل کرمانشاه واقع در غرب ایران است. دامنهٔ وسعت صدای او در اصوات پست و تسلط او بر اصوات بلند به مرتبهٔ شجریان نیست. امّا غزلهای مولانا را به صورتی دلکش و دلپسندِ جمع زیادی از مردم به آواز و ترانه خوانده و علاقهٔ فراوان جوانان و ایرانیان دیگری را به خود جلب کرده است که پیش از آن به موسیقی سنّتی ایران تمایلی نداشتند؛ امّا گوشه‌های گمنام‌تر و دشوارتری که شجریان گاهی انتخاب می‌کند، موفق به این کار نشده است. چنان‌که از مقالهٔ کریسشن ساینس مانیتور در زمینهٔ بررسی اجرای برنامهٔ موسیقی ناظری در «فستیوال موسیقی دینی دنیا» در شهر فاس کشور مراکش برمی‌آید، برنامه‌های ناظری به راستی توجه غربیهای دوستدار موسیقی بین‌المللی را به خود جلب کرده است:

Crhistian Science Monitor (Jonathan Curiel, "Iran's Pavarotti," June 11, 1997).

گرچه هشتصدمین سال تولد مولانا مطابق تقویم شمسی زودتر از سال ۱۳۸۶ اتفاق نخواهد افتاد، موافق تقویم قمری هشتصدمین سالروز تولد او در روز ششم ربیع‌الاول سال ۱۴۰۴، مطابق ۱۱ دسامبر سال ۱۹۸۳ م و ۱۳۶۲ ش واقع شده و گذشته است. به یادبود این واقعه، ناظری با همکاری **جلال ذوالفنون** که سه‌تار می‌نواخت، نوار کاسِتی ضبط کرد که در ایران بسیار محبوب مردم قرار گرفت؛ نام این نوار گل صدبرگ است و در آواز بیات‌ترک (یا گوشهٔ بیات‌زند) اجرا شده است. این نوار مشتمل است بر قطعه‌ای از مثنوی و چندین غزل از دیوان شمس شامل دل من رای تو دارد (د، ۷۵۹)؛ اندک اندک (غزل شمارهٔ ۳۳ در فصل ۸ صپ)؛ چه دانستم (غزل شمارهٔ ۱ در فصل ۸)؛ و دلا نزد کسی بنشین (غزل شمارهٔ ۳۲ در فصل ۸ صپ). این کاسِت در ایالات متحده نیز به فروش می‌رسد ((Caltex Records (C458)).

در حدود همین ایام، نواری از رباعیات مولانا در آمریکا انتشار یافت، به نام ترانه‌های رومی، با صدای شهرام ناظری:

Songs of Rumi, by Shahram Nazare (New Lebanon, NY: Sacred Spirit Music).

گروه نوازندگانی که ناظری را در اجرای موسیقی این نوار همراهی می‌کنند معرفی نشده‌اند. ناظری غزل هین سخن تازه بگو (د، ۵۴۶) را نیز در دستگاه سه‌گاه همراه با تار داریوش پیرنیاکان خوانده که در نواری به نام سخن تازه در ایران ضبط شده است.

اوزان موسیقی سنّتی، قسمت سوّم، از سلسله برنامه‌های موسیقی ایرانی رادیو فرانسه است:

Les Maîtres de la musique traditionnel, (Ocora C560026).

در این سی‌دی برنامه‌ای ضبط شده که ناظری به همراه سه‌تار داریوش طلایی و ضرب و دف بیژن کامکار، در پاییز سال ۱۳۶۷ ش / ۱۹۸۸م در سالن تئاتر دولا وِیّ (Théâtre de la Ville) پاریس اجرا کرده است. این لوح فشرده را مؤسسهٔ هارمونیا موندی (Harmonia Mondi) منتشر ساخت و دارای توضیحاتی است به قلم ژاک دوپُن (Jacque Dupont) و مصاحبه‌ای که با ناظری انجام گرفته است. ناظری در این برنامه بخشی از مثنوی را در دستگاه افشاری به همراه اشعاری برگزیده از شاعران دیگر، چون حافظ، خوانده است. قسمتهایی از این برنامه، از جمله قطعهٔ مثنوی آن در ایران بر روی نوار کنسرتی دیگر ۳۹ (ماهور)، در سال ۱۳۷۲ ش / ۱۹۹۳م به بازار آمد. دف و نی، نواری که وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی ایران در سال ۱۳۷۰ ش / ۱۹۹۱م منتشر ساخت، دارای دو غزل از مولاناست که ناظری آنها را با دف بیژن کامکار و نیِ محمدعلی کیانی‌نژاد به شیوهٔ کُردی اجرا کرده است.

در پائیز ۱۳۶۸ ش / ۱۹۸۹ م، سنتورنواز معروف ایران **فرامرز پایور** (۱۳۸۹-۱۳۱۲ ش) رهبری گروهی از استادان موسیقی ایرانی را به عهده داشت که عبارت بودند از علی‌اصغر بهاری (۱۳۷۴-۱۲۸۴ ش) کمانچه، جلیل‌شهناز (-۱۳۰۰ ش) تار، محمد اسماعیلی (-۱۳۱۳ ش) ضرب، محمد موسوی (-۱۳۲۵ ش) نی. آنها دسته‌جمعی برنامه‌ای را در آواز ابوعطا اجرا کردند که ناظری از جمله اشعار دیگر، گزیده‌هایی از مثنوی (هرکه او از همزبانی شد جدا) و غزلِ با من صنما دل یکدله کن را خواند. آتش در نیستان (Caltex Records 2079 CD) نام لوح فشرده‌ای است که در سال ۱۳۷۰ ش / ۱۹۹۱م ضبط شد، و ناظری در آن همراه گروه سه‌تارنوازان جلال ذوالفنون آواز خوانده و شامل آهنگی است ساختهٔ ذوالفنون بر شعر یار مرا غار مرا، عشق جگرخوار مرا (غزل شمارهٔ ۴ در فصل ۸ صپ).

ناظری همراه گروه تنبورنوازان شمس در اوایل سالهای دههٔ ۱۳۷۰ ش/ ۱۹۹۰م به ایالات متحدهٔ آمریکا و اروپا سفر کرد و به اجرای برنامه‌های موسیقی عارفانه به شیوهٔ کردی پرداخت. نوار و ویدئوی آهنگهای کیخسرو پورناظری شامل غزلِ رو سر بنه به بالین (غزل شمارهٔ ۱۱ در فصل ۸، صپ)، حیلت رها کن عاشقا (غزل شمارهٔ ۴۰ در فصل ۸، صپ) و بخشی از غزلی است که با مطلع من مست و تو دیوانه ما را که برد خانه (غزل شمارهٔ ۴ در فصل ۸، صپ) آغاز می‌شود. ناظری، همچنین با گروه تنبورنوازان شمس غزلِ مطرب مهتاب رو (غزل شمارهٔ ۲۲ در فصل ۸، صپ) را در نوار مهتاب رو ضبط کرده، در اواسط دههٔ ۱۳۷۰ ش/ ۱۹۹۰ م، که مؤسسهٔ کرشمه (در آمریکا) نیز آن را به صورت سی‌دی عرضه کرده است:

Mystified CD, Kereshmeh Records (QTCD-1001).

ناظری با گروههای عارف و شیدا غزلِ مرده بدم زنده شدم دولت عشق آمد و من دولت پاینده شدم (غزل شمارهٔ ۱۴ در فصل ۸، صپ) را خوانده، که به صورت سی‌دی شورانگیز به بازار آمده است (Caltex 2042).

محمدرضا لطفی نوازندهٔ تار و سه‌تار بعضی از غزلیات مولانا و حافظ را بر روی سی‌دی ضبط کرده، که مؤسسهٔ کرشمه آن را (در آمریکا) منتشر ساخته و توضیحات روی جلد آن به قلم رابرت بلایْ و لطفی و نام آن سرّ عشق است:

Mystery of Love (Kereshmeh Records KCD 109).

عودنواز و خوانندهٔ شهیر **عبدالوهاب شهیدی** از نسلی قدیمی‌تر است که تحریرهای طولانی، یعنی لغزاندن صوت و مُدگردی استادانه با صدا را که شجریان و ناظری بسیار می‌پسندند، به‌کار نمی‌بندد. شهیدی غزلِ بی‌تو بسر نمی‌شود مولانا (د، ۵۵۳) را به همراه فرامرز پایور و گروه او، در دستگاه شور خوانده و ضبط کرده و در این برنامه، قبل از خواندن غزل مورد بحث چند بیت آغاز مثنوی را نیز به آواز خود اجرا کرده است. نوار و سی‌دی این برنامه را، که در اصل در ایران انتشار یافته، مؤسسهٔ سَونْدِکس اینترپرایْزِر پس از انقلاب ایران در کالیفرنیا از نو منتشر ساخته است:

Soundex Enterprises, Inc. (Cassette: ARCT-209).

شجریان نیز این غزل را خوانده است.

در افغانستان صنعت ضبط صدا و اجرای برنامه در رادیو و تلویزیون آن کشور که هزینه‌هایش را دولت افغانستان می‌پردازد، در سالهای دههٔ ۱۳۵۰ ش/ ۱۹۷۰ م به اندازهٔ ایران پیشرفت نکرده و سامان نیافته بود. در نتیجه، غربیها نوازندگان موسیقی سنّتی

افغانستان را نوعاً اجراکنندگان موسیقی محلی افغانی می‌پنداشتند و یا در غرب به این نام معرفی می‌شدند. شنوندگانی ایرانی به تلفظ فارسی افغانها اهمیت بسیار نمی‌دهند، حال آنکه تلفظ افغانها از نظر علم زبان‌شناسی قدیمی‌تر و بنابراین به تلفظ دورهٔ میانه‌ای مولانا نزدیک‌تر است. بیشتر جوانان افغانی، دست‌کم تا پیش از حملهٔ اتحاد جماهیر شوروی و محدودیتهای ستمگرانه و غیرانسانی طالبان ترجیح می‌دادند که موسیقی کوچه‌بازاری و عوام‌پسند گوش کنند. با این حال، **دکتر محمدصادق فترت**، با نام مستعار «ناشناس»، به خوانندهٔ موسیقی سنّتی افغان شهرت یافت و گاهی غزلهایی از مولانا را نیز به صورت آهنگ در میان مجموعه ترانه‌هایی که اجرا می‌کرد، قرار می‌داد. کمیسیون عالی پناهندگان سازمان ملل متحد غزلی منسوب به مولانا (من آن روز بودم که اسما نبود) که ناشناس آن را به صورت آهنگ در پیشاور پاکستان خوانده، ضبط کرده است. گفتنی آنکه ناشناس این آهنگها را به سبک و شیوهٔ موسیقی هندوستان اجرا می‌کند.

در پاکستان، **قوّال‌ها** (خوانندگان ترانه و شعرهای صوفیانه)، که وابسته به طریقتهای گوناگون تصوّف‌اند، گاهی اشعار مولانا را به صورت آهنگ اجرا می‌کنند، امّا غزلهای منسوب به مولانا در میان ایشان رایج‌تر است تا غزلهایی که واقعاً از خود اوست. قوّالان طریقت نظام‌الدین اولیا، معمولاً، دو بیت از مثنوی می‌خوانند و پس از آن با شعری دیگر از امیرخسرو یا از شاعری دیگر که در یک وزن و قافیه باشد، به قوّالی ادامه می‌دهند. قوّالان نوایی خاص را نه با موسیقی سنّتی هندوستانی، بلکه با نغمه‌ای که معتقدند لحن اصلی مثنوی است، پیوند می‌دهند. نت و سی‌دی بخشی از این آهنگ (مفلسانیم آمده در کوی تو) انتشار یافته است.[۵] **نصرت فاتح علی‌خان** نیز غزلی را با نوای خود ضبط کرده که منسوب به مولاناست، و «مناجات رومی» نام دارد؛ امّا، این غزل در چاپ فروزانفر از دیوان کبیر وجود ندارد.

در ایران، مولانا نمادی فرهنگی است که با ایرانیان پیوندهای عمیق قومی دارد و شعر – حتی شعر دورهٔ میانه – چنان در جان و دل ایرانیان جای دارد که تصنیف‌خوانها غزلهای مولانا را به صورت موسیقی کوچه‌بازاری مردم‌پسند و به نحو احسن اجرا کرده‌اند. مثلاً خواننده‌ای به نام **گیتی** آهنگی عامه‌پسند را که بر روی غزلی از مولانا گذاشته‌اند و پیر منم جوان منم نام دارد، با کمال هنرمندی اجرا کرده و در سالهای دههٔ ۱۳۵۰ ش جزو آلبومی که به همین مناسبت مولانا نام گرفته، منتشر شده است. ترانهٔ دوم این آلبوم شامل غزلی است که بسیار، امّا به غلط، با مولانا نسبت یافته، و متن آن در کلیات شمس تبریزی (غ ش ۹۰۳،

ص ۳-۳۸۲) چاپ امیرکبیر، ۱۳۳۶ ش، آمده است. گرچه این غزل ساختهٔ خود مولانا نیست و اعتبار ندارد، امّا فلسفهٔ مولویان را به واقع نشان می‌دهد. چون خود این مستزاد بسیار زیباست، و چون باید گنجانیدن اشعار عارفانه در آهنگهای کوچه‌بازاری مردم‌پسند را آفرین گفت و تشویق کرد، متن آن را در زیر می‌آورم:

هر لحظه به شکلی بت عیّار درآمد　　دل برد و نهان شد
هر دم به لباسی دگر آن یار برآمد　　گه پیر و جوان شد
گاهی به تک طینت صلصال فرو رفت　　غوّاص معانی
گاهی ز تک کهگل فخّار برآمد　　ز آن پس به جهان شد
گه نوح شد و کرد جهانی به دعا غرق　　خود رفت به کشتی
گه گشت خلیل و به دل نار برآمد　　آتش گل از آن شد
یوسف شد و از مصر فرستاد قمیصی　　روشنگر عالم
از دیدهٔ یعقوب چو انوار برآمد　　تا دیده عیان شد
حقّا که هم او بود که اندر یدِ بیضا　　می‌کرد شبانی
وز چوب شد و بر صفت مار برآمد　　ز آن فخر کیان شد
می‌گشت دمی چند بر این روی زمین او　　از بهر تفرّج
عیسیٰ شد و بر گنبد دوّار برآمد　　تسبیح‌کنان شد
بالجمله هم او بود که می‌آمد و می‌رفت　　هر قرن که دیدی
تا عاقبت آن شکل عرب‌وار برآمد　　دارای جهان شد
منسوخ چه باشد؟ نه تناسخ؛ به حقیقت　　آن دلبر زیبا
شمشیر شد و در کف کرّار برآمد　　قتال زمان شد
نی نی که همو بود که می‌گفت: «انا الحق»　　در صوتِ الاهی
منصور نبود آنکه بر آن دار برآمد　　نادان به گمان شد
رومی سخن کفر نگفته ست و نگوید　　منکر نشویدش
کافر بوَد آن کس که به انکار برآمد　　از دوزخیان شد

ستارهٔ موسیقی کوچه‌بازاری و عامه‌پسند ایرانی امیر آرام مقیم لوس‌آنجلس، حتی با انتشار آلبوم خود، د رسالهای دههٔ ۱۳۶۰ ش/ ۱۹۸۰ م، اشعار مولانا را به میدان رقص درآورد؛ این آلبوم دارای آهنگی است که بر رباعیات خیام ساخته‌اند، و آهنگ دیگری که بر غزل مرده بدم زنده شدم مولانا (شمارهٔ ۱۴ در فصل ۸، صپ) گذاشته‌اند.

کاسِت بخت بیدار، اثر تورج زاهدی، خواننده و آهنگ‌سازی که اغلب در زمینهٔ موسیقی فیلم کار می‌کند، در حدود سال ۱۳۷۴ ش/ ۱۹۹۵ م با نام تجاری «نوای چنگ» به بازار آمد؛ این نوار دارای دو تصنیف بود بر اساس غزلهای مولانا. یکی از اینها، یعنی زان ازلی نور که پرورده‌اند (د، ۹۹۳)، را زاهدی به موسیقی‌دانی تقدیم کرده است که راه پیشهٔ خوانندگی را بر او باز کرد، فریدون شهبازیان.

مولانا در نوار ویدئو

شادی آشفته‌ساز عشق نام نواری است ویدئویی ساختهٔ مؤسسهٔ برنامه‌سازی دیوید گروبین و تلویزیون امور اجتماعی:

Love's Confusing Joy (David Grubin productions and Public Affairs Television/ WNET, 1995).

این برنامه در سال ۱۹۹۵ م از مراسم شعرخوانی کالْمن بارْکس در نیوجرسی (New Jersy) فیلمبرداری شد و شامل مصاحبهٔ بیل مُویِرْز (Bill Moyers) است که جزو بخشی از سلسله برنامه‌های زبان زندگی *(Language of Life)* در تلویزیون غیرتجارتی سراسر آمریکا به نمایش درآمد، و آن مصاحبه نیز در کتاب بیل مُویِرْز، به همین نام، انتشار یافت.

مدارا: تقدیم به مولانا جلال‌الدین رومی، نام فیلمی است اثر فهمی گرجِکِر، که فیلمنامهٔ آن را طلعت هالْمَن نوشته، وانِسا رِدگِرِیو گفتار متن فیلم را خوانده، موسیقی آن از قدسی اِرگونِر (Kudsi Erguner) است، و اجرای برنامهٔ سماع را گروه مولویان غَلَطه بر عهده داشته‌اند، که پیش‌تر از این در آن باره سخن گفتیم. این فیلم نیم‌ساعته مقدمه‌ای است عالی برای آشنایی با مولوی و مولویان و چند تن از هنرمندان یا متفکران معاصری که از آنان حمایت می‌کنند. ازدرویشان چرخان چند برنامهٔ مستند نیز ساخته شده است. در سال ۱۹۷۳ م، دیانا سیلِنتُو (Dianna Cilento) مراسم یادبود هفتصدمین سال درگذشت مولانا را در ترکیه به صورت فیلم درآورد و نام آن را چرخیدن *(Turning)* گذاشت. پس از آن ژِرارد وِریکْرُویْسی (Geraard Vericruyssee) فیلم درویشان چرخان *(Whirling Dervishes)* را در سال ۱۹۷۸ م

ساخت که نگاهی بود اجمالی بر مراسم سَماع در زمان حیات سلیمان دَده. چند دهه بعد پِنی وارد (Penny Ward) فیلمی ساخت به نام درویشان چرخان ترکیه:

The Whirling Dervishes of Turkey (NY: World Music Institute, 1997).

این فیلم مراسم سَماع را بسیار طولانی‌تر و در حالی نمایش می‌دهد که جلال‌الدین چلبی شیخ است و کبیر هِلمینسْکی مثنوی می‌خواند. اعضای طریقهٔ مولوی آمریکا، آنان که در نواحی شمالی آمریکا زندگی می‌کنند نیز به اجرای سَماع می‌پردازند، آنها نوار ویدئویی کوتاهی از مراسم چرخ زدن تهیه کردند که در روز ۲۷ آذر سال ۱۳۷۴ ش/ ۱۷ دسامبر سال ۱۹۹۵ م، در سیاتِل، به یادبود شب درگذشت مولانا برگزار شد، و شیخ رهبری‌کنندهٔ آن جلال‌الدین لوراس بود. نام این نوار را سَماع صفا *(Sema of Peace)* گذاشته‌اند.

هنرپیشهٔ زن آمریکایی **دِبْرا وینْگِر** (Debra Winger) متولد سال ۱۹۵۵ م نیز با خواندن گفتار برنامهٔ ویدئویی رومی: شاعر جان به این میدان وارد شده است:

Rumi: Poet of the Heart (San Anselmo, CA: Magnolia Films, 1998).

این فیلم نیمه‌طولانی که هایْدِن رِیْس (Haydn Reiss) آن را نوشته، و تهیه‌کنندگی و کارگردانی آن را نیز خود بر عهده داشته، به هزینهٔ انجمن «یاران شعر» و «بنیاد شعر ویتِر بایْنِر» (Witter Bynner Foundation of Poetry) ساخته شده است. شاعرِ جان مشتمل است بر خلاصه‌ای از زندگانی مولانا، همراه با مصاحبه‌ها و شعرخوانیهای کالْمَن بازْکس و رابرت بلای، گورو دیپک چوپْرا و هیوستِن اسمیت (Huston Smith) که محقق ادیان است. حمزه‌الدین و جایْ اوتال (Jai Uttal) موسیقی متن این فیلم را ساخته‌اند.

خشایار درویش، متولد ۱۳۴۵ ش/ ۱۹۶۶ م، ایرانی‌زادهٔ ساکن واشنگتن دی.سی.، فیلم‌ساز شرکت برنامه‌سازی وَکِن فیلمز (Wakan Filsm)، که شرکت سازندهٔ برنامه برای تلویزیون غیرتجاری آمریکاست، به سبب ساختن فیلم مستند والس شاهین سیاه: افسانه‌هایی از شهر دامنهٔ کوهِ سنگی، جوائزی را نصیب خود ساخت:

(Black Hawk Waltz: Tales of a Rocky Mountain Town)

خشایار درویش دربارهٔ ایرانیان ساکن آمریکا فیلمنامه‌ای نوشته که عنوان اولیه‌اش وداع با مولانا *(Farewell to Rumi)* است. او همچنین فیلمنامه‌ای دارد برای تهیهٔ فیلمی مستند دربارهٔ سرگذشت زندگی مولانا و برای آغاز فیلمبرداری آن سخت در جست‌وجوی تأمین‌کنندهٔ هزینه‌های مالی آن است.[٦]

بیل وایولا (Bill Viola) متولد ۱۹۵۱ م، اهل کالیفرنیا و سازندهٔ برنامه‌های ویدئویی، از

سالهای دههٔ ۱۹۷۰م به‌بعد اشعار مولانا را اغلب در نشریه‌ها، یادداشتها، مصاحبه‌ها و کتابهای خود نقل کرده و آنها را با کار و فلسفهٔ خود درآمیخته است، امّا منابع ترجمه‌هایی را که استفاده می‌کند آشکار نمی‌سازد. وایولا شعر مولانا را صرفاً به قصد تزیین به‌کار نمی‌برد، بلکه چنان‌که در کتاب دلایلِ درِ خانهٔ خالی کوفتن به‌صورت مستند آمده است، شعر مولانا اساس اندیشه‌های خاسته از صور ذهنی وایولا را تشکیل می‌دهد:

Reasons for Knocking at an Empty House (Cambridge, MA: MIT Press, 1995).

این کتاب نوشته‌های یک‌سالهٔ وایولا از ۱۹۷۳ تا ۱۹۷۴م است که سال گرامیداشت بین‌المللی مولانا نام گرفته بود. نوار ویدئویی برون از سلسله *(Outside the Lines)* که بیلِ فِرگوسِن آن را برای بخشی از سلسله برنامه‌های تداوم دیدار تهیه کرد، زمینهٔ کار وایولا را فراهم می‌آورد:

Bill Ferguson, *Persistence of Vision* (Los Angeles: Voyager, 1989).

برنامه‌های وایولا که نوعی کار هنری با استفاده از مفاهیم ذهنی است و نوار ویدئویی به‌طریقی نقش عمده را در آن بازی می‌کند،[۴۶۸] در سراسر اروپا و آمریکا با تحسین بسیار روبرو شده است. وایولا در سال ۱۹۹۵م برای شرکت در چهل‌وششمین فستیوال دوسالانهٔ ونیز از آمریکا انتخاب شد و برنامهٔ پنج‌قسمتی او به‌نام رازهای‌مدفون (Bill Viola: *Burried Secrets*)، که بعد در آریزونا و بُستون برای مردم آمریکا به‌نمایش درآمد، عبارت است از نواری ویدئویی که چهرهٔ ده نفر را به‌صورتی نشان می‌دهد که دهان همه‌شان را با دهان‌بند بسته‌اند، و با این حال دربارهٔ زندگی خود سخن می‌گویند. شاید آدمی این صحنه را، که وایولا به الهام خود از مولانا نسبت می‌دهد، تفسیری درک کند کمابیش غریب از واژهٔ «خاموش» در غزلیات مولانا.

Charles Gandee, "Life After Venice," *Vogue,* 186 [April, 1996]: 166.

با آثار ویدئویی وایولا می‌توان از طریق آدرس اینترنتی زیر آشنا شد:

www.billviola.com

سایت رومی: مولانا در اینترنت

معلوم نیست که اطلاعات مندرج در صفحات اینترنتی افراد درست باشد و انسان باید اطلاعاتی را که از منابع غیرموثق می‌گیرد با احتیاط به‌کار برد. با این وصف، وب‌سایتهای اینترنت دسترسی به تصاویر، صداها و اطلاعات فراوانی را امکان‌پذیر می‌سازند که در جای دیگر آسان به‌دست نمی‌آیند. مولانا زمانی در غرب شهرهٔ عام شده است که کامپیوتر

شخصی و اینترنت رسانهٔ دلربای عالم ارتباطات‌اند، و وب‌سایتهای بسیار، هریک به طریقی، از عشق ایجادکنندگان خود به مولانا سخن می‌گویند. فهرست زیر نام و آدرس برخی از وب‌سایتهای جالب‌تر مرتبط با مولانا را در اختیار شما قرار می‌دهد. امّا باید توجه داشت که ماهیّت متغیر وب‌سایت در شبکه جهانی اینترنت (World Wide Web) سبب شده است که بسیاری از وب‌سایتها کم‌دوام باشند؛ سایتها و آدرسهایی که در زیر می‌نویسیم در ماه اوت سال ۱۹۹۸ م فعال بوده‌اند، امّا هیچ تضمینی در بین نیست که وقتی شما بخواهید به آنها دست پیدا کنید بازهم وجود داشته باشند. برخی از سایتهایی که نامشان در زیر می‌آید با وب‌سایت همراهی‌کنندهٔ این کتاب مرتبط‌اند.

http://www.webcom.com/threshld

انجمن درگاه در ورموت (The Threshold Society in Vermot)، نمایندهٔ طریقت مولوی در آمریکای شمالی. وب‌سایت جامعی است دارای اطلاعات فراوان و نشریات خاص طریقت مولوی، شامل عکسهایی از زیارتگاه مولانا در قونیه، تصاویر مشایخ فعلی این طریقت، خلاصه‌ای از مقالات شمس، برنامهٔ مولوی‌خانه‌ها و دیگر برنامه‌های این طریقت، مقاله‌ای دربارهٔ زنان صوفی به قلم کمیل هلمینسکی، و غیر آن.

http://turkey.org/f_tourism.htm

سایت وزارت فرهنگ ترکیه، به زبانهای ترکی و انگلیسی، که برای دسترسی به آن باید ارتباطهای "Who is Who" و "Mevlana" را دنبال کرد. این سایت مولانا و سایتهای مرتبط با مولویان و مراسم آنان را از دیدگاه صنعت گردشگری ترکیه معرفی می‌کند.

http://www.egroups.com/group/sunlight

فهرستی است ویرایش‌شده از آدرسهای پست الکترونیک (ای‌میل) که ترجمه‌ها و برگردانهای متنوع و روز به روز از آثار مولانا را بر اساس منابع گوناگون انتشاریافته و نایافته، معرفی می‌کند.[۴۶۹]

http://www.stud.ifi.uio.no/~shaziam/rumi1.html

هربار که با این وب‌سایت تماس می‌گرفتیم ترجمهٔ دیگری ازمولانا را به قلم نادر خلیلی معرفی می‌کرد. اکنون، ظاهراً ورافتاده است، امّا خوانندگان می‌توانند نمونه‌ای

از این سایت را در جایی ببینند که استفاده‌کنندگان از اینترنت می‌توانستند ترجمهٔ آثار مولانا را در صفحهٔ اینترنت تا مدتی مجانی بخوانند.

http://www.zbnet.com/rumi/

صفحه‌ای است ستودنی خاص مولانا دارای ترجمه‌هایی مقفّا اثر شهریار شهریاری همراه نزدیک به شصت غزل از مولانا، چند قطعه از مثنوی، چند بیت به زبان اصلی با الهام از مولانا، نقاشیهایی جدید به سبک مینیاتور ایرانی، و چند سایت مرتبط با مولانا. آنان که شعر مقفّا را ترجیح می‌دهند شاید این برگردانها را دلپسند بیابند.

http://www.rassouli.com/rumi.htm

نقاشیهای فریدون رسولی به سبک امروز ایرانی با الهام از شاعران مختلف ایران. در این صفحه می‌توان پنج نقاشی را که با الهام از اشعار مولانا کشیده شده است دید (و خرید).

http://www.Rumi.net

سایت مولانای شهرام شیوا، که شامل اطلاعاتی است دربارهٔ برنامه‌های شیوا، خود شیوا، و تورهایی که شیوا در ازاء ۲۷۰۰ دلار به قونیه می‌برد.

گفتگو دربارهٔ طریقتها از طریق پست الکترونیک (ای‌میل) در
majordomo@world.std.com
که فهرستی است ویرایش‌ناشده حاوی گفتگو برای افرادی که به تصوف و حکمت جاودان علاقه دارند؛ این گفتگوها اغلب دربارهٔ مولانا و آموزگاران صوفی غرب است.

alt.fan.jalaudin_Rumi

گروه خبری سایت یوزنت، دارای آرشیوهای قابل جست‌وجو در
http://www.deja.com/usenet

http://www.oeocities.com/Broadway/6700/Mevlana.htm

ارتباطهای گستردهٔ نوید با سایتهای مولانا، با تأکید بر زبان ترکی.

http://www.armory.com/~threace/sufi

این سایت را اِن. تسُلک (N. Tsolak) تأسیس کرده و دارای شرح حال کوتاهی ازمولانا و مجموعه‌ای است از شعرهای او که مترجمان مختلف ترجمه کرده‌اند.

http://www.turknet.com/music/index.html

سایتی است دارای نمونه‌هایی از موسیقی مولویان که تورک‌نِت، کنسرسیوم گردشگری ترکیه، آن را تهیه کرده است.

http://www.kto.org.tr/mevlana/resim.html
http://www.ee.edu.tr/Turkiye/si/Konya.html

از این دو سایت، اولی را اتاق بازرگانی ترکیه و دومی را دانشگاه اژهٔ ازمیر اداره می‌کند؛ دارای عکسهایی است از قونیه مربوط به مولوی و مولویان.

htt://www.chattanooga.net/baylor/academic/english/studentwork/rumi/rumi.html

سایتی است بسیار جالب که دانش‌آموزان دبیرستان بِیْلور (Baylor) (محل تحصیل کالْمن بارْکس) واقع در شهر چاتانوگای ایالت تِنِسی آمریکا، به وجود آورده‌اند. این سایت دارای مقاله، آثار هنری، شعر، و دیگر آفرینشهایی است که به تأثیر از ترجمهٔ رومی بارکس خلق شده است؛ این سایت دل‌انگیز قدرت بارْکس را در زمینهٔ برقراری ارتباط با جوانان آمریکا و الهام بخشیدن به آنان از طریق اشعار رومی نشان می‌دهد.

http://hcgl1.eng.ohio-state.edu/-hoz/sufism/dervis.html
http:www.naqshbandi.net/haqqani/Sufi/saints/Sayiddina-Rumi.html

این دو سایت دربارهٔ مراسم سَماع مولویان عکس و توضیحات ارائه می‌دهند.

http://www.lumen.org/issue_contents/contents30.html

مجلهٔ گنوسیس *(Gnosis)*، زمستان ۱۹۹۴م (ش ۳۰) دارای مقالاتی است دربارهٔ تصوّف در غرب به قلم کبیر هلمینسکی، کمیل هلمینسکی و مصاحبه‌ای با رفیق الگان (Refik Algan) که او را از ارادتمندان مولویان معرفی می‌کند (ص ۹-۳۴).

درویشان نظاره‌گر: مولوی و مولویان در تابلو نقاشی

مینیاتورهای به‌جامانده از قرنهای نهم تا دوازدهم/ پانزدهم تا هیجدهم صحنه‌هایی از حکایات مناقب‌العارفین افلاکی را فراوان نمایش می‌دهند، به‌خصوص این صحنه‌ها در نسخه‌هایی که از روی نسخهٔ خطی مصور ثواقب‌المناقب (خلاصهٔ مناقب‌العارفین افلاکی) و ترجمهٔ ترکی آن به چاپ رسیده بسیار است. کتابخانهٔ بریتانیا (British Library) مینیاتورهای متعددی دارد که به‌گفتهٔ نورا تیتْلی صورت مولانا را نشان می‌دهند:

Norah Titley, *Miniatures from Persian Manuscripts* (London: British Museum, 1977; 11, 15 and 189).

دیدار افسانه‌مانند مولانا و عطار در نسخه‌ای از نفحات‌الانس جامی با تصویری خیالی تجسّم یافته؛ این کتاب هفده مینیاتور دارد و در سال ۱۶۰۳ م در شهر اگره برای اکبر امپراتور هند نوشته شده است. در نسخه‌ای از دیوان حافظ که در قرن دوازدهم/ هیجدهم در کشمیر تحریر شده سی‌وچهارمین مینیاتور از سی‌وشش مینیاتور آن مولانا را با حافظ در صحنه‌ای عارفانه، امّا خلاف حقیقت تاریخ، نشان می‌دهد. نسخه‌ای از مجالس‌العشاق، دارای هفتاد و نه مینیاتور، که در حدود سال ۹۶۷/ ۱۵۶۰ در شیراز کتابت شده صدرالدین قونوی را نشان می‌دهد که در بیرون دکان صلاح‌الدین زرکوب نسبت به مولانا ادای احترام می‌کند. مجموعهٔ موزهٔ بریتانیا نیز سه مینیاتور از مولانا را که در نسخه‌های خطی مغولی قرن دوازدهم/ هیجدهم وجود دارد، در خود جای داده است.

نقاشیها و طرحهای ساده از سیمای مولانا، که مینیاتور به معنای دقیق کلمه نیست، در آلبومهای حاوی خوش‌نویسی و طراحی، نیز به صورت نقاشی چهره (پُرتره) انتشار یافته است؛ البته، همهٔ این نقاشیهایی که از صورت مولانا موجود است و او را به لباس وچهره‌های مختلف و در سنین مختلف نمایش می‌دهد حاصل تخیل نقاشان هنرمند است، زیرا هیچ نشانه‌ای در دست نداریم که مولانا یا شمس یا هریک از دیگر نخستین اعضای این طریقت در برابر نقاش قرارگرفته باشند، امّا درویشان و مشایخ مولویان در قرن سیزدهم/ نوزدهم اجازه می‌دادند که تصویر آنان را بکشند یا از آنان عکس بگیرند. گرچه چند مینیاتور در کتابهای مربوط به نقاشیهای مسلمانان به چاپ رسیده است که بیشتر آنها سیاه و سفید و از نظر کیفیت نامرغوب‌اند، در گوشه و کنار می‌توان مینیاتورهای اصل آنها را دید که به نمایش گذاشته شده‌اند، از جمله تصویری است در موزهٔ توپکاپی استانبول که از یکی از نسخ جامع‌السیَر برداشته‌اند و این تصویر در اواخر قرن دهم/ شانزدهم یا اوایل قرن هفدهم/

یازدهم در بغداد نقاشی شده است و نخستین دیدار شمس و مولانا را نمایش می‌دهد. اگر کتابی به‌چاپ همهٔ مینیاتورها و طرحهایی اختصاص یابد که از مولوی و مولویان می‌شناسیم، شاید اثری عالی به‌وجود آید.

شهاب‌الدین اوزلُق، یکی از این‌گونه کتابها را به‌زبان ترکی چاپ کرده است:

Mevlevilikte Resim Resimde Mevleviler (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1957);

او در این کتاب اهمیت مفهوم نقش و صورت را در اشعار مولانا از دیدگاه هستی‌شناسی به‌اختصار بیان داشته و سابقهٔ تاریخی نقش‌پردازی از مولوی و مولویان را نشان داده است. در این کتاب چندین تصویر وجود دارد (که از بخت بد، با بهترین کیفیت چاپ نشده) و مشتمل است بر نقاشیهایی ازچهرهٔ مولانا و شمس، صحنه‌هایی که مولانا و شمس را در حال کتاب خواندن نشان می‌دهد، نخستین مینیاتورهای سبک جدید از تصاویر درویشان مولوی، تصویر یکی از نی‌نوازان مولوی که استاد علی‌رضا در سال ۱۳۱۳ یا ۱۳۱۴ / ۱۸۹۶ پرداخته است، تصاویری از شیخ مولویان همان دوره، نقاشیهایی اثر حُسن و یوسف‌بیگ از سَماع مولویان و مولوی‌خانه‌ها، آیین سَماع در مولوی‌خانهٔ غَلَطه، نخستین مینیاتورهای سبک جدید از مولویان و چهره‌های مربوط به اوایل تاریخ این طریقت و غیره.

اوزلُق اطلاعات پراکنده‌ای نیز دربارهٔ نقاشیهای اروپاییان از مولویان نوشته که مشتمل است بر نقاشیهایی اثر فرانسیس اسمیت (Francis Smith) که در سال ۱۷۹۶ م از مراسم مولوی‌خانهٔ غَلَطه کشیده و نام آن را رقص مذهبی درویشان چرخان در مولاخانهٔ ایشان در پرا گذاشته است:

réligeuses des derviches tourneurs dans leud Mevlahaná à Párra.

همچنین نقاشیهایی در این کتاب هست اثر گیاه‌شناسی به نام تورنه‌فُو (Tournefourt؛ متوفی ۱۷۰۸؟ م) موسوم به رقص درویشان *(A Dance of Dervices)* که سه نفر در آن دیده می‌شوند. ژان بابتیست وَن‌مور (Jan Baptiste Van Mour؛ متوفی ۱۷۳۷ م)، که نقاشیهای متعددی از استانبول و ترکیه در سالهای اول دههٔ ۱۷۰۰ م کشیده، فضای داخلی ساختمانی مدور را نشان می‌دهد که ظاهراً دارای گنبد است و نور طبیعی بر سر و روی افرادی می‌بارد که بی‌تردید منظورش از آنها درویشان مولوی است. در این اثر که متعلق به حدود سال ۱۷۰۷ م است، برخی از درویشان به سَماع مشغول‌اند، امّا کمابیش چنین به‌نظر می‌رسد که [دستهایشان را به شکل بال هواپیما به دو طرف باز کرده، یکی را در سطحی بسیار پایین‌تر از دیگری قرار داده و حالت پرواز هواپیما به‌خود گرفته‌اند] پنداری هواپیمابازی می‌کنند.

برخی در حالتی خلسه‌مانند برپا ایستاده‌اند، بقیه دورتادور فقط سرپا هستند، و یکی به حالت سجده بر خاک افتاده است. دیگر نقاشان اروپایی که مولویان را سوژهٔ نقاشی خود قرار دادند عبارتند از هیلر (Hilair) که نقش شیخ و درویشانش را کشیده؛ **فائوسْتو زُنارو** (Fausto Zonaro) و نقاشی او از یک‌نفر نی‌زن؛ هوبرت (Hubert)، بائوئِر (Bauer) و سینِتی (Sinety) همراه با نقاشیهایشان؛ و **آمادِئو پِرِتزیوُسی** (Amadeo Preziosi؛ زندگانی ۱۸۸۲-۱۸۱۶ م)، که نقاشی رنگ و روغن او بر بوم صحنه‌ای را از مولویان نشان می‌دهد که برخلاف آنچه امروز از ایشان در تصور داریم، کمابیش وقار و متانت و لطافت حرکات خود را از دست داده‌اند. نقاشیهای پرتزیوسی از استانبول در آلبومی از عکسهای رنگی به چاپ رسید و به نام استانبول: خاطرات زندگی شرق *(Stamboul: Recollections of Eastern Life)*، در سال ۱۸۵۸ م، و چاپهای دیگر آن در سالهای ۱۸۶۱ م، ۱۸۶۳ م، و ۱۸۸۳ م (LDL 280) انتشار یافت. بسیاری از نقاشیهای مربوط به لباسهای مولویان نیز از سالهای اوّل دههٔ ۱۸۰۰ م به بعد در کتابهای انگلیسی‌زبان به چاپ رسیده است.

معدودی از اروپاییان، چون گییُوم‌بِرگرِن سوئدی (Guillaume Berggren؛ متوفی ۱۹۲۰ م)، در نیمهٔ دوم قرن سیزدهم/ نوزدهم، در شهر استانبول، استودیوی عکاسی دایر کردند. عکسهای آنان از کارت پستالها و آلبومهای سوغات سفر ترکیه سر درآورد. از آنجا که اروپاییان، از جملهٔ همه درویشان، مولویان - یعنی درویشان رقصنده - را بهتر می‌شناختند، تعداد کثیری از عکسهای این دوره که درویشان را نمایش می‌دهد، مخصوصاً مشتمل است بر تصاویر درویشان‌مولوی. این‌عکسها معمولاً به صورت دسته‌جمعی در استودیوی‌عکاسی برداشته شده، و مولویان با آنکه در برابر دوربین بی‌حرکت ایستاده‌اند، دستهای خود را به تقلید از سَماع بالای سر برده‌اند. نانْسی مائیکل رایت یکی از این عکسها را که بِرگْرِن برداشته، همچنین تصویری از چهرهٔ شیخ مولوی بورسا را در مقالهٔ «تصاویر درویش» چاپ کرده است:

Nancy Micklewright, "Dervish Images," (*LDL 271, 272).

راشِل میلْشتائِن در کتاب خود به نام نقاشیهای میناتور در بغدادِ عثمانی تعدادی میناتور زیبا را، هم رنگی و هم سیاه‌وسفید، چاپ کرده که در کارگاه مولویان بغداد در قرن دهم/ شانزدهم کشیده شده و مشتمل است بر صورت خوش‌نویسان نام‌آور مولوی چون **نُصَیرا دَده** و **غوثی** (عبدالباقی المولوی).

Rachel Milstein, *Miniature Paintings in Ottoman Baghdad* (Costa Mesa, Ca: Mazda, 1989).

نسخ خطی مصور که به‌قلم مولویان بغداد یا برای آنان در این دوره کتابت و مصور شده شامل نسخه‌ای است از نفحات‌الانس جامی، که تاریخ ۱۰۰۱ / ۱۵۹۳ دارد، نسخه‌ای از مناقب افلاکی که به سلطان محمد سوم تقدیم شده است، نسخه‌ای از ملخص مناقب به نام ثواقب به تاریخ ۱۰۰۷ / ۱۵۹۹؛ نسخه‌ای از مثنوی به تاریخ ۱۰۱۱ / ۱۶۰۳؛ و نسخه‌ای از جامع‌السیَر که به حسن‌پاپای وزیر اهدا شده است.

محمد ئوندر در کتاب مولانا جلال‌الدین رومی برخی از مینیاتورهای ترکی نسخ خطی را چاپ کرده که از آن‌جمله است مینیاتور متعلق به‌کتابخانهٔ موزهٔ توپکاپی (۷۰۲ / ۱۴۹۷) که مولانا جلال‌الدین را در دکان صلاح‌الدین زرکوب به حالت رقص نمایش می‌دهد (ص ۲۴۱). در مینیاتور دیگر، مولانا ایستاده و هر دو دست را تا جلو سر، تقریباً به حالت دعا بلند کرده و آستینهای بلندش فرو آویخته است و در برابرش گروهی از بزرگان که دستار بر سر بسته‌اند، از رقصیدن او سراسیمه‌اند. همچنین در این کتاب نقاشی صورت بهاءالدین ولد را می‌بینیم که ریش حنایی‌رنگ دارد و تنها نشسته است (ص ۲۳۹)؛ او در نقاشی دیگر در کنار مولانا و خانواده و دو سه تن از مریدان نشسته است و همگی‌شان کلاه گرد و بلند مخصوص مولویان (سکّه) بر سر دارند. تنها مولانا در ته کلاهش دستار بسته است، حال آنکه مولویان دیگر در بیرون از خانه‌های خود دستار بر سر و بی‌کلاه نمایش می‌یابند. نیز زنی در این مینیاتور به چشم می‌خورد، که سر و وضعی کمابیش ژولیده دارد (ص ۲۳۸). مینیاتوری دیگر مولانا را در حالی نشان می‌دهد که بشقاب غذا را از دست یکی ازبزرگان دستاربسته می‌گیرد که آن ظرف را از طرف مریدان پشت سرش به او می‌دهد و در این حال یکی دیگر از بزرگان زانو زده و بر لبهٔ دامن مولانا بوسه می‌زند (ص ۲۴۲). در نگاره‌هایی که از مریدان طریقت مولوی کشیده شده است، معدودی ریششان تمام‌سیاه است، بقیه جوانان خطْ‌نارسته‌اند، که نشان می‌دهد در مرتبهٔ مبتدیان جوان (نونیاز) قرار دارند:

Mehmet Önder, *Mevlâna Jelaleddin Rümi* (Trans. P.M. Butler [Ankara: Ministry of Culture, 1990]).

کتاب دیگری که هم به‌سبب نقاشیهای هنرمندانه و هم به‌سبب ترجمه‌هایش اهمیت دارد دیوان شمس جلال‌الدین محمد رومی است:

Divan-E-Shams of "Jalaluddin Rumi" (New York: Vincent Fitzgerald, 1996).

در میان مقواهایی که روکشش از کتان سفید موصلی است و از پنجاه و پنج ورق کاغذی محافظت می‌کند که برخی از آنها تایشان باز می‌شود تا اثر هنری درون خود را نشان دهند،

چشم ما نه‌تنها به ترجمه‌هایی از گزیده‌های دیوان شمس اثر **زهرا پرتوی**، بلکه به تصاویری از کلیشه‌های اصلی تیزابی، لیتوگرافها، چاپهای ابریشم، کُلاژها (تکه‌کاریها) و تندیسهای شیشه‌ای اثر پانزده هنرمند نیز می‌افتد. مولانا، همچنین، اسباب شهرتی نامتجانس شده است برای آلبوم کوچکی از عکسهای جدید و امروزی:

Heartwood: Meditations on Southern Oaks (Boston, MA: Bullfinch Press, 1998).

این آلبوم کوچک، برای هریک از عکسهای سیاه‌وسفیدی که **ویلیام گیُون** (William Guion) از مناظر درختان گرفته و به همراهش چهار پنج بیت شعر از مولانا را، که از روی ترجمه‌های بارْکس / مویْن (معین) نوشته، و در صفحهٔ روبروی آنها آورده، حالتی آمیخته به تفکر و تأمل روحانی به‌وجود آورده است. این کتاب نازک احتمالاً از روی میزهای مخصوص کتابهای خوش‌نقش‌ونگار میهمانخانه‌های منازل سر درخواهد آورد تا میهمانان را آرامش و الهام بخشد.

آدمی هرگز نمی‌تواند مجسمه‌های کوچک دلربای پر زرق و برق و سفالین را که در ترکیه ساخته‌اند و نزدیک به سی دلار آنها را به گردشگران می‌فروشند و درویشان مولوی، خاصه سَماعزن و قُدوم‌زن را نمایش می‌دهند، از یاد ببرد. حتی فیلم طریقت صوفی *(The Sufi Way)*، اثر محقق رشته ادیان تطبیقی، هیوستن اسمیت (Huston Smith)، با صحنه‌ای طولانی آغاز می‌شود که در آن گروهی اندک متشکل از تندیسهای کوچک مولویان پیاپی مشغول چرخیدن‌اند.



خاتمه: حاصل ترجمه

چه شعری را برای ترجمه انتخاب کنیم؟ از قالب منظوم استفاده کنیم یا از شیوه‌های آزاد؟ بر آن حاشیه بزنیم یا نه؟ و افزون بر اینها، میزان آگاهی مترجم اززبان اصلی، استنباط او از محیط اجتماعی و از تصاویر ذهنی شاعر، و پنداری که مترجم از شاعر و از پیام شاعر در ذهن و ضمیر خود دارد، همه بر حاصل ترجمهٔ او تأثیر می‌گذارد.

گمان نمی‌کنم که شعری متعلق به زمانی دیگر، جایی دیگر و جهان‌بینی دیگری را باید در ترجمه به رنگ و بویی درآوریم که صرفاً ادراک و احساس خوانندهٔ امروزی غرب آن‌را خوشایند بیابد. تقلید و اقتباس شعر اززبان بیگانه از ایام گذشته مرسوم و مقبول و اغلب الهام‌بخش و تفکرانگیز بوده و غالباً به غنای سنّت شعر و شاعری کمک کرده است. امّا، به نظر من، هدف از ترجمه شعر باید حفظ پندارهای فرهنگی، صور خیال، و درهم‌بافتگیهای متن اصلی باشد. همیشه، در زمان دراز، به سود خوانندگان نیست که ناهمواریهای متنی بیگانه تا حدّ وجوه و پندارهای مشترک و تشکیل‌دهندهٔ مبانی فرهنگی خود آنان کاهش یابد؛ این کار، گرچه متن بیگانه را آسان‌فهم می‌کند، آن را دستخوش تحریف نیز می‌سازد. به‌گمان من، اکثر خوانندگان متین و فکور اشعار مولانا جلال‌الدین ترجیح می‌دهند که دشواریها و ابهامات شعرهای او به کمک متن و شرح آنها درک‌پذیر شود، نه آنکه آنها را به هنگام ترجمه بزدایند. این شیوه افقهای فکری و دریافتهای ذهنی خواننده را وسعت می‌بخشد، نه‌آنکه دامنهٔ تصورات وتفکرات شاعر را محدود سازد.

بسیاری از «ترجمه‌ها»ی امروزینهٔ اشعار مولانا به زبان انگلیسی، در واقع اقتباس‌اند، زیرا «مترجمان» آنها بازبان اصلی متن آشنایی ندارند. نوع خوانندگان این‌گونه ترجمه‌های اقتباسی شاید افرادی باشند که تحت تأثیر شهرت مولانا به آموزگار روحانی قرار گرفته‌اند، یا افرادی باشند که می‌خواهند روشن‌بینیهای مولانا را با وضع و حال پسامدرن جامعه‌ای مصرفی [چون آمریکا] پیوند زنند. ترجمهٔ کالْمَن بارْکس و رابرت بلایْ بیش از همه توفیق یافته است که این خوانندگان را مشتری خود سازد. خود من، از میان این طبقه، برگردانهای جاناتان اِستار را ترجیح می‌دهم. امّا گمان می‌کنم که موفق‌ترین تقلید یگانه‌ای که از اشعار مولانا شده است تقلید رابرت دانکن باشد که به هیچ روی داعیهٔ ترجمه نداشته، بلکه آنچه را که از خواندن اشعار مولانا به زبان اصلی فهمیده، به بهترین وجه بیان کرده است.

نادر خلیلی از روی متن اصلی فارسی ترجمه کرده و موفق شده است خلاصه مفهوم غزلهای مولانا را به زبانی بسیار آسان‌فهم بیان کند. به نظر من، دانیل لیبرت نیز توفیق یافته است که استنباط خوانندهٔ فارسی‌زبان از غزلهای مولانا را به زبان انگلیسی بازنویسد. نوید ارگین، با اقدام به ترجمهٔ مجموعهٔ دیوان شمس (از زبان ترکی، نه اززبان فارسی) شاید عهد بسته است که دیدگان خوانندگان انگلیسی‌زبان را به جامع‌ترین ترجمهٔ انگلیسی از دیوان غزلیات مولانا روشن سازد.

در بیشتر این روایت منظوم به محتوای اسلامی معارف مولانا اهمیت داده نشده است؛ علت این امر یا آن است که مترجمان آنها با سرچشمهٔ عقلی و روحانی‌ای که غزلهای مولانا از آن مایه گرفته است از نزدیک آشنایی ندارند، یا آنکه به خصوصیات طریقت مولوی علاقه‌مند نیستند، و بیشتر به قابلیّت انتقال و کاربرد عام آن نظر دارند. امّا مترجمان دیگر، قبل از هر چیز، بدین سبب دست به ترجمهٔ آثار مولانا زده‌اند که آن را وسیله‌ای دیده‌اند برای رسیدن به اصل تفکر فلسفی مولانا، طبقه‌بندی اندیشه‌های او و بیان و توضیح بیش از پیش آنها. چیتیک، آربری،نیکلسون و بسیاری از دانشمندان دیگر، به این کار خطیر اهتمام ورزیدند و کتابهایی تألیف کردند که موجب می‌شود ما اندیشه‌های مولانا را به صورتی منظم‌تر درک کنیم. این آثار با آنکه وجودشان ضرورت دارد، حق مطلب را چنانکه شایستهٔ مقام موعظه‌گری و شاعری مولاناست، ارائه نمی‌کنند. مولانا نمی‌خواست مباحث الهی را در قالبی منظمِ به ابواب و فصول مطرح سازد، بلکه غزل را وسیله‌ای برای انقلاب حال و نمایش شور درون، و مثنوی را وسیله‌ای برای آموزش و افاضهٔ دقایق روحانی و تبدیل خوهای دیگران قرار داده بود.

شهود عارفانه، تا آنجا که خارج از دایرهٔ تفکر و ورای عالم استدلال است، شاید بیش از آنچه که دربارهٔ دیگر انواع ادراکات مصداق دارد، در قالب الفاظ و عبارات مستتر باشد. بنابراین، نمی‌توان امیدوار بود که به صِرفِ استخراج مضمونِ شعر عارفانه (یا شعر گنوسی)، واقعه‌ای که شاعر قصد بیان آن را دارد، برای خواننده روشن شده باشد. در هر صورت، این سخن دربارهٔ همهٔ اشعار غنایی صدق می‌کند - صرفِ عبارت‌بندی مجدد از معنی و اندیشه‌های مستتر در شعر هرگز مساوی با ترجمهٔ آن نیست. بنابراین، روایتهای توضیحی و منثور غزلهای دیوان شمس، از قبیل آنچه آربری انجام داده است، نمی‌تواند حق این غزلها را بگزارد، و این موضوع سبب شده است که چند نفر از شاعران ترجمه‌های لغوی و محققانهٔ او را به صورتی جدید بازسازی کنند. برخی از ترجمه‌ها، مثلاً روایتهای انگلیسی شیمل، هم شاعرانه است و هم عالمانه (روایتهای آلمانی او از حیث ترجمهٔ ادبی موفق‌تر از روایتهای انگلیسی اوست).

اکنون بیش از یک قرن است که گزیده‌هایی از مثنوی ترجمه شده و در دسترس خوانندگان مغرب‌زمین قرار گرفته است و در قطعه‌هایی که وینفیلد از مثنوی گردآوری کرده نکات بسیاری وجود دارد که نشان می‌دهد این گزیده شایستهٔ خواندن است. خواندن برگردانهای منثور و هنرمندانهٔ نیکلسون و آربری از برخی داستانهای مثنوی هنوز هم دلکش است، هرچند که جدا کردن این داستانها از قالب متن تصویر مثنوی را دستخوش تحریف می‌سازد. مزیّت ترجمهٔ کامل نیکلسون از مثنوی در آن است که وی تار و پود مثنوی را مو به مو به انگلیسی درآورده و با شرح بسیار کامل خود همراه کرده که ضروری است با عنایت به تحقیقات پس از او اکنون مورد تجدیدنظر قرار گیرد؛ امّا (گذشته اززبان لاتین که برای بیان سخنان قبیح مثنوی به‌کار رفته) نثر سنگین و پر از عبارات معترضهٔ داخل پرانتزها از شیرینی خواندن آن بسیار می‌کاهد. باید ترجمه‌ای تازه از تمامی متن مثنوی، شاید در قالب شعر آزاد یا حتی به صورت ابیات مقفّا همراه شرحی محققانه و برخوردار از آخرین تحقیقات به زبان انگلیسی به عمل آید.

این کتاب را به این هدف آغاز کردیم که شمعی فراگیریم و بر این فیل عظیم، که کنایه از عظمت مولوی و مولویان است - مردم به آنان ارادت می‌ورزند، دربارهٔ آنان به تحقیقات عالمانه می‌پردازند، و آنان را مظهر مدارای دینی و آزادمنشی سیاسی می‌دانند - پرتو آشنایی فروتابیم. اهمیت و اعتباری را که مولانا نزد طیف بسیار وسیع مخاطبان خود، در سراسر عالم و در طول اعصار داشته است، نه‌تنها بازگوییم که ثبت کنیم. امید آنکه، آنچه تا

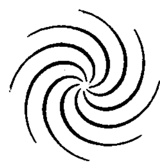
به اینجا خواندید به تحقیقات ومطالعات آینده و برخورداری از اندیشه‌ها و آثار مردی شگرف و شاعری شگفت، که نزدیک به هشتصد سال پیش پا به دنیا نهاد، کمک کند و بر دامنهٔ آن بیفزاید. بگذریم از اینکه خوانندگان چه نوع روایتی از غزلهای مولانا، یا چه نگرش و اسلوبی خاص - از محققانه و عامه‌پسند گرفته تا معنوی - را بپسندند، آگاهی بر آنچه دیگران اندیشیده و احساس کرده‌اند، به تفسیر درآورده و صورت ترجمه داده‌اند، سبب خواهد شد که تصویر مولانای کبیر کامل‌تر پدیدار آید.

مولانا در دفتر دوم مثنوی داستانی را بازمی‌گوید که با موضوع ترجمه و زبان مناسبت تام دارد. گفت‌وگوی ما بر سر نظرات و شیوه‌های ضد و نقیض مترجمان، دانشمندان، و خوانندگان گوناگون آثار مولانا را، هیچ سخنی شایسته‌تر از ابیات او خلاصه نتواند کرد (م‌ن، ۲، ۹۲-۳۶۸۱):

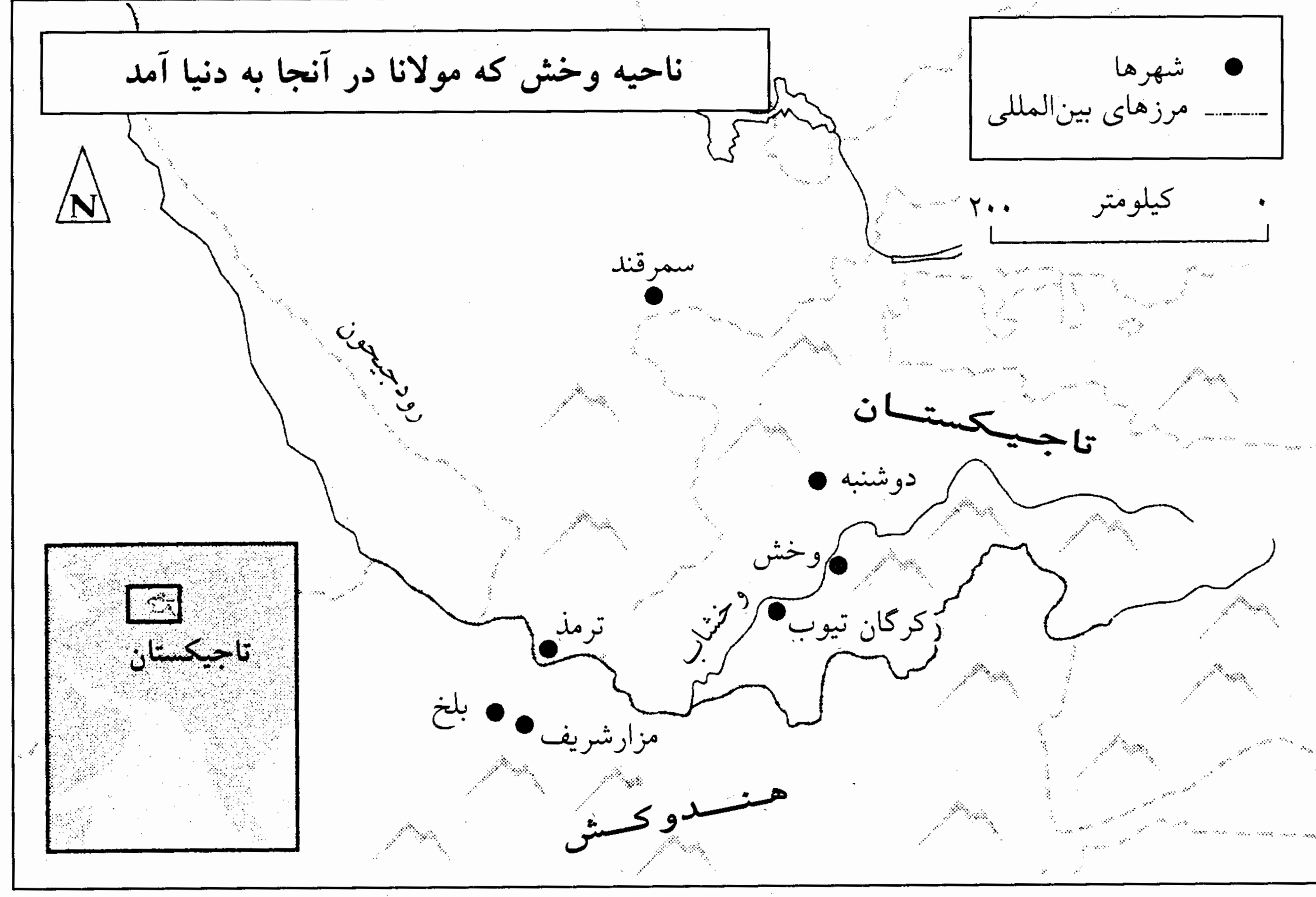
چار کس را داد مردی یک دِرم   آن یکی گفت: «این به انگوری دهم.»
آن یکی دیگر عرب بُد گفت: «لا   من عِنَب خواهم نه انگور ای دَغا.»
آن یکی ترکی بُد و گفت: «این بَنُم   من نمی‌خواهم عِنَب، خواهم اُزُم.»
آن یکی رومی بگفت: «این قیل را   ترک کن خواهیم اِستافیل را.»
در تنازع آن نفر جنگی شدند   که ز سِرِّ نامها غافل بُدند
مشت بر هم می‌زدند از ابلهی   پُر بُدند از جهل وز دانش تهی

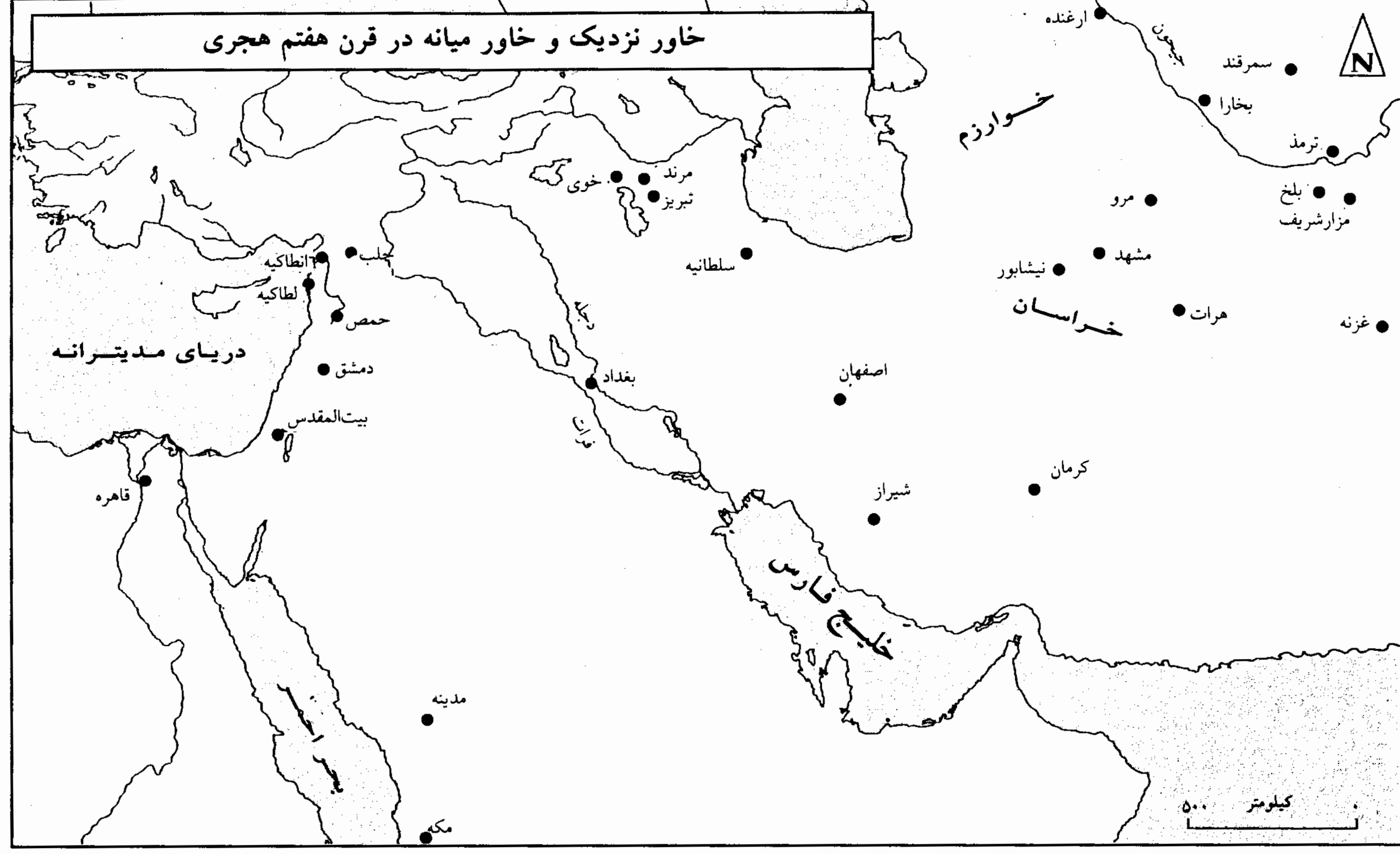
مولانا خود همان «صاحب سِرّ و عزیز صد زبان» است که اگر در میان می‌بود می‌توانست گویندگان ترجمه‌های گوناگون آثار خود را با این نظر هم‌نوا سازد که ما همه در پی یک چیزیم امّا به زبانهای مختلف:

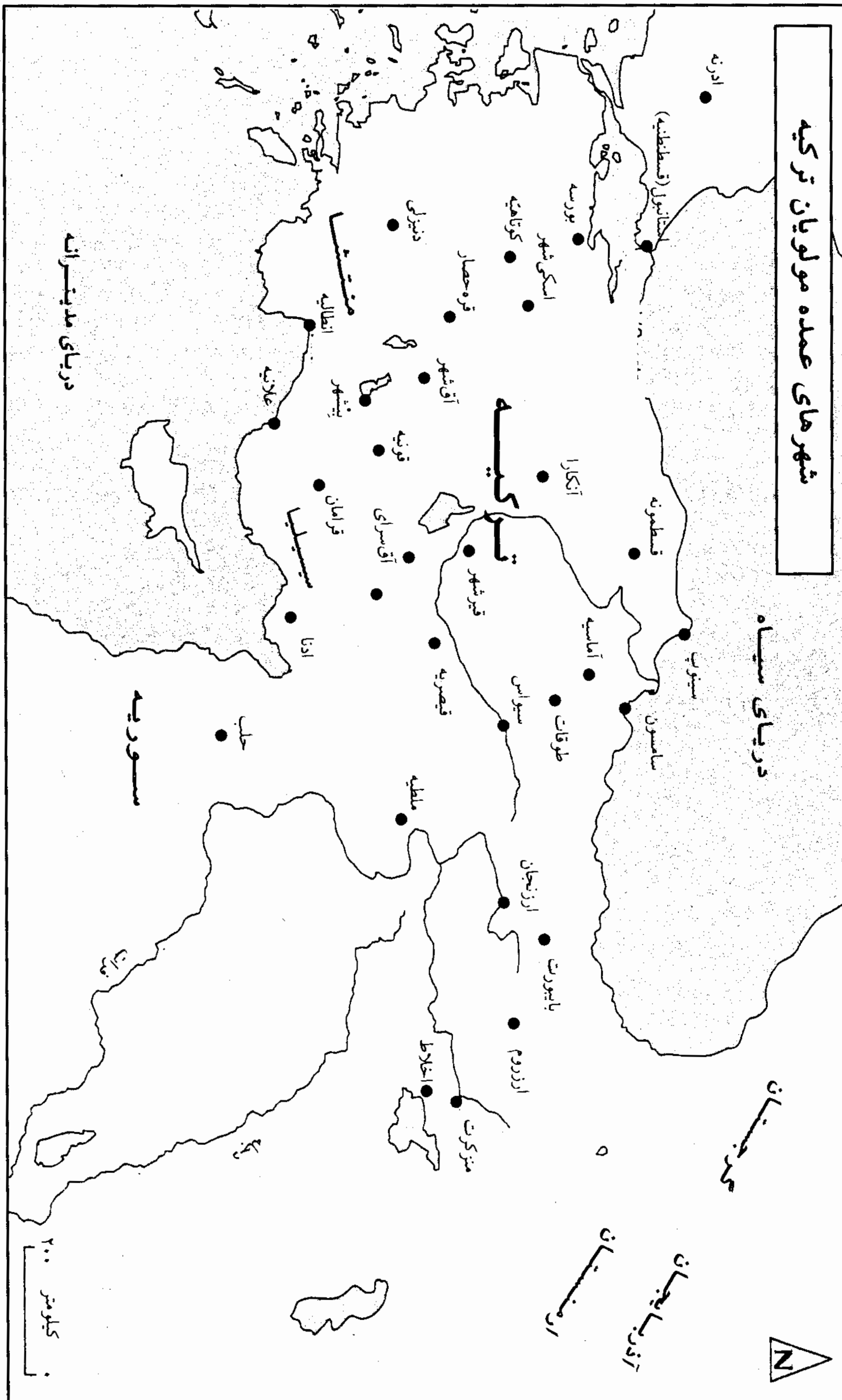
پس بگفتی او که من زین یک دِرَم   آرزوی جمله‌تان را می‌دهم
چون که بسپارید دل را بی‌دَغَل   این دِرَمْتان می‌کند چندین عمل
یک دِرَمْتان می‌شود چار، المراد   چار دشمن می‌شود یک ز اتحاد
گفتِ هر یک‌تان دهد جنگ و فِراق   گفتِ من آرد شما را اتفاق
پس شما خاموش باشید أَنْصِتُوا   تا زبانْتان من شوم در گفت‌وگو



نقشه‌ها و تصاویر


ناحیه وخش که مولانا در آنجا به دنیا آمد
شهرها
مرزهای بین‌المللی
۰
کیلومتر
۲۰۰
N
سمرقند
رودجیحون
تاجیکستان
دوشنبه
وخش
وخشاب
کرگان تیوب
ترمذ
بلخ
مزارشریف
هندوکش
تاجیکستان


خاور نزدیک و خاور میانه در قرن هفتم هجری
ارغنده
جیحون
سمرقند
بخارا
ترمذ
بلخ
مزارشریف
خوارزم
مرو
مشهد
نیشابور
هرات
غزنه
خراسان
خوی
مرند
تبریز
سلطانیه
انطاکیه
لطاکیه
حلب
حمص
دمشق
بیت‌المقدس
دریای مدیترانه
قاهره
دجله
بغداد
فرات
اصفهان
کرمان
شیراز
خلیج فارس
مدینه
مکه
کیلومتر
۵۰۰
۰


شهرهای عمده مولویان ترکیه
دریای سیاه
دریای مدیترانه
سوریه
ادرنه
استانبول (قسطنطنیه)
بورسه
کوتاهیه
اسکی‌شهر
دنیزلی
قره‌حصار
انطالیه
آقشهر
بیشهر
علائیه
قونیه
قرامان
آنکارا
قسطمونی
آق‌سرای
قیرشهر
اماسیه
سینوپ
سامسون
توقات
سیواس
قیصریه
ادنا
حلب
ملطیه
ارزنجان
بایبورت
ارزروم
اخلاط
منزکرت
آذربایجان
کیلومتر ۲۰۰
N



آرامگاه مولانا در قونیه، قبةالخضراء



⇧ نمایی از آرامگاه مولانا

نمایی دیگر از آرامگاه مولانا در شب ⇩





مزار مولانا و سلطان ولد



در ورودی زیارتگاه مولانا
در قونیه



مزار سلطان‌العلماء بهاء ولد پدر مولانا



مقام شمس



مزارهای واقع در حرم مولانا



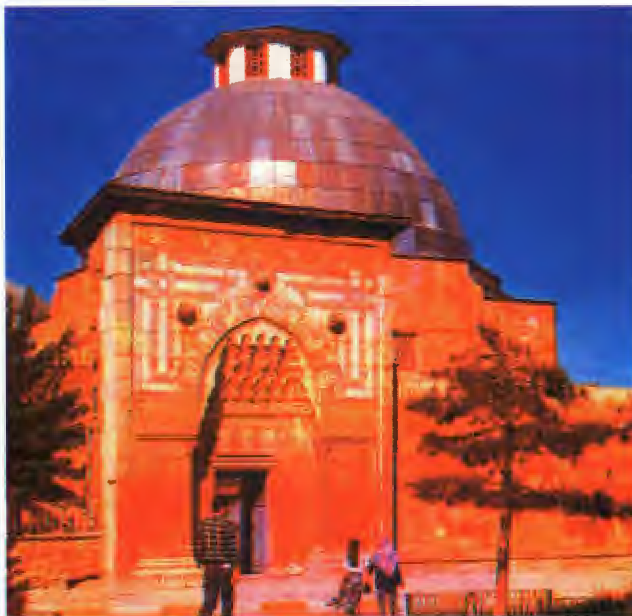
ازدحام جمعیت برای ورود به آرامگاه مولانا



انبوه زائران مولانا در حرم



ویترین نسخه‌های خطی مثنوی در موزهٔ مولانا



مدرسهٔ امیر جلال‌الدین قره‌طای
محل تدریس شیخ شمس‌الدین ماردینی
مفتی و پیشوای بزرگ حنفیان
که نخست منکر مولانا بود و سرانجام
از روی اعتقاد در مجالس سماع او
دف می‌گرفت و چرخ می‌زد





سماع مولویان، درویشان چرخان

یادداشتهای مؤلف



درآمد

۱. مخصوصاً در پَلی‌اُدانه (Pali Udâna)، بخش Tripitaka، که احتمال می‌رود در قرن دوم قبل از میلاد تألیف شده باشد. سنایی شاید این تمثیل را از غزالی آموخته باشد: غزالی روایتی از آن را در احیاء علوم‌الدین خود آورده است. مولانا جلال‌الدین ظاهراً هر دو روایت را می‌دانسته که اوضاع و احوال داستان را با اندکی تفاوت بیان کرده، امّا در نحوهٔ بیان منظوم تا حد زیادی از سنایی پیروی کرده است. بن:

Fritz Meier, "Nature in the Monism of Islam" in *Spirit and Nature: Papers from the Eranos Yearbooks* (New York: Pantheon Books, Bollingen Series, 1954), 166-70.

بن: حدیقة‌الحقیقه و شریعة‌الطریقه، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۹).

۲. بن:

W. Heffening (for Joseph Schacht), "Hanafiyya," and also Wilferd Madelung, "al-Mâturīdī" and "Mâturīdīyya," in *EI*^{2}.

۳. دربارهٔ توصیف کامل‌تر نظام مدرسه در دورهٔ میانه، خوانندگان علاقه‌مند می‌توانند به مراجع زیر مراجعه کنند:

George Makdisi, *The Rise of Colleges* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981); J. Pedersen (and G. Makadisi), "Madrasa," in *EI*^{2}; Carl Petry,*The Civilian Elite of Cairo in the Later Middle Ages* (Princeton: Princeton University Press, 1981); Jonathan Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education* (Princeton: Princeton University Press, 1992) and Michael Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus,* 1190-1350 (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

۴. فروزانفر این کلمه را به صورت «مَشاقّی» در متن ضبط کرده (اوحد ۲)، امّا «مَشّاقی» را در تعلیقات آورده است (اوحد ۳۰۱). این واژه، گرچه در برخی از ادوار به معنی نامه نوشتن یا تعلیم و مشق خوش‌نویسی بوده، در اینجا ظاهراً به معنی کار بنایی و کار گل است. بر اساس سخن افلاکی و شمس‌الدین، موحّد نتیجه می‌گیرد که این کلمه به معنای کارهای دشوار و پرمشقت ساختمانی (عملگی) است و نه به معنای عمل گچ‌کاری و رنگ‌کاری در و دیوار که فروزانفر گفته است.

۵. این یادداشت برای خوانندگان غربی و برای عرب‌زبانان و دربارهٔ آوانویسی اسامی افراد و کتابها به حروف اروپایی است که برای خوانندگان فارسی‌زبان فایده‌ای ندارد، مگر اطلاع بر اینکه مؤلف نامهای عربی را با تلفظ فارسی‌زبانان آوانویسی کرده و از این جهت از عربی‌دانها عذرخواهی کرده است.

۶. رک: *The Doctrines of the Sûfîs* (trans. A.J. Arberry, 1935) که چندین بار تجدیدچاپ شده است؛ کشف‌المحجوب (ترجمه ار.ا. نیکلسون، ۱۹۱۱که مکرر تجدیدچاپ شده است)؛ کیمیای سعادت غزالی (که ترجمه‌های مختلفی به زبان انگلیسی از آن در دست است)؛ روزبهان بقلی نوشتهٔ Carl Ernst چاپ لندن، Curzon، ۱۹۹۶؛

Early Islamic Myslicism (trans. Michael Sells, New York: Paulist Press, 1996); *Mystical Dimensions of Islam*, by Annemarie Schimmel (Chapple Hill, University of North Carolina Press, 1975);

و بسیاری آثار دیگر.

۷. انسان کامل جیلی به انگلیسی ترجمه شده است:

Titus Burckhardt, *Universal Man*, Sherborne: Beshara, 1983.

۸. دیوان سنایی، تصحیح مدرس رضوی، چاپ دوم، (تهران، سنایی، ۱۳۶۳)، ص ۱۰۷۴؛ تفسیر قرآن، ص ۳۴ به بعد و ذکر و سماع، ص ۱۶۴، ب ۱۲ به بعد.

۹. برای اطلاع از سرگذشت انتقال رباعیات و غزلهای فارسی، بن:

Fritz Meier, *Die schöne Mahsati: ein beitrag zur Geschichte des persischen Vierzeilers* (Wiesbaden: Franz Steiner 1963), esp.1-2 and 20-21. See also Franklin D. Lewis "Reading, Writing and Recitation: Sanâ'i and the Origins of the Persian Ghazal" (Ph.D. Dissertation, University of Chicago, 1995), esp. 225-52.

نیز، بن: نظر محمد امین‌ریاحی، در تصحیح او از مرصادالعباد رازی (تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۷، ص ۶۸-۶۷.)

۱۰. خوانندگان علاقه‌مند می‌توانند به مآخذ زیر مراجعه کنند:

Fritz Meier's *Abū Sa'id-i Abū'l-Hayr: Wirklichkeit und Legende* (Tehran and Liège: Acta Iranica, 1976): Hellmut Ritter, "Philologika XV," *Oriens* 12 (1959): 1-88; and J.T.P. de Bruijn, "The Qalandariyyāt in Mystical Poetry" (LDL, 75-86). Ahmet Karamustafa describes the Qalandars of Anatolia during Rumi's time and in subsequent centuries in his *God's Unruly Friends* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1994).

فصل ۱

۱. رک:

Philologia XI: "Maulānā Ǧalāladdīn Rūmī und sein Kreis," *Der Islam* 26 (1942): 140-44.

۲. این ترجمه‌ها درکتاب زیر چاپ شده است:

A. J. Arberry, ed. and trans. *Aspects of Islamic Civilization* (Ann Arbor, University of Michigan Press, 1967), 227-55.

۳. رک:

Hellmut Ritter, "Djalâl al-Din Rumi," in EI^2 and Hamid Algar, "Bahâ al-Din Mohammad Walad," in *EIr.*

۴. دربارهٔ بلخ، رک:

C.E. Bosworth, "Balk (ii.)" in *EIr* and W. Barthold, *An Historical Geography of Iran,* trans, Svat Soucek, ed. C.E. Bosworth (Princeton: Princeton University Press, 1984), 6ff.

۵. مقدمهٔ فروزانفر بر معارف (لز – لح) نشان می‌دهد که موعظه‌های فصلهای ۱۲۹، ۱۵۱، ۱۸۰، ۱۹۲، ۲۲۱، ۲۲۷، ۲۵۵، ۲۶۱ و ۲۶۵ همه از زمانی نشأت گرفته که بهاءالدین در وَخش سپری کرده. تاریخ این موعظه‌ها را می‌توان از روی شواهد درون آنها گمان زد، و مایر (Meier) (*Mei,* 15-53) بر همین اساس سخن گفته است. با آنکه مایر در اوایل سال ۱۹۷۶ میلادی (۱۳۵۴ شمسی) درکتاب ابوسعید ابوالخیر (لیدن: بریل)، وَخش را اقامتگاه بهاءالدین دانسته، این نکته را بیشتر دانشمندان غربی هنوز در ذهن خود ننشانده‌اند. نه افغانیها، که دوست دارند مولانا جلال‌الدین را زادهٔ خاک خود بدانند، به احتمال وَخشی‌بودن مولانا جلال‌الدین توجه دارند و نه تاجیکها، که می‌توانستند او را هموطن قانونی خود بدانند و به آن افتخارکنند و شاید بکوشند تا آن شهر اسلامی را از دل خاک بیرون آورند.

۶. نام این «پل سنگی» بسته به زبان جغرافیانویس یا ترسیم‌کنندهٔ نقشه‌ای که آن را وصف کرده مختلف است. این پل به ترتیب در زبانهای عربی، فارسی و ترکی به نامهای قنطرةالحجاره، پل سنگین و تاش کوپْروک خوانده شده است.

۷. بن: مادهٔ خطیب، در

MRC 217-18 and J. Pedersen, "Khatib," in EI^2, Cf. Carl Petry, *The Civilian Elite of Cairo in the Later Medieval Ages* (Princeton: Princeton University Press, 1981), 260-61.

۸. دربارهٔ بغداد، بن:

EI^2 and Guy Le Strange, *Baghdad During the Abbasid Caliphate* (Oxford:OClarendon, 1900: reprinted London: Curzon/New York: Barnes & Noble, 1972), 100, 266-70, 278, 296-300.

۹. رک:

Azmi Avcioglu, "Karamand da mader-i Mevlânâ câmi ve türbesi" *Konya dergisi* 5,35: 2088.

۱۰. حلب، علاوه بر مدرسه‌های حنفی دارای بیست مدرسهٔ شافعی بوده و هشت مدرسهٔ دیگر برای حنبلیها و مالکیها وجود داشته است. حلب، دارای شش دارالحدیث، مؤسسهٔ آموزش حدیث، نیز بوده است. دمشق، افزون بر سی‌وچهار مدرسهٔ حنفی، سی‌وپنج مدرسه برای شیعه‌ها، هشت مدرسه برای حنبلیها و هفت مدرسه هم داشته که بیش از یک مکتب فقهی در آن تدریس می‌شده است. در اواخر قرن نهم/ پانزدهم، نُعَیمی چهل‌ونه مدرسهٔ حنفی را در دمشق شمرده است، که در سه تا از آنها فقه حنفی و شافعی را مشترکاً تدریس می‌کرده‌اند. (*Zia,* 248, n.11).

۱۱. بن: مقدمهٔ انگلیسی هرمن لندولت (Herman Landold) بر مرموزات اسدی در مزمورات داوودی، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی (تهران: انستیتوی مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل، ۱۹۷۳) و ص ۵-۴ متن آن. نیز، قس: *Mei,* 41-2.

۱۲. دو محقق تأثیرات متقابلِ مسیحیان رومی، یعنی ساکنان یونانی‌زبان آناطولی و حکمرانان مسلمان ترک و ایرانی آنان را بر یکدیگر، بسیار روشن ساخته‌اند. اف. دبلیو. هاسْلوک با کتاب دومجلّدی خود پایه این بحث را استوار نهاد:

F.W. Hasluck, *Chirstianity and Islam under the Sultans* (Oxford: Clarendon, 1929).

کتابها و آثار بعدی در این زمینه عبارتند از:

Speros Vryonis. Jr., *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century* (Berkeley: University of California Press, 1971) and a collection of his articles reprinted as *Studies on Byzantium, Seljuks, and Ottomans* (Malibu, CA: Undena, 1981) made great strides forward. Claude Cahen's *Pre-Ottoman Turkey.* trans. J. Jones-Williams (New York: Taplinger, 1968) also provides useful background information.

۱۳. دربارهٔ سلجوقیان، رک:

John E. Woods, "The Seljuqs of Anatolia,"- *Encyclopaedia Britannica Online* (www.eb.com); also "Djalâl al-Din Khwârazmshâh," "Ghurids," "Kaykâus," "Kayḳobâd," "Kaykhusraw," by various authors, all in EI^2;

نیز، بن: مقدمهٔ محمدجواد مشکور بر اخبار سلاجقهٔ روم *(اخبار)*، که حاوی خلاصه‌ای از تاریخ ابن بی‌بی است؛ متن کامل تاریخ ابن بی‌بی با نام الاوامر العلائیه فی الامور العلائیه به تصحیح عدنان صدیق (یا صادق) (آنکارا، Türk Tarih Kurumu، ۱۵۹۶) به چاپ رسیده است. نیز، رک:

Mehmed Fuad Köprülü, *The Seljuks of Anatolia,* trans. Gary Leiser (Salt Lake City: University of Utah Press, 1992) and *A History of the Seljuks: Ibrahim Kafesoğlu's Interpretations and the Resulting Controversy,* trans. Gary Leiser (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1988).

۱۴. محبوب سراج، مولانای بلخ و پدرش: تأثیر معارف بر مثنوی معنوی (کابل، ۱۳۴۰ / ۱۹۶۱)، ص ۵۰-۴۲، منقول در *Mei,* 6.

۱۵. بن:

Hellmut Ritter, *Der Islam* 26 (1942): 140, 226, and *Oriens* 8 (1955): 359-61.

۱۶. رک:

Alessandro Bausani, *"Theism and Pantheism in Rumi," Iranian Studies 1* (1968): 10-12, 18.

۱۷. خوانندگانی که در ماهیت مناقب‌نامه‌های مبالغت‌آمیز و عرفانی صوفیان تردید دارند می‌توانند به کرامات ابوسعید بن ابی‌الخیر بنگرند که در کتاب محمد بن منور، اسرارالتوحید شرح آن رفته و به انگلیسی ترجمه شده است:

John O'Kane, *The Secrets of God's Mystical Oneness* (Costa Mesa. CA: Mazda/ Bibliotheca Persica, 1992).

یا به تذکرةالاولیاء عطار مراجعه کنند که ترجمهٔ خلاصهٔ به زبان انگلیسی آن در دسترس است:

A.J. Arberry, *Muslim Saints and Mystics* (London, Routledge & Kegan Paul, (1966).

۱۸. بن: ترجمهٔ ترکی گلپینارلی از ابتدانامه

(Konya: Konya Turizm Dernegi, 1976), 237n.

۱۹. رک:

Dominique Sourdel, "Réflexions sur la diffusion de la madrasa en orient du XIe au XIIIe siècle," *Revue des études islamiques* 44 (1976): 174: and J. Sourdel-Thomine, "al-Harawī al-Mawsilī," *EI*[2].

۲۰. برای اطلاع از مؤسسات آموزشی نیشابور، بن:

Richard Bulliet, *The Patricians of Nayshābur* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972), 249-55.

برای اطلاع از مدرسه‌های ایران، بن: حسین سلطان‌زاده، تاریخ مدارس ایران: از عهد باستان تا تأسیس دارالفنون (تهران، آگاه، ۱۳۶۴).

فصل ۲

۱. یاقوت بن عبدالله حَمَوی، معجم‌البلدان، ۵ جلدی (بیروت: دار صادر، ۷-۱۹۵۵)، ج ۲، ۲۸۵.

۲. رک:

Mohammad b. Mohammad b. Sasrâ, *A Chronicle of Damascus 1389-1397,* trans. and ed. William Brinner (Berkeley: University of California Press, 1963), 1:65, 177.

باید توجه داشت که در حلب هم مدرسهٔ مُقَدّمیه‌ای هست که در سال ۵۱۸ / ۱۱۲۴ در محل کلیسایی آن را تأسیس کرده‌اند. این مدرسه دارای کتیبه‌ای است به تاریخ ۵۶۳ / ۱۱۶۸ و هنوز هم در حدود ۲۵۰ متری جنوب‌غربی مدرسه حلاویه قرار دارد، نزدیک به دروازهٔ انطاکیه که در قرن هفتم در دیوار خارجی شهر حلب واقع بوده و بسیار امکان دارد که افلاکی مدرسهٔ مقدّمیه حلب و دمشق را با یکدیگر اشتباه گرفته باشد.

فصل ۳

۱. رک:

John Woods, "Anatolia" (History of the Seljuks) *Encyclopaedia Britannica Online* (www.eb.com).

۲. مولانا جلال‌الدین رومی، مجالس سبعه (هفت خطابه)، با تصحیح و توضیحات دکتر توفیق هـ. سبحانی، ۱۳۶۵، مجلس سادس، ص ۱۱-۱۰۷.
۳. مرکب بالداری که محمد (ص) سوار بر آن به معراج رفت.

فصل ۴

۱. رک:
Aloys Sprenger, *A Catalogue of the Arabic, Persian and Hindustany Manuscripts of the Libraries of the King of Oudh* (Calcutta: J. Thomas, 1854), 490.
۲. طبقات‌الشافعیه، تصحیح کمال یوسف الحوت (بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۹۷۸، ج ۱، ص ۴۱-۲۴۰).
۳. عبدالرحمن جمال‌الدین اسنوی، طبقات‌الشافعیه، ج ۲، ص ۲۳۲، نوامبر ۱۹۸۹.
۴. امید صافی (صفی Omid Safi) نیز می‌پذیرد که شیخ محمد کسی جز ابن‌عربی نیست. بن: مقالهٔ او:
"Did the Two Oceans Meet? Historical Connections and Disconnections between Ibn al-'Arabī and Rumī," in *Journal of Muhyiddin Ibn 'Arabi Society 26* (1999): 55-88.
۵. فروزانفر در سرگذشت‌نامه‌ای که از مولانا جلال‌الدین نوشته دو بار به الکواکب المُضیئه اثر محی‌الدین عبدالقادر، اشاره می‌کند و این نام را عنوان مطلب قرار می‌دهد و دربارهٔ این مأخذ سخن می‌گوید (فب، ۵۹، ۵۷). این سهوالقلم را باید الجواهر المُضیئه فی طبقات الحنفیه قرائت کرد، که در بقیه کتاب فروزانفر (از جمله فب، ۳، ش ۱؛ ۱۸۹) و غیره هم به همین صورت ضبط شده و شاید این اشتباه ناشی از نقل‌قولی باشد که درکتاب سوانح شبلی نعمانی، ص ۹، آمده است). نویسنده این کتاب محی‌الدین عبدالقادر بن ابی‌الوفا القریشی است. موحّد (۱۹۹) بر اثر اشتباه فروزانفر آن را کواکب می‌خواند و کهن‌ترین مأخذی می‌داند که شایعهٔ قتل شمس را نوشته است. امّا احتمال می‌رود که ابن ابی‌الوفا دایرةالمعارف خود را وقتی نوشته که دانشمندی میانه‌سال بوده و در این صورت روایت او به یقین متأخر ازروایت افلاکی است. ۴۷۰
۶. افلاکی گزارشی را روایت می‌کند (*اف*، ۱۵۵) که می‌گویند روزی مولانا جلال‌الدین برای شفاعت از شخصی که متهم به قتل بود، «خون کرده» و در خانهٔ یکی از مریدان مولانا پناه گرفته، «متواری شده بود» به معین‌الدین پروانه نامه می‌نویسد. پروانه پاسخ می‌دهد که: «این قضیه به قضایای دیگر نمی‌ماند؛ حکایت خون است»، چیزی نیست که او بتواند در آن اعمالِ نفوذ کند. مولانا پاسخ می‌دهد که: «آخر خونی را ولد عزرائیل می‌گویند، اگر خون نکند و مردم نکشد، پس چه کند؟» یعنی که قاتل به حکم و قضای الهی عمل می‌کند. پروانه از این پاسخ خرسند شد و کمک کرد تا خانوادهٔ مقتول به گرفتن خون‌بها رضایت دهند؛ پس دستور داد تا قاتل را آزاد کنند.

اگر این حکایت واقعیت هم داشته باشد، که البته باورکردنی به نظر نمی‌رسد، به طور مسلّم مربوط به شمس‌الدین که در سال ۶۴۵ یا ۶۴۷ ناپدید شد، نمی‌شود؛ زیرا تاریخ استتار شمس پیش از آن بوده که مغولان معین‌الدین پروانه را به کفالت رکن‌الدین منصوب دارند (۶۵۴) و پیش از آن بوده که در قونیه قدرت پیدا کند (۶۵۹). معین‌الدین پیش از این در توقات سپهسالار بود. افزون آنکه، گزارش

افلاکی حاکی از آن است که آن قاتل فردی گمنام بوده نه فردی مرتبط با مولانا جلال‌الدین یا خانوادهٔ او. داستان دیگری هم افلاکی نقل می‌کند به این مضمون که واعظی از مریدان مولانا مردی را که نسبت به مولانا ناسزا گفت مشتی بزد و او را بکشت و به خانهٔ مولانا در قونیه گریخت. مولانا به سبب او به عالَم‌الدین قیصر نامه نوشت. سرانجام، آن مرد با پرداخت چهل‌هزار درهم خون‌بها به خویشاوندان مقتول آزاد شد (*اف*، ۴۵۹). به احتمال بسیار،گزارشی که این حادثه را به پروانه نسبت می‌دهد درست نیست؛ عالَم‌الدین درزمان کیخسرو سوم (حک: ۸۱-۶۶۲) والی بود و بازهم با مرگ شمس هیچ ارتباطی نمی‌تواند پیدا کند.

این حکایتها، امّا، آنچه را که ما قبلاً با عقل سلیم درک کردیم، واقعاً ثابت می‌کند: قتل و آدم‌کشی را در قونیهٔ زمان سلاجقه هیچ‌کس، حتی صاحبان قدرت، هم نمی‌توانستند چشم‌پوشی کنند. این حکایتها، اگر درست باشد، ثابت می‌کند که قضیهٔ قتل را نمی‌توان مسکوت گذاشت. همهٔ مردم قونیه از موضوع مورد بحث باخبر می‌شدند، زیرا مستلزم دخالت حکمران محلی دولت سلاجقه، خانوادهٔ مقتول، خانواده یا دوستان متهم و لااقل یک نفر قاضی بود (گرچه در این حکایت نامی از قاضی به میان نیامده، قاضی باید در تعیین مبلغ نهایی خون‌بها دخالت کرده باشد). تصوّر اینکه می‌شده است چنین چیزی را پوشیده بدارند سبب می‌شود که زودباوری ما مشکلات لاینحلی به بار آورد.

۷. رک:

"Damascus" in EI^2 and William Brinner's annotations and maps in his translation of Muhammad b. Sasrâ's *A Chronicle of Damascus, 1389-1397* (Berkeley: University of California Press, 1963).

۸. رک:

Farhad Daftary, *The Ismailis: Their History and Doctrines* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 415.

این کتاب به فارسی ترجمه شده است: تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ترجمهٔ دکتر فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۷۵.

۹. فصیح خوافی، *معجم فصیحی*، تصحیح محمود فرّخ، ۲ جلدی، مشهد ۴۰-۱۳۳۹، ج ۲، ص ۳۸۰؛ منقول در موحد، ۲۰۸.

۱۰. خوافی، *معجم*، ج ۲، ص ۳۴۳؛ منقول در موحد، ۲۰۸.

۱۱. محمد امین‌ریاحی، «منارهٔ شمس تبریز در خوی و قاضی رکن‌الدین خویی، ممدوح خاقانی»، *یغما*، س ۱۱، ش ۱ (فروردین ۱۳۳۷)، ص ۱۱-۵؛ منقول در موحد ۲۰۹.

۱۲. محمد امین‌ریاحی، *تاریخ خوی*، تهران، ۱۳۷۲، ص ۹۴.

فصل ۵

۱. برای اطلاع کلی از این سلسله‌های فتوت، بن:

Claude Cahen and F. Taeschner, "Futuwwa" and Taeschner, "Akhi" and "Akhi Ewrân" in EI^2.

۲. رک:

Mikâil Bayram, *Ahi Evren ve Ahi Teşkilâti' nin Kuruluşu* (Konya: M. Bayram, 1991) and *Fatma Baci ve Baciyân-i Rúm* (Konya: M. Bayram, 1994).

برای اطلاع از زندگی اخی‌اوْرِن و فعالیتهایی که در قونیه داشته، همچنین برای آگاهی از نگرش مولانا جلال‌الدین، حسام‌الدین و مولویان نسبت به او، مخصوصاً، رک: اخی‌اوْرِن، ص ۹۶-۸۰. مسئلهٔ اشارات به اخی‌اوْرِن در مثنوی را بایرام در گفت‌وگوی خصوصی با مؤلف (۱۵، ماه مه، ۱۹۹۹) مطرح ساخت.

۳. بن: دیوان سلطان ولد، تصحیح ف. نافذ اوزلوق (آنکارا، ۱۹۴۱)، ۱.

۴. بن:

E.J.W. Gibb, *History of Ottoman Poetry* (London: Luzac & Co., 1900-1909), 1:141-65.

۵. مجدود (Mecdut) منصور اوغلو نسخه‌ای را به چاپ رسانده که می‌کوشد این کار را با ارائه صورتِ آوانویسی‌شدهٔ غزلیات ترکی به خط لاتین و چاپ تصویری (فاکسیمیله) نسخهٔ خطی دارای خط فارسی، انجام دهد:

Sultan Veled' in Türkçe Manzumeleri (Istanbul: Pulhan Matbaasi, 1958).

یکی از اعقاب سلطان ولد، قِسطَمُونی مَبعونی ولد چلبی (?-۱۸۶۹)، قبلاً این غزلیات ترکی را گردآوری کرده و نسخهٔ چاپی آن به زبان ترکی عثمانی به نام دیوان ترکی سلطان ولد، قُدّس‌سرّه، تصحیح کلبعلی معلم رفعت (۱۸۷۶-۱۹۵۳) در مطبعهٔ عامره، در استانبول، به سال ۱۳۴۱ / ۱۹۲۲ منتشر شد. این متن ۱۳۲ صفحه‌ای در سال ۱۳۴۳ / ۱۹۲۵ تجدید چاپ شد. اخیراً م. س. فومکین (M.S. Fomkin) تحقیقی را دربارهٔ این غزلیات ترکی انتشار داده است به نام:

Sultan Veled i ego tiurkskaia poeziia (Moscow: "Nauka," Izdatelskaia firma "Vostochnaia lit-ra," 1994).

در این ضمن، ابیات یونانی رباب‌نامه، همراه گزیده‌هایی از اشعار یونانی دیوان سلطان ولد به همت

P. Burguière and R. Mantran in "Quelques vers grecs du XIIIe siècle," *Byzantion* 22 (1952): 63-80

انتشار یافت.

فصل ۶

۱. رک:

Khvâjeh Sadid al-Din Mohammad Ghaznavi, *The Colossal Elephant and his Spiritual Feats (Shaykh Ahmad-e Jâm)*, trans. Heshmat Moayyad and Franklin Lewis (Costa Mesa, CA: Mazda 2004).

۲. صورت چاپی این مینیاتورها را در کتابهای زیر می‌توان دید:

Mevlana Celaleddin Rumi and the Whirling Dervishes (Istanbul: Dost Yayinlari, 1983) by Talât Sait Halman and Metin And; in Rachel Milstein's *Miniature Painting in Ottoman Baghdad* (Costa Mesa, CA: Mazda, 1990); and in A. Süheyl Ünver's *Sevakib-i menakib: Mevlâna'dan hatıraler* (Istanbul: Organon, 1973).

۳. محمدتقی بهار، سبک‌شناسی، ۳ جلدی (تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰)، جلد سوم، ص ۱۸۵.

فصل ۷

۱. بن:

John Woods, "Anatolia" (History of the Seljuks), *Encyclopaedia Britannica On* (www.eb.com); Carole Hillenbrand, "Mu'in al-Din Parvâne," in *EI*[2]; Mak 289-99, Parvâne.

۲. بن: ار جمله، منوچهر صدوقی سُها، «التقای دو دریا»، کیهان اندیشه، ص ۱۰-۳؛ سیدحسن امین، «ملاقات مولانا با ابن‌عربی»، کیهان اندیشه، ۶۹، ص ۹-۱۴۵؛ سیدحسن امین، «پیوند مولانای رومی با ابن‌عربی»، ایران‌شناسی ۹، ۳ (زمستان ۱۹۹۷ م): ۷۹-۴۶۵.

۳. یادنامهٔ مولوی، تدوین و تنظیم علی‌اکبر مشیرسلیمی (تهران، کمیسیون ملّی یونسکو، ۱۳۳۷ ش)، ص ۱۴۸ و ۱۴۹.

۴. خلاصهٔ توصیفی مجموعهٔ چستربیتی از نسخهٔ خطی مسلمانان را می‌توان در آدرس زیر یافت:

Chester Beaty Collection of Islamic MSS; www.cbl.ie/coislm.htm.

۵. بن:

Franklin D. Lewis, "Reading Writing and Recitation: Sanâ'i and the Origins of the Persian Ghazal," (Ph.D. dissertation, University of Chicago, 1995), 225-52.

۶. بن:

R.A. Nicholson, *The Mathnawi of Jalâlu'ddin Rúmi*, vol. 1 (London: Luzac & Co. 1925), English introduction, 8ff.

م‌ن، ۱، ص ۱۹ به بعد.

۷. بن: Nicholson, *Mathnawi*, 1:12.

م‌ن، ۱، ص ۱۴ به بعد.

۸. بن:

R.A. Nicholson, *The Mathnawi of Jalâlu'ddin Rúmi*, vol. 5 (London: Luzac & Co. 1933), xi.

م‌ن، ۳، ص ۹۱۸ و ۹۱۹.

۹. بن:

R.A. Nicholson, *The Mathnawi of Jalâlu'ddin Rúmi*, vol. 3 (London: Luzac & Co. 1929), xv-xviii.

م‌ن، ۲، ص ۴۷۸-۴۷۵.

۱۰. بن: Nicholson, *Mathnawi*, 5: xvi.

۱۱. بن:

The Mathnawi of Jalâlu'ddin Rúmi, edited from the oldest manuscripts available: critical notes, translation, and commentary (London: Luzac & Co.), Volume 1: Per-Text, Books 1-2 (1925); Volume 2: English Translation (1926); Volume 3:

Persian'I Books 3-4 (1929); Volume 4: English Translation (1930); Volume 5: Persian' I Books 5-6 (1933); Volume 6: English Translation (1934); Volume 7: Commentary, Books 1-2 (1937); Volume 8: Commentary, Books 3-6 (1940).

نیز، بن: شرح نیکلسون، ج ۱، ص صد و شش، شماره‌های ۱۳-۱۱.

۱۲. بن:

Nicholson, *Mathnawi*, 1:18-19.

م‌ن، ۱، ص ۳۱-۳۰.

۱۳. بن:

A Sufi Rule for Novices, trans and ed. Menahem Milson (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975).

۱۴. افلاکی چند جا از فقیه احمد نام برده است (از جمله، *اف*، ۴۰-۳۹). فقیه احمد ظاهراً از مریدان بهاءالدین بود و درویشی سیّاح شد. برای شعری که به فقیه احمد منسوب است بن: چرخ‌نامه در ادبیات ترکی اسلام، تألیف فوزیه عبدالله تَنسِل:

Fevziye Abdullah Tansel, *Türk-Islam edebiyati:* Türkçe Dinî Metinler, vol. 2 (Ankara: Üniversitesi Basimevi, 1971), 5-7.

۱۵. رَشفَ النسائب الامامیه، تصحیح نجیب مایل هروی (تهران، بنیاد، ۱۳۶۵ ش/ ۱۹۸۶)، ص ۱۴-۱۳.

۱۶. این ابیات در *بها*، ج ۱، ص ۱۰، ۱۱، ۱۰۸، ۱۲۹، ۲۰۸، ۲۳۳، ۲۲۵، ۲۳۸، ۲۵۹، ۲۶۷، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۴۷، ۳۶۰، ۴۰۳؛ و در *بها*، ج ۲، ص ۱۹، ۹۵،۷۷ آمده است.

۱۷. ابتدا

Şerefeddin Yaltkaya's article, "Mevlâna da Türkçe kelimelar ve Türkçe siirler" in *Türkiyat Mecmuasi* (1934): 112-68;

و سپس

Mecdut Mansuroğlu's "Celaluddin Rumi's Turkish verse," in *Ural-altaische Jahrbücher* 24 (1952): 106-15.

حسین محمدزاده صدّیق در کتاب خود به نام سیری در اشعار ترکی مکتب مولویه (تهران: ققنوس، ۱۳۶۹) بسیاری از اشعار ترکی مولانا را دوباره به چاپ رسانده و از فروزانفر انتقاد کرده که این اشعار در نسخه چاپی او از دیوان شمس به حدی تحریف شده که تشخیص را دشوار ساخته است.

۱۸. بن:

P. Burguière and R. Mantran, "Quelques vers grecs du XIII siècle en caractères arabs," *Byzantion* 22 (1952): 63-79.

۱۹. بن:

Gölpinarli, "Mevlânâ, Şams-i Tabrîzî ile altmiș iki yașinda Buluştu," *Şarkiyat Mecmuası* 3 (1959): 156-61.

منقول در موحد، ۱۲۷ به بعد. قس: گل، ۹۷.

۲۰. بن: شکوه شمس، ۲۸ به بعد.با این حال، شیمل سخنی از قول ویْلی (Waley) یا از مقالهٔ گلپینارلی در *Şarkiyat Mecmuast* نقل نمی‌کند، و شاید بر اساس بحث ضمنی سابق او، در گل، ۲۲ اظهارنظر کرده باشد. دربارهٔ نظر ریپکا، رک:

Jan Rypka, *History of Iranian Literature* (Dordrecht: D. Reidel, 1968), 244 n.76.

۲۱. رک:

Waley, " 'Free Once More': Notes on the Chronology of Jalal Ad-din Rumi's Life," in *Mevlâna ve yaşama Sevinci*, ed. F. Haliei (Konya: Konya Turizm Dernegi, 1978).

فصل ۹

۱. رک:

R.A. Nicholson, *The Idea of Personality in Sufism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1923), 51; E.H. Whinfield, *Masnavi i Ma'navi*, 2nd ed. (London: K. Paul, Trench. Trubner & Co., 1898), xxxv.

۲. رک:

R.A. Nicholson, *Mystics of Islam* (London: G. Bell & Sons, 1914: reprinted Routledge & Kegan Paul, 1979: Arkana, 1989), 100.

[این کتاب با دو نام عرفای اسلام (تهران، ۱۳۶۶، به قلم دکتر ماهدخت‌بانو همایی) و عرفان عارفان مسلمان (مشهد، ۱۳۷۲، به قلم دکتر اسدالله آزاد) ترجمه شده است – مترجم].

۳. قس، سخن امام جعفر صادق (ع): «لاجبر و لاتَفویض، ولیکن امرٌ بَینَ اَمْرَیْن»؛ اسد حیدر، الامام الصادق و المذاهب الاربعه، ج ۲، چاپ ۳، بیروت، دارالکتاب العربی،۱۹۸۳، ص ۴۱۷.

فصل ۱۰

۱. طرائق‌الحقائق (تهران، ۱۳۱۸)، ج ۲، ص ۴۱-۱۴۰؛ منقول در صفا، ۳، ۱، ۴۵۶. متن انتقادی تصحیح محمدجعفر محجوب (تهران، سنایی) از طرائق‌الحقائق را که حدود سی سال پیش منتشر شده است در اختیار ندارم.

۲. تفضّلی این شعر و شعر دیگری را که سرمد در این سفر ترکیه سرود در نغمهٔ کمال آورده است؛ منقول در تفضّلی، ۴-۳، ش ۱.

۳. نیز، بن:

Lütfi Kaleli, *Alevi, Sünni inancinda Mevlana, Yunus ve Bektaş gerçegi* (Istanbul: Alev. 1993).

۴. دربارهٔ ابن‌بطوطه، بن: مقالهٔ چارلز بکینگهام (Charles Beckingham) به نام ابن‌بطوطه در *EIr*. مأخذ ما برای استفاده از سخن ابن‌بطوطه کتاب رحلهٔ اوست به تصحیح راس ای. دون:

Ross E. Dunn, *The Adventures of Ibn Battuta* (Berkeley: University of California Press, 1986), 310-16.

تمام این سفرنامه به ترجمهٔ انگلیسی اچ.ای.آر گیب (H.A.R. Gibb) در چهار مجلّد منتشر شده است (The Hakluyt Society).

۵. بن:

M. Şükrü Hanioğlu, *The Young Turks in Opposition* (Oxford: Oxford University Press, 1995), 54-5, 85, 251.

۶. رک:

Klaus Kreiser, "Notes sur le présent et le passé des ordres mystique en Turquie," 55; Alexandre Popovic, "Sud-Est Europeén," 77 and Fred de Jong, "Machreq Arabe," 214, all in *Les Ordres mystiques dans L'Islam*, ed. Alexandre Popovic and Gilles Veinstein (Paris: L'École des Hautes Études en Science Sociales, 1986).

۷. رک:

Nasra Hassan, "One Hundred Steps to Mevlana," *Eye of the Heart* 3, 1 (May 1999): 9-13: Dror Ze'evi, *An Ottoman Century: The District of Jerusalem in the 1600s* (Albany, NY: SUNY Press, 1996), 69.

۸. بن:

Fred de Jong, "Machreq Arabe," p. 214 in *Les Ordres mystiques dans L'Islam*.

بن: فروزانفر، «شعرِ مولوی»، در یادنامهٔ مولوی، به‌کوشش علی‌اکبر مشیرسلیمی (تهران، کمیسیون یونسکو – ایران، ۱۳۳۷ / ۱۹۵۸، ص ۱۴۷؛ و مقاله‌ای به قلم محمدجواد مشکور و حسن غروی اصفهانی دربارهٔ مولویه دمشق، «صوفیان مولوی در دمشق»، در هنر و مردم، ۱۵۱ (۱۳۵۴ ش/ ۱۹۷۵).

۹. حشمت مؤیّد، «سفرنامهٔ شام»، ایران‌شناسی ۶، ۱ (بهار ۱۹۹۴ م)، ۴.

۱۰. از کتاب رضا به نام المنار و الازهار (قاهره: مطبعة المنار، ۱۹۳۴)، ۲-۱۷۱، منقول در

Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age* (Cmbridge: Cambridge University Press, 1983), 225.

۱۱. رک:

F. de Jong, *Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth Century Egypt* (Leiden: Brill, 1978), 65-77, 80, 84 n. 263, 170 n.177.

۱۲. بن:

Alexandre Bennigsen and S. Enders Wimbush, *Mystics and Commissars: Sufism in the Soviet Union* (Berkeley: University of California Press, 1985).

۱۳. چند کتاب تاریخ محلّی، دربارهٔ ایجاد و گسترش این مولوی‌خانه‌های مهم سخن گفته‌اند؛ از آن‌جمله است:

Türk Vakif medeniyetinde Hz. Mevlânâ ve mevlevihanelerin yeri semineri (Ankara: Vakiflar Genel Müdürlüğü yayinlari, 1992).

که دربارهٔ املاک موقوفهٔ مولویان در ترکیه اطلاعاتی می‌دهد؛ نیز:

Irfan Unver Nasrattinoğlu's study of Divâne Chelebi and the Mevlevis in Karahisar, *Mevalana'nin torunu Sultan Divani ve Afyonkarahisar Mevlevi dergahi* (Ankara: MN Ofset, 1990); and Ahmet Suheyl Ünver's article about the establishment of the Mevlevi order in Salonika, Greece, "Selânik Mevlevîhanesi 1913-15," *Mevlânâ Yilliği* (Konya: Turizm Derneği, 30-33).

۱۴. بن:

Raymond Lifchez, "Lodges of Istanbul," in LDL, 73-129, esp. 101-13 on the Mevlevi lodges, which include many drawings and plans, including the Galata

Mevlevi lodge. See also the article "Galata Mevlevihanesi" by Asli Kayabal in *Sky Life,* the magazine of the Turkish Airlines (no. 158, July 1996). This article is available online at: www.access.ch/tuerkei/GRUPE/skylife/Galata.htm; one may also check the display at www.kultur.gov.tr/b-a-divan.html. Can Keramteli's *Galata Mevlevihanesi, Divan Edebiyati Müzesi* ([Istanbul]: Touring and Automobile Club of Turkey, 1977) offers many photographs of the beautiful *samâ'* all with its chandelier and two-story observation balcony.

فصل ۱۱

۱. برای اطلاع از تحقیقات مربوط به نفوذ مولانا بر ادب مسلمانان جهان می‌توان به مقالات و کتابهای بی‌شمار شیمل خاصه آثار زیر مراجعه کرد:

ScT and ScP, *Mevlâna Celalettin Rumi'nin Şark ve Garp'ta tesirleri* (Ankara: Gutenberg Matbaasi, 1963), and her *Gabriel's Wing: A Study into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal* (Leiden: Brill, 1963). Seel also Afzal Iqbal, *The Impact of Mowlânâ Jalâluddin Rumi on Islamic Culture* (Tehran: RCD Cultural Institute, 1974), and Shoja' al-Din Shafâ, "Naqsh-e Mowlavi dar adabiyât-e jahân," in *Yâd nâme-ye Mowlavi,* ed. 'Ali-Akbar Moshir-Salimi (Tehran: UNESCO-Iran Commission, 1337/1958), 104-9.

۲. رک:

Schimmel, *Gabriel's Wing,* 355.

۳. رک:

Saiyid Athar Abbas Rizvi, *Shah Wali Allah and his Times* (Canberra, Australia: Marifat Publishing House, 1980); N.A. Baloch, *Maulana Jalaluddin Rumi's Influence on Shah Abdul Latif* (International Mevlana Seminar, Ankara, 1973); and Schimmel's *Pain and Grace* (Leiden: Brill, 1976) for these and other examples.

۴. برای اطلاع بیشتر از این شرح، بن:

Juan Cole's discussion at http://h-net2.msu.edu/bahai/notes/vol3/rumi.htm.

۵. رک:

The Intimate Life of an Ottoman Statesman, trans. Robert Dankoff (Albany, NY: SUNY Press, 1991), 279.

۶. خوانندگان علاقه‌مند به این اثر – حسن و عشق – و استفاده‌های غالب‌دَده از مثنوی مولانا در این اثر خود، باید به تحقیق زیر مراجعه کنند:

Victoria Holbrook, *The Unreadable Shores of Love* (Austin: University of Texas Press, 1994; esp. pp. 32-50).

۷. بن:

Aziz, Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan, 1857-1964* (Oxford: Oxford University Press, 1967), 176-7.

۸. بن: مقالات مختلف مندرج در

Iqbal: Poet-Philosopher of Pakistan, ed. Hafeez Malik (New York: Columbia University Press, 1971) and Schimmel, *Gabriel's Wing,* 353-62.

۹. بن:

Rajmohan Gandhi, *Eight Lives: A Study of the Hindu-Muslim Encounter* (Albany, NY: SUNY Press, 1986), 295.

۱۰. رک:

S.A.H. Abidi, "Maulânâ Jalâl-ud-din Rumi, his Times and Relevance to Indian Thought," in *The Maulavi Flutr.* ed. S.H. Qasemi (New Delhi: New Age International, 1997), 219-25.

۱۱. رک:

Eva de Vitray-Meyerovitch, *Mystique et poésie en Islam,* 61, cited by Rachel Milstein, *Miniature Painting in Ottoman Baghdad* (Costa Mesa, CA: Mazda, 1990), 3.

۱۲. دربارهٔ سرگذشت‌نامه به‌آذین و ترجمهٔ یکی از داستانهای او، بن:

Heshmat Moayyad, ed., *Stories From Iran: A Chicago Anthology* (Washington, D.C.: Mage, 1992), 87ff.

۱۳. دربارهٔ سروش، بن:

Afshin Matin-Asgari, " 'Abdolkarim Sorush and the Secularization of Islamic Thought in Iran," *Journal of Iranian Studies* 30, 1-2 (Winter/Spring, 1997): 95-115. See also the article by Scott MacLeod in *Time* Magazine 149, 25 (June 23, 1997); the web site affiliated with Soroush and his supporters: www.seraj.org and www.iranian.com/Feb97/Editor/Letters/Houston.html.

فصل ۱۲

۱. بن:

Jes Asmussen, "Hans Christian Andersen and Jalâlu'd-Din Rumi's Whirling Dervishes," *Temenos* 16 (1980): 5-9.

۲. بن:

Theofanis Stavrou and Peter Weisensel, *Russian Travelers to the Christian East: From the Twelfth to the Twentieth Centuries,* (Columbus, OH: Slavica Publishers, 1985), 327, 333-4, 387, 748.

۳. رک:

R. Kodve-Khorb, "Maulawis Mystik und seine Dialektik," in *Trudi XXV mezhdunarodni Kongressa Vostokovedov* (Moscow, 1963), 2: 362-4.

نیز: احسان طبری (با نام مستعار امامی)، مولانا جلال‌الدین هگل شرق است (تهران: نشریات به پیش، بی‌تا).

۴. بن:

Florence Nightingale, *Suggestions for Thought,* ed. M. Calabria and J. Macrae (Philadelphia: University of Pensylvania Press, 1994), xxiii-xxxv, and Hartmut Bobzin, "Christian Carl Josias von Bunsen und sein Beitrag zum Studium Orientalischer Sprachen," in *Universeller Geist und guter Europäer: Christian Carl Josias ven Bunsen,* ed. H.R. Ruppel (Kohrbach: Bing, 1991), 81-102.

۵. بن:

Coomaraswamy, "Understanding and Reunion: An Oriental Perspective," in *The Asian Legacy and American Life,* ed. Arthur Christy (New York: Greenwood, 1968; originally published 1942), 229.

۶. برای متن موعظهٔ ترُمبور (Trumbore)، رک، وب‌سایت:

www.cyberstreet,com/trumbore/sermons/s5c3.htm.

دربارهٔ اکویناس (Aquinas) و مولانا، بن:

John Renard's "The Dominican and the Rumi," *Journal of Ecumenical Studies* 26 (Spring 1992).

دربارهٔ جان صلیبی و مولانا، بن: رسالهٔ ممتاز حافظ نصر (Hafez Nasr) که به کالج ویلیام اند مری (College of William and Mary) ارائه شد؛ و دربارهٔ مقایسهٔ اشعار مولانا با سخنان داتودی، بن:

Chohre Rassekh, *Mystical Poetry of Jalaloddin Rumi and Jacopone da Todi: A Comparison* (Ottawa:L National Library of Canada, 1989).

۷. بن:

Gurdjieff, "The Echo of the Champs-Elysées" I, 37, part 2, as cited by Idries Shah. See "Omar M. Burke," *Among the Dervishes,* 2nd ed. (London: Octagon, 1993); something called the "Sarmoun Society of North America" maintains a web site at members.tripod.com/-Sarmoun/index.html.

۸. بن:

Walker, *A Study of Gurdjieff's Teaching* (London: Jonathan Cape, 1957), 195; and James Webb, *The Harmonious Circle* (New York: Putnam, 1980), 410.

۹. مرشد سام آمریکایی‌الاصل؛ رک:

"Murshid Sam, an American Original," *Caravanserai: the Journal of the International Sufi Movement,* 19 (Spring 1996): 28-33. See also Murshid Sam's autobiographical *Sufi Vision and Initiation,* ed. Neil Douglas-Klotz, a.k.a. Murshid Saadi Shakur (San Francisco: Prophecy Publications, 1986) and his *The Jerusalem Trilogy: Song of the Prophets* (Novato, CA: Prophecy Pressworks, 1975), which includes his poems. My account also draws upon J. Gordon Melton, *Encyclopedia of American Religions,* 6th ed. (Detroit: Gale Research, 1999), and information provided by some former students of Lewis and posted to the Tariqas mailing list April 17-19, 1998.

۱۰. دربارهٔ تاریخ تصوّف در غرب، بن: تحقیق آندره راوْلینسون:
Andrew Rawlinson, in *Diskus* 1, 1 (1993): 45-83, and the web site at www.unimarburg.de/fb11/religionswissenschaft/journal/diskus/rawlinson.html.
بسیاری از مطالبی که در اینجا راجع به بِنِت، فیلد و پیر ولایت‌خان آمده بر اساس مآخذ بالاست. نیز، بن:
Carl Ernst, *Shambhala Guide to Sufism* (Boston, MA: Shambhala, 1997).

۱۱. به نقل از مطالب روی جلد نوار راگا، طرفی که فیلمی به همین نام بر روی آن ضبط شده است:
LP-album *Raga* (Apple Records SWAO 3384, 1971).

۱۲. بن:
The Balance of Truth, trans. G.L. Lewis (London: Allen & Unwin, 1957), 43ff.

۱۳. اطلاعات مربوط به «طریقت مولویان آمریکا» حاصل گفت‌وگو با برخی از پیروان جلال‌الدین لوراس و برگرفته از نشریهٔ عاشقان مولانا، از آن‌جمله مقالات زیر است:
Fatima Lassar, "Like a Kindly Grandfather," 3, 2 (Summer 1998): 17 and Michael Bielas, "Shrine of Divine Lovers," 3, 1 (Spring 1998): 11-13.

۱۴. ای‌میل: mevlana@cruzio.com؛ فاکس: ۱۰۵۷-۴۶۵-۸۳۱.

۱۵. این اطلاعات از چند مقاله‌ای که در نشریهٔ ترشولد سوسایتی، چشم دل *(Eye of the Heart)* چاپ شده، و از مکاتبهٔ شخصی با کبیرهلمینسکی، نیز از کتاب مؤلفان معاصر *(Contemporary Authors)* و همچنین از مقالهٔ مِلتون (Melton) در دایرةالمعارف ادیان آمریکا *(Encyclopedia of American Religions)* گرفته شده است. نیز، بن: مقالهٔ زیر:
"Sufi Faith Gains a Foothold in Vermont's Green Hills," in the *Washington Post,* January 19, 1997.

۱۶چ بن:
Müge Galin, *Between East and West: Sufism in the Novels of Doris Lessing* (Albany, NY: SUNY Press, 1997) and Shadia Fahim, *Doris Lessing and Sufi Equilibirum: The Evolving Form of the Novel* (New York: St. Martin's Press, 1994).

فصل ۱۳

۱. رک:
The Letters of Sir William Jones, ed. Garland Cannon (Oxford: Clarendon, 1970), 632, 735. The title is given as "Mesnair," thought this may possibly result from a misreading of Jones' handwriting.

۲. رک:
The Idea of Personality in Sufism (Cambridge: Cambridge University Press, 1923), 51-2.

۳. مثلاً در *Triumphal Sun* اطلاعات ضد و نقیضی در نقل‌قول از Kovde-Khorb می‌دهد. بن:
ScT, 391 and 480.

۴. اطلاعات مربوط به شرح احوال فروزانفر از مقدمهٔ او بر کلیات شمس، مجلد اوّل، و از چند مقاله‌ای گرفته شد که به یاد او در کلک ۵-۷۳ (فروردین تا خرداد ۱۳۷۵) به قلم شاگردان و همکارانش، خاصه حسین خطیبی (۵-۲۰۳) و عبدالحسین زرین‌کوب (۲۱۰ به بعد) نوشته شده است. داستان تصحیح کردن فروزانفر تلفظ عربی استاد سوری را از مقالهٔ حشمت مؤیّد به نام «سفرنامهٔ شام» آوردم که در ایران‌شناسی، سال ۶، ش ۱ (پاییز ۱۹۹۴): ص ۱۱-۱۰ چاپ شده است.

۵. برخی از این نقل‌قولها در پیش‌گفتار آربری (ص v-vi) بر کتاب افضل اقبال آمده است:
The Life and Thought of Maulana Jalal-ud-Din Rumi in 1956.
دربارهٔ نظر فروزانفر، بن: مقالهٔ او به نام «شعر مولوی» در یادنامهٔ مولوی، به‌کوشش علی‌اکبر مشیرسلیمی (تهران، یونسکو، ۱۳۳۷ش/ ۱۹۵۸)، ص ۱۵۱ و ۱۵۲.

فصل ۱۴

۱. رک:
Lord Teignmouth, *Memoirs of the Life, Writings, and Correspondence of Sir William Jones* (Philadelphia: W.M. Poyntell, 1805), 34-5. Gentius' edition and translation of Sa'di was published in 1651 as *Musladini Sadi Rosarium politicum, sive, Amoenum sortis humanae theatrum: de Persico in Latinum versum.*

۲. رک:
The Collected Works of Sir William Jones, ed. Garland Cannon, 13 vols. (New York: New York University Press, 1993), 4: 230-31.

۳. برای آگاهی از نکات عمدهٔ مربوط به تاریخ ترجمهٔ آثار مولانا به زبان آلمانی، بن: شکوه، ص ۵۴۴-۵۳۸. شیمل مجموعه آثار روکرت را در دو مجلد منتشر کرده است:
Ausgewählte Werke, 1987.
و در کتابی دیگر به تحلیل آنها پرداخته است:
Orientalische Dichtung in der Übersetzung Friedrich Rückerts (Bremen: Schünemann, 1963).
شیمل مقاله‌ای هم با عنوان «اثری ناشناخته از هامرپورگشتال» نوشت:
"Ein unbekanntes Werk Joseph von Hammer-Purgstalls" in *Die Welt des Islam,* n.s. 15, 1974.
با این حال تصحیحاتی را که بابْزین دربارهٔ تاریخها و نکات جزیی مقالهٔ شیمل به عمل آورده است باید در نظر داشت:
Hartmut Bobzin, "Platenund Rückert in über Hafis", in *August Graf von Platen: Leben, Werk, Wirkung,* ed. H. Bobzin and G. Och, 104-21 (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1998).

۴. بن:

Hulya Naciye Unlu, "Form, Gehalt und Symbolik des orientalischen Ghasels in der deutschen Dichtung" (Ph.D. dissertation, University of Michigan, 1989).

همچنین بن:

Ursula Wertheim, *Von Tasso zu Hafis* (Berlin: Rütten & Loening, 1965) and Bobzin, "Platen und Rücert," 108-9.

۵. رک:

Emerson: *Collected Poems and Translations* (Library of America, 1994), 495.

۶. بن:

Letters of Edward FitzGerald, ed. Alfred and Annabelle Terhune (Princeton: Princeton University Press, 1980), 1: 594; 2: 25, 50, 122, 135, 157, 172, 261, 15, 465, 569, 571; 3: 20, 78, 262, 321,404, 406, 477, 551, 667.

۷. بن:

Flecker, *Collected Poems, 87.* See also John Sherwood, *No Golden Journey* (London: Heinemann, 1973) for details of Flecker's life and career, esp. 78-100 and 186.

۸. رک:

Bill Moyers, *The Language of Life: A Festival of Poets* (New York: Doubleday, 1995), 46.

۹. رک:

Moyers, *The Language of Life,* 43.

۱۰. رک:

Moyers,*The Language of Life,* 45.

۱۱. بن: مقایسهٔ یکی از شعرهای بارکس/ موئِن از کتاب *Open Secret*، همراه با ترجمهٔ کلمه به کلمهٔ دیک دیویس (Dick Davis) در کتاب بین شرق و غرب:

Müge Galin, *Between East and West* (Albany, NY: SUNY Press, 1997), 46-9.

همچنین می‌توان برخی روایتهای موجود در این کتاب را با روایتهای بارکس/ موئِن مقایسه کرد.

۱۲. بن:

K.K. Ruthven, *A Guide to Ezra Pound's Personae (1926)* (Berkeley: University of California Press, 1969) and Ronald Bush, "Pound and Li Po: What Becomes a Man," in *Ezra Pound Among the Poets,* ed. George Bornstein, pp. 35-62 (Chicago: University of Chicago Press, 1985).

۱۳. این کتاب در شمار آثار کهن مبانی معنویت (Element Classics of Spirituality) همزمان در بریسبان (Brisbane) استرالیا؛ شافتس‌بری (Shuftsbury) انگلستان؛ و راکپورت (Rockport) ماساچوست انتشار یافت. در شمار آثار کهن مبانی معنویت نسخه‌هایی از بهاگواد گیتا (Bhagavad Gita)، دهاماپادا (Dhammapada)، تائو تِه چینگ (Tao Te ching)، سیر زائر

(Pilgrim's Progress) و ابرهای نادانی (Cloud of Unkowing) نیز کتاب رومیِ کُوان، به سال ۱۹۷۷ م، انتشار یافت.

۱۴. برای آگاهی بیشتر، بن: سایت اینترنتی مادرْ میرا به آدرس:

mothermeera.com/home.html

۱۵. نمونه ترجمه‌های خلیلی از اشعار مولانا را می‌توان در سایت اینترنتی زیر دید:

www.directnet.com/books/rumipoem.html.

اطلاعات مربوط به سرگذشت‌نامهٔ خلیلی در:

www.calearth.org/booksand.htm.

ارزشیابی چیتیک در:

www.directnet/books/rumiintro.html.

فصل ۱۵

۱. برای کسب اطلاعات بیشتر، رک:

Talat Sait Halman and Metin And, *Mevlana Celaleddin Rumi and the Whirling Dervishes: Sufi Philosophy. Whirling Rituals, Poems of Ecstasy, Miniature Paintings* (Istanbul: Dost, 1983; 2nd ed. 1992), 73; Wolfgang Sieber, "Musikalischer Exotismus bei Ludwig van Beethoven," in *Gedenkschrift Hermann Beck,* ed. Hermann Dechant and W. Sieber, pp. 133-42 (Laaber: Laaber Verlag, 1982); Heinz-Peter Seidel, "Studien zum Usul Devir kebir in den Peşrev der Mevlevi," *Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Musik des Orients* 11 (1972-3): 8-69; Kamae Miller, ed., *Wisdom Comes Dancing: Selected Writings of Ruth St. Denis on Dance, Spirituality and the Body*(Seattle: Peace Works, 1997).

۲. بن:

Halman and And, *Mevlana Celaleddin Rumi,* 74-5.

۳. رک:

Nezih Uzel in Ira Shems Friedlander, *The Whirling Dervishes* (New York: Macmillan, 1975; Albany, NY: SUNY Press, 1992), 127-41, Halman and And, *Mevlana Celaleddin Rumi.*

توضیحات همراه با لوحهای فشرده / سی‌دی‌های زیر نیز دربارهٔ این آیینها حاوی گزارشهای توصیفی است. همچنین، بن: وب‌سایت ترشولد سوسایتی به آدرس www.webcom.com/threshold. برای بحثهای عالمانه و علاوه بر آن، برای آثار فرانسوی‌زبان، خاصه آثار ماریژان موله، در چند مقاله به زبان آلمانی اثر هلموت ریتر، فریتس‌مایر، ک. رین‌هارد (K. Reinhard) و اچ.پی. سیدِل (H.P. Seidel) موسیقی و رقص مولویان تجزیه و تحلیل شده است. آثاری نیز به زبان ترکی موجود است، از جمله، حضرت مولانا و آیین مولویان:

Hz Mevlânâ ve Mevlevi âyînleri (Çemberlitaş, Istanbul, Milliyetciler Dernegi, 1969).

دو کتاب گردآوری موسیقی مولویان نیز به زبان ترکی منتشر شده است. یکی آیین مولوی نام دارد که چاپ اوّل آن را رئوف یکتا منتشر ساخته:

Mevlevi ayinleri, edited by Rauf Yekta (Istanbul, 1923-39);

و چاپ دوّم آن را ساده‌تین هپر منتشر کرده است:

Mevlevi ayinleri, edited by Sádettin Hepper (Konya: Konya Turzim Dernegi, 1974 and 1979);

همچنین، کتاب سَرمؤذن رفعت‌بیگ فرحناک مولوی آیین از موسیقی مولویان سخن می‌گوید:

Sermu'ezzin Rifat Bey'in ferahnâk Mevlevi ayini, ed. Bulent Aksoy (Beşiktaş, Istanbul: Pan, 1992).

۴. بن:

Christina Damyer, "Touching Heaven with Turkey's Whirling Dervishes," *San Francisco Chronicle* (June 3, 1990, T6); Carla Hunt, "Turkey's Dervishes to Whirl in December," *Travel Weekly* (November 19, 1997 [1956, 72], E7); Sherry Marker, "A Whirl Through Istanbul, *New York Times,* Late Edition (August 16, 1998, Sec. 5, 6).

۵. رک:

Regula Qureshi, *Sufi Music of India and Pakistan* (Chicago: University of Chicago Press, 1995, 27-9, and track 6 on the accompanying CD).

۶. بن:

www.wakan.com.

یادداشتهای مترجم



۱. در آثار این نوپردازان شعرهای موافق مزاج همجنس‌بازان وجود دارد.
۲. منظور پخش نوارهایی است که آقای چوپْرای هندی‌الاصل پزشک در اجرای برنامه جنبش سلامتی خود در آمریکا تهیه می‌کند و می‌فروشد و بازار پردرآمدی دست‌وپا کرده است و طرفداران فراوانی در میان نسل جوان و عامه مردم آن دیار دارد. بسیاری از اشعار مولانا جلال‌الدین را همین آقای پزشک هندی به سلیقهٔ خود و موافق برنامه‌های جنبش سلامتی خود به لفظ انگلیسی برمی‌گرداند و آن را با موسیقی و رقصهای من‌درآوردیِ مایه‌گرفته از ذهن هندی‌اندیش خود درمی‌آمیزد و به خوردِ آمریکایهای ساده‌لوح مولانا ناشناس و عوام می‌دهد و کاسبی می‌کند. وی جنبش خود را معنوی و روحانی می‌داند و ظاهراً می‌خواهد با تمرینات روحانی- جسمانی و با استفاده از مکتب عرفان جامعه‌ای تندرست به وجود آورد.
۳. مَدونا زنی است از خوانندگان کوچه‌بازاری و دِمی مور نیز زنی است در شمار هنرپیشگان کم‌اهمیت هالیوود در آمریکا. نیز، رک: یادداشت مترجم، ش ۴۶۳.
۴. برای اطلاع از این‌کتاب مراجعه کنید به کیهان‌اندیشه، شمارهٔ ۷۴، مهر و آبان ۱۳۷۶ ش، صفحهٔ ۱۴۴ تا ۱۵۹.
۵. رک: شرح نیکلسون، ج ۳، ص ۱۱۰۷ به بعد؛ حدیقه، ص ۷۰-۶۹؛ احیاء، ج ۴، ص ۷. دربارهٔ روایت دیگر آن از مقابسات ابوحیّان توحیدی و کیمیای سعادت غزالی و روایت منظوم سنایی، رک: مآخذ قصص، ص ۹۸-۹۶.

توضیح آنکه سنایی و غزالی در روایت خود از این حکایت می‌نویسند که چند نفر کور بر بدن فیل دست می‌کشند، امّا مولوی می‌گوید که چشم داشتند و به سبب تاریک بودن محل فیل نمی‌توانستند او را ببینند – درست مانند همهٔ ما که چشمانمان نور دارد و در این دنیای تاریک مادی از دیدن حقیقت ناتوانیم.

ناگفته نماند که مولانا این داستان را برای بیان این واقعیت آورده است که همهٔ اختلافات افراد بشر به سبب ندیدن حقیقت و بنابراین از تعصب و خامی است:

سخت‌گیری و تعصّب خامی است تا جَنینی، کار خون‌آشامی است

(م‌ن، ۳، ۱۲۹۷)

۶. غزل معروف «ما عاشق و سرگشته و شیدای دمشقیم – جان داده و دلبستهٔ سودای دمشقیم» به این بیت ختم می‌شود:

مخدومی شمس‌الحق تبریز گر آنجاست **مولای** دمشقیم و چه **مولای** دمشقیم

(د، ب ۱۵۷۴۰)

اتفاقاً، در غزل بعدی (۱۴۹۴) که وزنی و واژگانی عجب سماع‌پذیر دارد، نیز همین اشارت دیده می‌شود:

مولایم، مولایم، در حکم دریایم در اوجش، در موجش، مُنقادم، مُنقادم

(د، ب ۱۵۷۴۷)

۷. قاسم انوار لقب شاعر عارف قرن نهم هجری سیدعلی بن نصر بن هارون بن ابوالقاسم حسینی یا موسوی تبریزی است.

سال تولدش را ۷۵۷/ ۱۳۵۶م و فوتش را ۸۳۵، ۸۳۷ و ۸۳۸ نوشته‌اند به‌اختلاف؛ وی «در اصول طریقت و سیر و سلوک دست ارادت به سلطان صدرالدین موسی بن شیخ صفی‌الدین سید اسحاق اردبیلی جد سلاطین صفویه داد... و صحبت شاه نعمت‌الله ولی ماهانی را نیز دریافت ... و در خرجرد که شهری است در ولایت جام ... وفات یافت.» انیس‌العاشقین، تذکرة‌الاولیاء یا مقامات‌العارفین (که اینها مثنوی است) و دیوان شعر مشتمل بر غزلیات و قطعات و رباعیات از آثار اوست. نوشته‌اند که چهار مرتبه پیاده به حج رفت. نمونهٔ شعرش:

از مسجد و میخانه، وز کعبه و بتخانه مقصود خدا عشق است، باقی همه افسانه

نیز:

از هر طرفی چهره گشایی که منم در هر صفتی جلوه‌گر آیی که منم
با این‌همه گه‌گاه غلط می‌افتم نادان کس و بُله روستایی که منم

نیز:

در مُلک عاشقی که دو عالم طفیل اوست آن کس قدم نهاد که اوّل ز سر گذشت

۸. حسین خوارزمی، فرزند حسن، ملقب به کمال‌الدین، صاحب شرح مثنوی مولوی به نام جواهرالاسرار و زواهرالانوار به نثر و کنوزالحقائق فی رموزالدقائق به نظم (بحر متقارب) در سال ۸۴۰ق کشته شده و «به پیروی پیر خویش عشق گرم و سوزانی به آثار مولانا داشته است». رک: جواهرالاسرار، ج اوّل، پیش‌گفتار، ص سه.

۹. افلاکی از زبان قاضی نجم‌الدین طشتی می‌نویسد: «در جمیع عالم سه چیز عام بوده، وچون به حضرت مولانا منسوب شد، خاص گشت و جمیع مردم مستحسن داشتند؛ اوّل، کتاب مثنوی است که هر دو مصراع را مثنوی می‌گفتند؛ در این زمان، چون نام مثنوی گویند، عقل به بدیهه حکم می‌کند که مثنوی مولاناست. دوم، همهٔ علما را مولانا می‌گویند؛ در این حال چون نام مولانا می‌گویند، حضرت او مفهوم

می‌شود. سوم هر گورخانه را تربت می‌گفتند، بعدالیوم چون یاد تربت می‌کنند و تربت می‌گویند، مرقد مولانا که تربت است، معلوم می‌شود (مناقب، ج ۲، ص ۵۹۷).

۱۰. م‌ن، ۱، ص ۲، س ۱۳-۱۴: «العبد الضعیف المحتاج الی رحمة‌الله تعالی محمد بن محمد بن الحسین البلخی...»

۱۱. آسیای صغیر، آناطولی، شبه‌جزیره‌ای است به جنوب دریای سیاه و مشرق مدیترانه و شمال سوریه و مملکت ترکیه امروز تقریباً همین شبه‌جزیره است. در دورهٔ هخامنشیان مملکت ایران را رود فرات به دو بخش غربی و شرقی تقسیم می‌کرد – قسمت غربی آن آسیای صغیر و مصر بوده است. ترکیهٔ امروز قسمتی از کشور عثمانی قدیم است که آنکارا، استانبول (قسطنطنیه) و قونیه از شهرهای مهم آن هستند.

۱۲. مک، ص ۲۲۷، نامه صدوسی‌ودوم: «... داعی خود ملازم بباشد که در عالم هیچ کاری و مهمّی ندارم، مهمّ من با من است، و هو معکم اینما کنتم (سورهٔ ۵۷، ۴)، دکان من با من است؛ و هر روز پنج نماز با جماعت و بیست ورد دیگر بگزارم. ...»

۱۳. مولانا ضمن غزلیات خود، نیز، در مثنوی معنوی دربارهٔ روزه ابیات دل‌انگیز فراوان دارد. امّا، در دیوان کبیر دو غزل نسبتاً بلند را به روزه اختصاص داده و این کلمه را ردیف قرار داده. غزل اوّل به شمارهٔ ۲۳۰۷ است با این مطلع دلکش:

بربند دهان از نان کآمد شکر روزه   دیدی هنر خوردن، بنگر هنر روزه

و غزل دیگر شمارهٔ ۲۳۴۴ با ردیف روزه از غزلهای وجدآمیزتر مولانا به شمار می‌رود:

مبـارک بـاد، آمـد مـاه روزه   رهت خوش باد، ای همراه روزه
شـدم بـر بـام تـا مـه را ببینـم   که بودم من به جان دلخواه روزه
نظـر کردم، کلاه از سـر بیفتـاد   سـرم را مست کرد آن شـاه روزه
مسلمانان! سرم مست است از آن‌روز   زهی اقبـال و بخت و جـاه روزه
به جـز این ماه، ماهی هست پنهـان   نهـان چـون ترک در خـرگاه روزه
بدان مـه ره بـرد آن کس کـه آیـد   در این مه، خوش به خرمنگاه روزه
رخ چـون اطلسـش گر زرد گـردد   بپـوشـد خلعـت از دیبـاه روزه
دعاها اندرین مه مستجـاب است   فلـکهـا را بـدرّد آهِ روزه
چو یوسف ملک مصر عشق گیرد   کسی کو صبر کرد در چـاهِ روزه
سَحوری کم زن ای‌نطق و خَمُش‌کن   ز روزه خـود شـونـد آگاه روزه
بیـا ای شمس دین و فخـر تبـریز   تـوی سـرلشـکـر اسپـاه روزه

۱۴. باید توجه داشت که بسیاری از شهرهای ایران خاصه سبزوار و کاشان که مولانا هم در مثنوی معنوی نام برده و بسیاری از دیگر شهرهای ایران، پیش از صفویه، همه پیرو مرتضی علی(ع) و شیعه بوده‌اند؛ صفویه تشیع صفوی را مذهب رسمی حکومت ایران اعلام کردند. داستان ابوبکر خوار و زار سبزوار و عمر کاشان که نانواییها به او نان نمی‌فروختند نزد مثنوی‌خوانها مشهور است. به هر حال، بن: تاریخ تشیّع، به‌خصوص فصل پنجم، ص ۱۰۵ به بعد.

۱۵. این گروه در متون مغرب‌زمین به Assassin مشهور شده‌اند که به معنی آدمکش هم هست؛ برای اطلاع از آنان، رک: حشاشین؛ نیز: اسماعیلیه.

۱۶. در این ابیات از مثنوی، مولانا، گرچه از زبان شیعیان حلب، روز عاشورا را «ماتم جانی» می‌خواند «که از قرنی بِهْ است» (من، ۶، ۷۹۰)؛ و از سیدالشهداء به اوصافی چون «پاک‌روح» (ب ۷۹۲)، «روح سلطانی» (ب ۷۹۷) و «خسرو دین» (ب ۷۹۸) یاد می‌کند و می‌گوید که او و یاران باوفایش از زندان جسم رها شدند و

سوی شادروان دولت تاختند　　کنده و زنجیر را انداختند

(ب ۷۹۹)

بنابراین وقت شادی آنان است:

روز مُلک است و گش و شاهنشهی　　گر تو یک ذره از ایشان آگهی

(ب ۸۰۰)

اکنون وقت ماتم آنان نیست، بلکه وقت آن است که بر غفلت خود زار زنی:

در رخت کو از مَی دین فرّخی　　گر بدیدی بحر کو کفِّ سخی
آن که جو دید آب را نکند دریغ　　خاصّه آن کو دید آن دریا و میغ

(ب ۸۰۵-۸۰۴)

بدیهی است که شهرت مظلومیت و پیکار حق‌طلبانه و خداجوی حسین‌بن علی (ع) از یک‌سو و دانش مولانا جلال‌الدین بر دین و تاریخ دین اسلام از سوی دیگر، مسلّم می‌دارد که مولانا از واقعهٔ کربلا باخبر بوده؛ بنابراین غرض او از آوردن این داستان همان نتیجهٔ معنوی بوده است که در بالا به اختصار گذشت.

۱۷. رک: من، ۱، ابیات ۳۷۲۱ به بعد و دقت کنید به القاب و اوصافی که مولانا در حق مولا علی (ع) به‌کار می‌برد؛ از جمله بیت ۳۷۲۳ که مصراع دومش مورد نظر مؤلف است.

۱۸. من، ۱ و ۶۴-۲۹۵۹:

گفت پیغمبر علی را کای علی　　شیر حقی پهلوانی پُر دلی
لیک بر شیری مکن هم اعتماد　　اندرآ در سایهٔ نخل امید
اندرآ در سایهٔ آن عاقلی　　کش نداند برد از ره غافلی
ظل او اندر زمین چون کوه قاف　　روح او سیمرغ بس عالی طواف
گر بگویم تا قیامت نعتِ او　　هیچ آن را مقطَع و غایت مجو
در بشر روپوش کرده‌ست آفتاب　　فهم کن واللّهُ اعلم بالصواب

بن: شرح نیکلسون، ج ۱، ص ۴۱۲ به بعد.

۱۹. دست او را حق چو دست خویش خواند　　تا یَدُ اللّه فَوْقَ أَیْدیهِم براند

(«یَداللّه فوق ایدیهم»، سورهٔ فتح، ۱۰). رک: شرح نیکلسون، ص ۴۱۴ به بعد.

۲۰. رک: شرح نیکلسون، ج ۲، ص ۶۷۹ به بعد: این سخن تنها به این اعتبار درست است که ولی کامل، انسان

کامل هدایت‌یافتهٔ الهی است که دیگران را کامل می‌سازد. و این مفهوم غیر از ولایت تشریعی ائمه اطهار (ع) است. و منظور مولانا نفی امامان شیعه نیست و کلمهٔ «امام» در این ابیات به معنی اعم راهنما و پیر و مرشد است نه به معنای اخص امام که ما شیعیان بر رهبران دوازده‌گانهٔ مذهب اثنی‌عشری خود اطلاق می‌کنیم.

۲۱. رک: مآخذ قصص، ص ۳-۷۲ به نقل از قصص‌الانبیاء ثعلبی، و حدیثی که منشأ آن حکایت بوده به نقل از حلیة‌الاولیاء. در هیچ‌یک از این مآخذ نامی از معاویه نیست. پس معلوم می‌شود که مولانا یا این حکایت را در نسبت با معاویه، از زبان عوام شنیده و یا در برابر ابلیس مکار پرگناه نام کسی را در شعر خود آورده که همتای ابلیس باشد و ابلیس‌شناس؛ چون قاعدهٔ طبیعی و عقلی حکم نمی‌کند که ابلیس شرور به فریب اهل خدا و صالحان و راستان برخیزد. عبارتی چون «رضی‌الله عنه» دلیل بر پاکی و خداشناسی و منحصر به اهل زهد و عبادت نیست: بسیارند حکام و سلاطین جور که در تراجم احوال و کتابهای تاریخ نامشان با این جمله دعایی همراه شده است. از طرف دیگر، همان‌طور که نیکلسون نوشته «نقشی که در این حکایت کوتاه به معاویه نسبت یافته با نگرش کلی صوفیه نسبت به امرای دنیاداری چون امویان متناقض به نظر می‌رسد» (شرح نیکلسون، ج ۲، ص ۸۴۴). باید گفت که قصد مولانا از بیان این حکایت هشدار به خوانندگان و بیدار ساختن آنان است، نه تعریف از معاویه که در سراسر این داستان هرگز صفتی معنوی به او نداده و هرگز او را به کلمه‌ای ستایش‌آمیز نستوده است – عمر را فاروق و ابوبکر را صدیق گفته، چون در زمان خود به این القاب معروف بوده‌اند، امّا نام معاویه را با هیچ‌گونه لقب یا وصفی همراه نکرده است. شاید این «رضی‌الله عنه» هم از آن بابت بوده که خواهر معاویه، یعنی امّ‌حبیبه افتخار زوجیت پیمبر (ص) را داشته است؛ و خود معاویه (متولد ۲۰ قبل از هجرت) یکی از کاتبان وحی بوده است. وی در روز فتح مکّه (۸ق) اسلام آورد و عثمان او را حکومت شام داد امّا با علی (ع) به دشمنی برخاست و عَلَم طغیان برافراشت و با مولا (ع) دو بار جنگ کرد: جنگ بصره و جنگ صفّین که حیله عمروعاص او معروف است. معاویه پس از شهادت مولا (ع) و صلح با حسن‌بن علی (ع) خود را رسماً خلیفهٔ مسلمانان خواند (سال ۴۱ ق) و نوزده سال بعد در سال ۶۰ق در دمشق تن به خاک داد.

۲۲. ابوحنیفه، از مردم کابلِ ایران قدیم، زادهٔ کوفه، امام فقیه، مؤسس مذهب حنفی (یکی از مکاتب چهارگانهٔ سنت و جماعت) است که پیشه خرازی داشت و در سال ۱۵۰ قمری از دنیا رفت. اصحاب ابوحنیفه را «اصحاب رای» می‌خوانند که قیاس و رأی و اجتهاد و استحسان و اجماع را پس از قرآن و سنّت اصول مکتب خود می‌دانند. اساس فقه او را «کتاب الله، سنت رسول‌الله، اقوال صحابه، قیاس، استحسان، اجماع و عرف» تشکیل می‌دهد. رک: فرهنگ فرق، ص ۷۱-۱۷۰.

۲۳. رک: همان، ص ۴۱۸-۴۱۵، معتزله.

۲۴. رک: همان، ص ۵۹-۵۴، اشاعره.

۲۵. رک: همان، ص ۲۵۰-۲۴۸، شافعیه.

۲۶. شمس‌الائمه، محمد بن احمد بن ابی‌سهل سرخسی امام متکلم، اصولی و مجتهد قرن پنجم است که در یکی از سالهای ۴۸۳، ۴۸۶ یا در حدود ۴۹۰ قمری در فرغانه وفات یافت. المبسوط، شرح جامع‌الکبیر، شرح جامع‌الصغیر و کتابی در فقه دارد.

۲۷. کاشانی، ابوبکر بن مسعود، ملقب به ملک‌العلماء و علاءالدین، از اکابر فقهای عامه است. بدایع الصنائع فی ترتیب الشرایع شرح اوست بر تحفة‌الفقهای استادش، علاءالدین محمد بن احمد سمرقندی، که آن را به نظر

استاد خود نیز رسانیده و استاد او را تحسین گفته و دخترش فاطمه را که از فقهای نسوان بوده به عقد ازدواج او درآورده است. السلطان المبین فی اصول‌الدین از تألیفات دیگر اوست. نام این دانشمند در مآخذ عربی به صورت الکاسانی ثبت شده؛ او در سال ۵۸۷ در حلب درگذشته است.

۲۸. علی مرغینانی حنفی، ابن ابی‌بکر فرغانی، ملقب به برهان‌الدین، فقیه، عالم فرایض، محدث، حافظ و مفسر بود. بدایة‌المبتدی، شرح جامع‌الکبیر شیبانی، مختارالفتاوی از آثار او، و همه در فروع فقه حنفی است.

۲۹. ماتُریدی، ابومنصور از دانشمندان بسیار معروف حنفی مؤلف کتاب‌التوحید، کتاب‌المقامات، کتاب رد اهل‌الادله، کتاب بیان فی اوهام المعتزله، تأویلات القرآن، ردّالاصول الخمسه لابی محمد الباهلی، ردّالامامه لبعض الروافض، الرّد علی القرامطه، الحبل فی اصول الفقه، و شرح الفقه الاکبر امام ابی حنیفة النعمان.
ماتریدیه، نام طایفه‌ای نظیر اشعریه منسوب به اوست؛ و ماتُرید نام یکی از محلات سمرقند است، که ابومنصورماتریدی در آنجا زیست و به سال ۳۳۳ درگذشت. ماتریدی، با آنکه با تمام اصول کلامی اشعریان مخالفت کرده به آن طایفه نزدیک‌تر است تا به معتزلیان. رک: فرهنگ فرق، ص ۳۸۱-۳۷۹.

۳۰. کرّامیّه از فرقه‌های سنّت و جماعت بودند که از ابوعبدالله محمد بن کرام (ف ۲۵۵) پیروی می‌کردند. کرام به فارسی یعنی رزبان که شغل پدرش بوده و بدین سبب او را ابن‌کرّام می‌خواندند. برای اطلاع از عقاید او، رک: همان، ص ۳۶۵-۳۶۳.

۳۱. خوارزمشاه عنوان عموم امراء و سلاطین مستقل ولایت خوارزم است که سابقهٔ آنان به ادوار قبل از اسلام می‌رسد. در اینجا مراد خوارزمشاه معاصر بهاءالدین ولد است از سلسلهٔ خوارزمشاهیانی که در سالهای ۴۷۰ تا ۶۲۸ در مملکت خوارزم و متعلقات آن حکومت کردند. رک: شکوه شمس، ص ۲۹.

۳۲. خواجه نظام‌الملک طوسی، ملقب به سیدالوزراء و قوام‌الدین، دانشمند و نویسندهٔ قرن پنجم و وزیر نامدار ملکشاه سلجوقی است که در سال ۴۰۸ یا ۴۱۰ در قریهٔ نوغان از قرای رادکان طوس ولادت یافت. در نیشابور و بلخ فقه شافعی را آموخت. وی اول‌بار در سال ۴۵۱ وزارت الب‌ارسلان را در خراسان یافت و پس از فوت عمیدالملک کندری (۴۴۵) تا ۴۸۵ با قدرت در منصب وزارت سلجوقیان باقی ماند. پس از عزل از وزارت در راه بغداد به دست بوطاهر ارانی یکی از مریدان حسن صباح و از فدائیان اسماعیلیه کشته شد (دهم رمضان ۴۸۵). وی مذهب شافعی داشت و فقها و متصوّفه را ارج می‌نهاد و مدارس و خانقاههای بسیار در اکناف قلمرو سلجوقی پی افکند که نظامیه اصفهان و بصره و بلخ و بغداد و مرو و نیشابور و هرات و آمل و موصل از آن‌جمله است. برای اطلاع بیشتر از این مدارس که نظامیه بغداد و نیشابور مهمترین آنهاست، رک: تاریخ دانشگاهها؛ و مدارس نظامیه.

۳۳. صلاح‌الدین ایّوبی، مؤسس دولت ایوبیان است که در مصر، شام، حجاز و یمن حکمرانی داشتند و به شعب بسیار تقسیم شدند. صلاح‌الدین در ۵۳۲ در تکریت متولد شد و از دلاوران جنگهای صلیبی به شمار می‌رود. وی در سال ۵۵۷ پس از وفات العاضد لدین‌الله خلیفهٔ فاطمیان در مصر جای او را گرفت و ملک مصر شد و خطبه به نام المستضئ بنورالله خلیفهٔ عباسی خواند و به جای مذهب تشیّع، مذهب تسنّن و طریقهٔ شافعی را رسمیت داد. وی پس از ۲۲ سال حکومت در ۷۵ سالگی به سال ۵۸۹ درگذشت.

۳۴. دربارهٔ اوحدالدین کرمانی همین‌قدر نوشته‌اند که «وی مرید شیخ رکن‌الدین سجاسی است ... به صحبت شیخ محی‌الدین بن عربی رسیده ...» (نفحات، ص ۵۸۶ به بعد). به هر حال، وی از مشاهیر عرفا و مشایخ

قرن ششم و اوایل قرن هفتم ماست. نیز، رک: دهخدا، لغت‌نامه، و مناقب اوحدالدین کرمانی، تصحیح شادروان استاد فروزانفر ← اوحد.

۳۵. رشیدالدین فضل‌الله، صاحب جامع‌التواریخ (تحریر ۷۱۰)، در تاریخ مغول، وزیر دانشمند غازان، اولجایتو و ابوسعید. وی که اهل همدان بود، علوم مختلف، خاصه طب می‌دانست و به زبانهای عربی، ترکی و مغولی آشنایی داشت. رشیدالدین در سال ۷۱۷ از وزارت معزول شد و از سلطانیه به تبریز رفت و در آنجا او را به دستور ابوسعید در نزدیکی تبریز دو نیم کردند و به زندگی یکی از بزرگترین حکما و اطبا و نویسندگان و مورخان و وزیران پایان دادند. سزای هر دانشمندی که به وزارت و وکالت رود، آن‌هم بر در حکام جاهل، آن‌هم از نوع اجنبی‌اش، همین است.

۳۶. مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَىٰةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوها كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَـٰتِ ٱللَّهِ وَ ٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّـٰلِمِينَ.

۳۷. «رُهبان‌خانه»، صومعه و منزل رُهبان ترسایان است که طریقهٔ گوشه‌نشینی و انزوا داشتند به قصد زهد و پرهیزگاری و بازداشتن نفس از حظوظ و لذات را رعایت می‌کردند چنان‌که نکاح نمی‌کردند، غذای لذیذ نمی‌خوردند، بلکه گاه برای رفع شهوت آلت تناسل را می‌بریدند؛ پلاس و لباسهای خشن می‌پوشیدند؛ خود را در زنجیر می‌بستند و روی از مردم می‌پوشیدند. حدیث معروف «لارهبانیه فی الاسلام»، در اسلام رهبانیت نیست، اشاره به همین نوع زندگی زاهدان غیرمتعارف است.

۳۸. کَلوین‌گرایان (Calvinist) پیروان جان کَلوین (John Calvin) از حکمای الهی پروتستان‌مذهب و فرانسوی که بیشتر عمر خود را در ژنو گذرانید. در سال ۱۵۰۹ میلادی به دنیا آمد و در ۱۵۶۴ از دنیا رفت. وی یکی از مهمترین چهره‌های اصلاحات بود و اعتقاد داشت که اصول عقاید را باید مستقیماً از تورات گرفت؛ مسیحیان به صرف اعتقاد رستگارند نه به کار خوب؛ و خداوند آنان را که رستگار خواهند شد خودش انتخاب می‌کند. جان کلوین بر کلیسای اسکاتلند نفوذ عظیم داشت. ترجمه از:
Oxford *Advanced Learner's Dictionary,* encyclopedic edition, Oxford University Press, 1992.

۳۹. حسن بصری، ابن‌یسار، مکنّی به ابوسعید، یکی از زهاد هشت‌گانه و از پیشوایان طریقت صوفیه است که از انس بن مالک علم فراگرفته و خدمت هفتاد تن از اصحاب بدر را دریافته است. صوفیه او را مرید مولا علی (ع) می‌دانند و حبیب عجمی پیر طریقت داوود طایی مرید حسن بصری است.

۴۰. خواجه عبدالله بن محمد انصاری هروی، معاصر الب‌ارسلان سلجوقی و خواجه نظام‌الملک است. وی از اجلهٔ محدثان و عارفان بود و از مشایخ صوفیه به شیخ ابوالحسن خرقانی ارادت می‌ورزید و بعد جانشین او شد. منازل‌السائرین او که به فارسی هم ترجمه شده و مناجاتهای او بسیار مشهور است و برخی در این اواخر خواسته‌اند از او تقلید کنند که عاری از آن شور و حال است.

۴۱. مؤلف محترم واژهٔ antinomian rejection (انکار (شریعت) بر اساس کفایت ایمان) را به‌کار برده، که دکتر منوچهر آریان‌پور کاشانی، در فرهنگ شش‌جلدی خود، فرهنگ پیشرو آریان‌پور، آن را از باورهای مسیحیت گفته و معنی کرده است: «رستگاری فقط از راه ایمان امکان‌پذیر است.» فرهنگ انگلیسی وبستر: "... faith alone is necessary to salvation."

۴۲. متن انگلیسی فعل sold= بفروخت دارد که خلاف شرح حال اوحدالدین است. رک اوحد، ۳.

۴۳. ابوحامد غزّالی، ملقب به حجةالاسلام، متولد طوس (۴۵۰) است که ابتدا در نیشابور نزد امام‌الحرمین ابوالمعالی جوینی درس خواند و در سال ۴۸۰ به بغداد رفت و مُدرسی نظامیه را یافت. پس از ده سال به نظامیه نیشابور بازگشت و به تدریس پرداخت و سپس به طوس رفت و در آنجا خانقاه و مدرسه‌ای بکرد و به عبادت و تدریس مشغول شد تا در چهارم جمادی‌الاخر سال ۵۰۵ از دنیا رفت. کیمیای سعادت از کتابهای مشهور او به زبان فارسی است. برای اطلاع کامل از شرح حال و آثار ابوحامد غزّالی، رک: مقدمهٔ مستوفای شادروان دکتر حسین خدیوجم: ابوحامد محمد غزالی، احیاء علوم‌الدین، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به‌کوشش حسین خدیوجم، تهران، ۱۳۵۱، و چاپهای بعد از آن.

۴۴. حارث بن اسد محاسبی یکی از بزرگان متصوّفه و پیشوای طریقت محاسبیان است. نوشته‌اند «نادرهٔ مذهب وی آن است که رضا را از جملهٔ مقامات نگوید و گوید که آن از جملهٔ احوال است ... و از مواهب ذوالجلال، نه از مکاسب بنده و احتیال ... رضا نظر دل بود به اختیار قدیم خدای و حکمی مر بنده را، یعنی هرچه به وی رسد داند که این را ارادتی قدیم و حکمی سابق است بر من و مضطرب نگردد و خرم‌دل باشد و محاسبی گوید ... رضا سکون دل بود اندر تحت مجاری احکام بدانچه باشد و اندرین مذهب وی قوی است از آنچه سکون و طمأنیت دل از مکاسب بنده نیست که از مواهب خدای است جل‌وجلاله ... .» الرّعایة لحقوق الله عزّوجل، کتاب التوهم، و کتاب التفکر و الاعتبار از آثار اوست. (دهخدا، لغت‌نامه به تلخیص).

۴۵. ذوالنون بن ابراهیم مصری (ف ۲۴۵) نامش ثوبان و اصلاً نوبی است؛ نوشته‌اند اولین کسی بود که طریقه تصوف را به مصر برد و خود از مشاهیر این طریقت است. رک: دهخدا، لغت‌نامه، ص ۱۱۵۹۴، که بیست‌وشش ستون را به ذکر احوال او اختصاص داده است.

۴۶. بایزید بسطامی، طیفور بن عیسیٰ، ملقب به سلطان‌العارفین از اقطاب صوفیه بود.

۴۷. حسین بن منصور بیضاوی، ازبزرگان عرفا و صوفیه، معروف به حلاج، دارای تألیفاتی است که طاسین ازل یا کتاب‌الطواسین او را ماسینیون، دانشمند فرانسوی، تصحیح و همراه با توضیحات و تعلیقات خود در پاریس به چاپ رسانید و علاوه بر آن دربارهٔ حلاج تحقیقات مفصلی به عمل آورد که منتشر ساخته است.

۴۸. جنید بغدادی، از عرفا و صوفیان بنام، اصلش نهاوندی است امّا در بغداد بزاد و همان‌جا بمرد. از جنید سخنان مخالف شرع شنیده نشده است. او را قطب اعظم، سیدالطایفه، سلطان‌الطایفه، استادالطریقه، قطب‌العلوم، تاج‌العارفین و تاج‌العرفاء لقب داده‌اند. در فقه شاگرد سفیان ثوری یا ابوثور ابراهیم بن خالد بود و نسبت او در عرفان به حارث و سری سقطی می‌رسد.

۴۹. رسالهٔ قشیری به زبان فارسی ترجمه شده و با همین نام به تصحیح شادروان استاد فروزانفر در سال ۱۳۴۰ به چاپ رسیده، که در سال ۱۳۶۱ تجدیدچاپ شده است.

۵۰. طبقات‌الصوفیه سُلَمی از بین رفته، امّا خواجه عبدالله انصاری مضامین آن را در هرات به هنگام وعظ املاء کرده که به‌نام طبقات انصاری معروف است؛ امّا با همان نام اصلی طبقات‌الصوفیه به تصحیح دکتر محمد سرور مولایی، استاد دانشگاه الزهرا، در سال ۱۳۶۲ در تهران انتشار یافت و عنوان فرعی «تقریرات خواجه عبدالله انصاری هروی» نیز در پشت جلد مشخص است.

۵۱. ابن‌عربی، ابوبکر محیی‌الدین اندلسی یکی از اعاظم حکمای صوفیه قرن ششم و اوائل قرن هفتم و

همروزگار مولانا جلال‌الدین است. این دانشمند بزرگ را شیخ اکبر خوانده‌اند و آثارش را نزدیک به دویست جلد می‌دانند که مهمترین آنها فتوحات مکیه و کتاب معروف فصوص‌الحکم است.

۵۲. صدرالدین قونوی یا قونیوی، محمد بن اسحاق (ف ۶۷۱ یا ۶۷۳) از مشاهیر علمای زمان و از اکابر عرفای والامقام بود. نفحات‌الانس او را پسر سببی شیخ محیی‌الدین عربی می‌خواند و تربیت‌یافته و شارح بزرگ مکتب محیی‌الدین است. با مولانا جلال‌الدین دوستی بسیار داشته و بر جنازهٔ مولانا او نماز گزارد.

۵۳. رک: مقدمهٔ مفصل نیکلسون بر جانِ جان.

۵۴. «ولی» یکی از نامهای خداست به معنی دوست و یار نیکان: الله ولیّ الذین آمنو یخرجهم من الظلمات الی النور (قرآن ۲، آیه ۲۵۷). معانی دیگر آن یار، مددکار، دوست، صدیق، محبّ، مهربان، یاری‌دهنده و دوستدار است.

در اصطلاح صوفیه به فردی می‌گویند که بر اثر طاعت و عبادت عارف به خدا و صفات خدا گردد، فانی در خود و باقی به مشاهده حق‌تعالی، بی‌خبر از خود باشد و با غیر خود آرامش و قرار ندارد.

در رسالهٔ قشیریه، ولی به دو معنی آمده: (۱) آن کسی که «حق‌تعالی متولی امور او باشد چنان‌که فرماید: هو یتولی الصّالحین، پس او را نگذارد خدای‌تعالی به سوی نفس او یک لحظه»؛ (۲) «آن کسی است که تولی کرده عبادت حق‌تعالی را و جاری شود بر وی پیاپی از غیر آن که حلول باشد.»

به نظر می‌رسد که منظور نویسندهٔ محترم از مفهوم «ولی» تعریف اوّل باشد: آن کس که حق‌تعالی متولی امور اوست.

۵۵. عبدالکریم جیلی از اکابر صوفیه است که علاوه بر انسان کامل چندین اثر دیگر نیز از او برجاست: الکلمات الالهیه فی الصفات المحمدیه، الکهف و الرقیم فی شرح بسم‌الله الرّحمن الرحیم از آن‌جمله است.

۵۶. Cloister را فرهنگ پیشرو، راهبه‌خانه، خانقاه، صومعه، دیر، خلوتکده، و Shrine را به معنای نمازخانهٔ کوچک، زیارتگاه، حرم مطهر و مرقد و ضریح نوشته است که در هر حال بر محل عبادت و جایی مقدّس اشاره دارد.

۵۷. «رِباط»، به معانی کاروان‌سرا، مهمان‌سرا، مسافرخانه، سرایی که برای فقیران سازند، در مراکش به قلعه‌ای گویند که در آن سپاه و تجهیزات برای جنگ نگه‌داری می‌شود (المنجد). بعدها به تکیه یا مسجد مستحکمی گفته می‌شد که در آن کسانی اقامت می‌ورزند تا برای دفاع از اسلام خود را آماده سازند. نیز، اقامتگاه دانشمندان و مدرسان و معلمان مدرسه و دارالعلم و جز آن.

۵۸. «تکیه» لفظ عربی است به معنی پشت به چیزی گذاشتن و در معنی مجازی یعنی اعتماد کردن و پشت و پناه؛ و شاید بدین سبب است که آن را جای فقرا و درویشان و جایی که به آنان طعام دهند، نیز مجمع درویشان گفته‌اند. تکیه در ایران و هند مشابه زاویه در آفریقاست. در ایران به معنی حسینیه که در آن روضه خوانند و تعزیه نمایش دهند هم به‌کار می‌رود.

۵۹. ابونجیب ضیاءالدین عبدالقاهر بن عبدالله عارف معروف از مریدان احمد غزّالی است و مصنفات بسیار به او نسبت داده‌اند. شیخ ضیاءالدین ابونجیب سهروردی عمو و مرشد و مربّی ابوحفص عمر سهروردی، شیخ شهاب‌الدّین، صاحب عوارف‌المعارف، است و در این کتاب چندین جا به گفتار او استناد و نسبت به خود او ابراز ارادت کرده است (عوارف، ص سیزده). امّا سهروردیه منسوب به ابوحفص (شیخ شهاب‌الدین) است که پیروانش هنوز هم در هند و پاکستان فراوانند.

۶۰. مراد امام محمّد غزّالی، صاحب مشکوة‌الانوار و احیاءالعلوم است. امّا مولانا جلال‌الدین برادر او، احمد غزّالی را حرمت می‌نهد که شرار عشق در دلش شعله‌ور بوده است.

۶۱. شیخ نجم‌الدین احمد بن عمر، معروف به شیخ نجم‌الدین کبریٰ، مؤسس سلسلهٔ کبرویّه از مشاهیر عرفا و صوفیان قرن ششم و هفتم است که در موقع فتح خوارزم به دست لشکریان مغول شهید شد (۶۱۸). نجم‌الدین رازی، مجدالدین بغدادی، سعدالدین حموی، سیف‌الدین باخرزی و بهاءالدین ولد همه از اکابر علما و عرفای قرن هفتم و از دست‌پروردگان اویند.

۶۲. شیخ شهاب‌الدین سهروردی، ابوحفص عمر، صاحب عوارف‌المعارف، برادرزادهٔ ابونجیب مؤسس سلسلهٔ سهروردیه است که در اواخر رجب یا اوایل شعبان سال ۵۳۹ در سهرورد از توابع زنجان، به دنیا آمد؛ علوم ظاهری و باطنی را نزد عموی خود، شیخ ضیاءالدین ابونجیب سهروردی بیاموخت و در سلک مریدان وی درآمد. در تصوّف به شیخ عبدالقادر گیلانی (ف ۵۶۱)، شیخ ابوالسّعود بغدادی (ف ۵۷۹) و شیخ ابومحمد عبدالله بصری (۵۸۲-۴۹۹) ارادت داشته و شاید شیخ مصلح‌الدین سعدی شیرازی از شاگردان وی بوده و این سخن را از او نقل کرده باشد:

مرا شیخ دانای مرشد شهاب — دو اندرز فرمود بر روی آب
یکی آنکه در جمع بدبین مباش — دگر آنکه در نفس خودبین مباش

برای اطلاع از زندگانی و آراء و افکار او، رک: مقدمهٔ محققانهٔ دکتر قاسم انصاری بر عوارف.

۶۳. شیخ بهاءالدین محمد بن محمد بخاری از اکابر عرفا و صوفیان قرن هشتم و مؤسس طریقت نقشبندیه است. خواجه علاءالدین عطار و خواجه محمد پارسا از مریدان اویند. دلیل‌العاشقین در تصوّف و حیات‌نامه در وعظ و نصیحت از آثار اوست. دهخدا وفات او را ۷۹۲ نوشته ولی در مقدمهٔ عوارف، ص دوازده متوفی ۷۹۲ است. پیروان طریقت نقشبندیه «در آغاز، طرفدار زهد و فقر و سادگی بودند و اندیشه وحدت وجودی داشتند. بعدها برخی از آنان به مدح‌گویی و مال‌اندوزی گرویدند. خرقه زردرنگ و خاکستری مورد علاقهٔ آنان است.» (همان‌جا).

۶۴. خواجه یوسف بن محمد بن سَمْعان، خواهرزادهٔ خواجه محمد بن ابی‌احمد است و خواجه را «چون هیچ پسر به بزرگی نرسیده بود ابویوسف را به منزلهٔ فرزند خود می‌دانست و تربیت می‌کرد و به تحصیل علوم و سلوک ... دلالت می‌نمود؛ و بعد از وفات قایم‌مقام وی شد» و او نیز «در وقت رفتن پسر مهین خود، خواجه قطب‌الدین مودود، را به تحصیل علوم وصیّت کرد و قایم‌مقام خود گردانید.» نفحات، ص ۳۳۰.

۶۵. از خواجگان سلسلهٔ چشتیه است. سلطان شمس‌الدین غوری و شهاب‌الدین غوری از پیروان او بوده‌اند. اصل وی از چشت از نواحی هرات است. مدت بیست سال خدمت خواجه عثمان هارون بکرد که از بزرگترین فقهای چشتی بود و پس از سفر به ایران و عراق و سوریه و افغانستان سرانجام به هند رفت و به شهر اجمیر به تعلیم و ارشاد پرداخت و در سال ۶۶۳ یا ۶۶۴ در همان شهر درگذشت و مزارش هنوز زیارتگاه مسلمانان و غیرمسلمانان هند است؛ این ابیات از اوست:

سیل را نعره از آن است که از بحر جداست — وآنکه با بحر درآمیخته خاموش آمد
نکته‌ها دوش لبم گفت و شنید از لب یار — که نه هرگز به زبان رفت و نه در گوش آمد

به نقل از دهخدا، لغت‌نامه.

۶۶. حمدالله مستوفی، از مشاهیر مورّخان است که در سال ۷۳۰ تاریخ گزیده را نگاشت که مشتمل است بر احوال سلاطین قدیم ایران و در سال ۷۵۰ درگذشت. برای اطلاع از شرح‌حال او رک: گزیده، مقدمهٔ مبسوط دکتر عبدالحسین نوایی.

۶۷. گزیده، ص ۶۶۹.

۶۸. گزیده، همان‌جا، در متن «بهاء ولد» ضبط کرده و «بهاءالدوله» را که لوئیس از روی نسخهٔ بریل نوشته به پاورقی، در شمار نسخه بدلها، برده است.

۶۹. مؤلف شکوه شمس؛ بن: فهرستهای مآخذ مؤلف و مترجم ذیل شکوه.

۷۰. مجدالدین بغدادی، ابوسعید شرف‌الدین مؤید از مردم بغدادک خوارزم و از صوفیان و شاعران و نویسندگان نیمهٔ دوم قرن ششم هجری و از مریدان شیخ نجم‌الدین کبریٰ است. تولدش را ۵۴۴ نوشته‌اند.او را به فرمان علاءالدین محمد خوارزمشاه کشتند و در جیحون انداختند، به‌سال ۶۰۶ یا ۶۰۷ یا ۶۱۳. آثاری چند از وی در تصوف به زبان فارسی باقی مانده؛ این ابیات از اوست:

یک موی تو را هزار صاحب هوس است　　تا خود به تو زین جمله که را دسترس است
آن کس کـه بیـافت دولتی یافت عظیـم　　و آنکس که نیافت درد نایافت بس است

(به نقل از دهخدا، لغت‌نامه). برای اطلاع بیشتر از شرح احوال او، رک: مرصاد، مقدمه مصحح، ص ۴۴-۴۲.

۷۱. نجم‌الدین رازی، عبدالله بن محمد، از عرفای بزرگ قرن هفتم هجری و از شاگردان مشهور شیخ نجم‌الدین کبریٰ است، که پس از واقعهٔ قتل استادش، به هنگام حملهٔ تاتار به خراسان، به‌سال ۶۱۷ از خوارزم گریخت تا اینکه به بلاد روم رسید و در حمایت سلطان علاءالدین کیقباد سلجوقی آرام و قرار یافت و به پاس احترام این پادشاه کتاب مرصادالعباد را به‌سال ۶۲۰ در شهر سیواس به فارسی و به نام علاءالدوله تصنیف کرد و به مصاحبت عارفانی چون صدرالدین قونوی و مولانا جلال‌الدین در آن دیار نایل آمد. برای اطلاع کامل از شرح حالات و افکار و زندگانی وی، رک: مرصاد، مقدمهٔ مصحح.

۷۲. ابومنصور محمد عمدةالدین معروف به حَفَده، واعظ، فقیه و اصولی قرن ششم اهل نیشابور است که در فتنهٔ غز، از مرو به عراق، آذربایجان، الجزیره و موصل رفت و عاقبت به تبریز بازگشت و در آنجا دار فانی را وداع گفت. او مذهب شافعی داشت و نجم‌الدین کبریٰ که در جوانی به تبریز رفته بود در سلک مریدان او درآمده بود.

۷۳. ای نسـخـهٔ نامهٔ الهـی که تـوی　　وی آیـنـهٔ جمـال شـاهی که تـوی
بیرون ز تو نیست هر چه در عالم هست　　در خود بطلب هرآنچه خواهی که تـوی

بن: مرصاد، ص ۳؛ و توضیح انتساب آن در ص ۵۵۲، خاصه ص ۶۹۱ که آن را به احتمال قوی از مجدالدین بغدادی و به‌احتمال ضعیف‌تر از نجم‌الدین رازی می‌داند. اما به هر حال، انتساب آن به باباافضل کاشی صحیح نیست.

۷۴. جـان باز که وصـل او به دستـان ندهنـد　　شیـر از قـدح شـرع به مستـان ندهنـد
آنجـا که مجـردان به هـم می نوشنـد　　یک جـرعه به خویشتن‌پرستـان ندهنـد

مرصاد، ص ۲۲۲؛ این رباعی در مقالات، ص ۱۳۸ با «هش‌دار» آغاز شده و مصراع سوم با «بنشینند» پایان یافته. همین رباعی بی‌کم‌وکاست در دیوان کبیر، ج ۸، ص ۱۲۵، رباعی ۷۳۸، آمده است. و امّا رباعی دیگر:

باز آی کز آنچه بودی افزون باشی ور تا به کنون نبودی، اکنون باشی
آنی که به وقت جنگ جانی و جهان بنگر که به دقت آشتی چون باشی

به نقل از مرصاد، ص ۹۶.

۷۵. سیف‌الدین ابوالمعالی سعید بن مطهر بن باخرزی حنفی مشهور به شیخ‌العالم، در ۹ شعبان سال ۵۸۶ در باخرز خراسان متولد شد. او از شاگردان شهاب‌الدین عمر سهروردی و از مریدان شیخ نجم‌الدین کبریٰ است که به دستور شیخ نجم‌الدین از بهر تعلیم و ارشاد خلق به بخارا روانه شد و در آنجا وطن کرد و در ۲۵ ذی‌القعدهٔ سال ۶۵۹ وفات یافت و در فتح‌آباد از قرای بخارا مدفون شد.

۷۶. عشق ارچه‌بلای‌روزگار است، خوش‌است وین‌باده اگرچه بر خماراست، خوش‌است
ورزیدن عشق اگرچه کاری صعب است چون‌باتو نگاری سروکاراست، خوش‌است

۷۷. ابونصر سراج معروف به طاووس‌الاولیا صاحب کتاب‌اللمع از آثار کلاسیک تصوّف و خود نیز از عارفان بزرگ است که تذکرةالاولیا و نفحات‌الانس دربارهٔ حالات و مقام او سخن گفته‌اند.

۷۸. رفیع لُنبانی اصفهانی، از شعرای قرن ششم، زادهٔ لُنبان اصفهان، نامش فخرالدین زید بن حسن حسینی و از خاندان نقبای ری و قم است. این ابیات از اوست:

یار گلرخ ز در درآمد مست دسته‌ای از گل شکفته به دست
چهره بی‌خنده همچو گل خندان چشم بی‌باده همچوچشم‌نرگس مست
گرد عارض ز خط بنفشه نشان زلف را داده چون بنفشه شکست
همچو سوسن زبان خود بگشاد به حدیثی دلم چو غنچه ببست
گرچه ننشست همچو سرو از پای ایستاده به باغ دل بنشست
گفتم ای دل چه گویمش؟ دل گفت: از ظریفیش هرچه گویی هست

بیتی که در مقالات شمس ضبط شده این است:

محمّد گرچه بود آنجا ز هستی بر چه بود آنجا
به جز حق هرچه بود آنجا به تاراج و فنا رفته

۷۹. نجم‌الدین رازی (دایه) به تشویق شیخ شهاب‌الدین روی به دربار علاءالدین کیقباد می‌آورد و در روز دوشنبه اوّل رجب سال ۶۲۰ در شهر سیواس ترکیه نوشتن مرصادالعباد را تمام می‌کند تا تحفه‌ای درخور شأن سلطان به او هدیه کند (برای اطلاع بیشتر، رک: مرصاد، مقدمهٔ مصحح، ص ۵۵).

۸۰. سعدالدین محمد بن مؤید حَمُّویهٔ جوینی، از جمله اصحاب شیخ نجم‌الدین کبریٰ بوده و قبر وی در بحرآباد جوین است.

۸۱. جعفر بن یونس خراسانی یا ابوبکر دلف بن جحدر، اصل وی از قریهٔ شبله از توابع ماوراءالنهر است که در سال ۲۴۷ در سامره متولد شد. وی از بزرگان و شیوخ متصوّفه، شاگرد جنید و در فقه به مذهب مالکی بوده و نوشته‌اند که در آغاز والی دماوند بود و سپس پرده‌دار خلیفهٔ عباسی؛ سپس دنیا را بفروخت به سلک زاهدان و عابدان و عارفان درآمد و در سال ۳۳۴ از دنیا رفت. قاضی نورالله شوشتری به تشیع و تعصب او در این مذهب تصریح کرده است.

۸۲. برای اطلاع از سرگذشت سلسلهٔ مولویان پس از مولانا جلال‌الدین، رک: مولویه.

۸۳. ملا عبدالرزاق در اصطلاحات «ذوق» را این‌گونه معنی می‌کند که اولین درجات شهود حق است به حق به اندک زمانی چون برق. جرجانی به زبانی دیگر همین معنی را بیان کرده و گفته است که «در معرفة الله، ذوق نوری عرفانی است که خداوند آن را با تجلی‌اش بر دل دوستان خود می‌تاباند و آنها نیز توسط آن میان حق و باطل تمییز می‌دهند بدون آنکه این مطلب را از کتابی یا از مأخذ دیگر نقل کرده باشند.

۸۴. اویس قَرَنی، ابن‌عامر، از طایفهٔ بنی‌مراد و از پارسایان یمنی است که «زندگانی حضرت رسول اکرم (ص) را ادراک نکرد و به درک صحبت آن حضرت موفق نگردید»، اما حدیث «انّی لأَجِدُ نفَسَ الرّحمن من جانبِ الیمن» را از زبان پیمبر اکرم اشاره به او می‌دانند. (رک: احا، ص ۷۳، ش ۱۹۵). مثنوی که می‌فرماید:

چون دَم رحمان بود کآن از یمن   می‌رسد سوی محمّد بی دهن

(من، ۲، ۱۲۰۳)

اشارت به همین حدیث نبوی دارد (بن: شرح نیکلسون، ج ۲، ص ۷۲۱).

اویس قرنی در جنگ صفین در کنار حضرت علی بن ابیطالب (ع) بود و بیشتر بر آنند که در همین واقعه به سال ۷۳ شهید شد.

۸۵. الیاس پیغمبر، که نامش در قرآن، سورهٔ ۳۷، آیهٔ ۱۲۳ آمده، از انبیاء بنی‌اسرائیل است و نوشته‌اند که پسرزادهٔ سام بن نوح بوده؛ برخی او را عم و برخی برادرزادهٔ خضر پیغمبر دانسته‌اند که همراه او آب حیات خورد و مانند خضر همیشه زنده است و در دریاها باشد و کشتیها را یاری دهد، چنان‌که خضر در خشکی باشد و مسافران را یاری رساند. رک: مآخذ ذیل مقالهٔ الیاس در دهخدا، لغت‌نامه، و حواشی شادروان دکتر محمد معین بر برهان قاطع.

۸۶. فَوَجَدَا عَبْداً مِنْ عِبادِنا آتَیْناهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنا و عَلَّمْناهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً (آنگاه بنده‌ای از بندگان ما [خضر] را یافتند که به او رحمتی از سوی خویش ارزانی داشته و از پیشگاه خود به او علم [لدنی] آموخته بودیم (سورهٔ کهف، ۱۸، آیهٔ ۶۵، ترجمهٔ خرمشاهی). رک: توضیحات ذیل آیه در قرآن، ص ۳۰۰-۲۹۹.

۸۷. «قَالَ سَتَجِدُنی إنْشاءَالله صابِراً وَ لا أَعصی لَکَ اَمْراً» (قرآن، سورهٔ ۱۸، آیهٔ ۶۹).

۸۸. أَلَمْ أَقُلْ إنَّکَ لَنْ تَسْتَطِیعَ مَعی صَبْراً (سورهٔ ۱۸، آیهٔ ۷۲).

۸۹. إن سَأَلْتُکَ عَن شَیءٍ بَعْدَها فَلا تُصْحِبْنی قَد بَلَغْتَ مِن لَدُنّی عُذراً (سورهٔ ۱۸، آیه ۷۶).

۹۰. ابوسعید ابوالخیر، از اعاظم مشایخ صوفیه و از مردم میهنه یا مِهنهٔ خراسان است. برای اطلاع از احوال او، رک: اسرار شفیعی، مقدمهٔ مصحح، ص بیست‌وسه به بعد.

۹۱. حاجی بکتاش ولی که احوالش با قصه و افسانه آمیخته است، نامش محمد و از مردم نیشابور، صاحب کمالات نفسانی و روحانی بوده و سلسله دراویش بکتاشیه منسوب به اوست. بکتاشیه شیعی‌مذهب و

محبّ مولا علی (ع) هستند و در قرن دهم قمری در عثمانی تشکیلات منظمی داشتند. دربارهٔ حاجی بکتاش و بکتاشیان، رک: مولویه، ص ۳۵۷ به بعد.

۹۲. ملامتیان، ملامتیه، ملامیها، «آن دسته از صوفیه که به جهت رعایت کمال اخلاص، نیکی خود را از خلق پنهان می‌کردند و بدی خود را مخفی نمی‌داشتند... اینان پیروان ابوصالح حمدون بن احمد بن عمارهٔ قصار هستند و قصاریه و قصاریان نیز نامیده می‌شوند....» (دهخدا، لغت‌نامه).

۹۳. بهرام‌شاه پسر مسعودشاه و برادر ارسلان‌شاه غزنوی است که با کمک سلطان سنجر به پادشاهی غزنین رسید. سنایی در کتاب حدیقه به آغاز دولت وی اشاره کرده است. بهرام‌شاه که ۴۱ سال پادشاهی کرده از ممدوحان سنایی است.

۹۴. علیشیر نوایی از مشاهیر درباریان و وزرای سلطان میرزا بایقرا گورکانی (۹۱۱-۸۷۵) و از بزرگ‌زادگان خاندان جغتای، پسر چنگیزخان، حاکم ماوراءالنهر و کاشغر و بلخ و بدخشان بود. نوشته‌اند که مردی نیکوصفت، دانشمند و شاعر بوده و اشعار بسیار به زبان فارسی و ترکی جغتایی سروده و در اشعار فارسی «فانی» یا «فنایی» و در اشعار ترکی «نوایی» تخلص می‌کرده است. تولدش را ۸۴۴ و فوتش را ۹۰۶ یا ۹۰۷ نوشته‌اند. مجلس او مجمع علما و فضلای آن روزگار و کتابخانه‌اش به روی همگان باز بوده است. امیرعلیشیر، سرانجام، از مقامات دولتی کناره گرفت، منزوی گشت، و با ملا عبدالرحمان جامی مصاحب شد و درویشی را بر همهٔ کارها ترجیح داد. تألیفات و آثار خیر بسیار از او به جا مانده است که از آن‌جمله ایوان جنوبی صحن عتیق حضرت رضا (ع) و مقبرهٔ شیخ فریدالدین عطار نیشابوری را می‌توان نام برد. دهخدا، لغت‌نامه، نام تألیفات او را فهرست کرده است.

۹۵. علاءالدین کیقباد اوّل یکی از شهریاران بزرگ سلجوقی روم است که از ۶۱۷ تا ۶۳۴ سلطنت کرده، علاوه بر کشورداری و کشورگیری اهل شعر و دانش نیز بوده و به صوفیه دلبستگی داشته و بهاء ولد گریزان از مغولان را از لارنده به قونیه خواسته و خود به استقبالش رفته و به حرمت تمام به شهر درآورده است. علاءالدین کیقباد اوّل از ۶۱۶ تا ۶۳۴ سلطنت کرد.

۹۶. معین‌الدین کاشانی ملقب به پروانه، وزیر مقتدر مغولان پس از استیلای بر سلجوقیان آسیای صغیر در واقع سلطنت می‌کرد نه وزارت، چون وزیر پادشاهی بود چهارساله به نام غیاث‌الدین کیخسرو ثالث که مادرش را نیز به زنی گرفت و به هر روی، با همهٔ اقتدار خود، سخت به مولانا جلال‌الدین ارادت می‌ورزید.

۹۷. مولانا می‌فرماید: «... شریعت همچو شمع است، ره می‌نماید، و بی‌آنکه شمع به دست آوری، راه رفته نشود؛ و چون در ره آمدی، آن رفتن تو طریقت است؛ و چون رسیدی به مقصود، آن حقیقت است.» (م‌ن، ۵، دیباچه).

۹۸. مولانا می‌فرماید: «.. شریعت همچون علم کیمیا آموختن است از استاد یا از کتاب؛ و طریقت استعمال کردن داروها، و مس را در کیمیا مالیدن است؛ و حقیقت زر شدن مس.» (*همان‌جا*).

۹۹. مولانا می‌فرماید: «کیمیادانان به علم کیمیا شادند که ما علمِ این می‌دانیم؛ و عمل‌کنندگان به عمل کیمیا شادند که ما چنین کارها می‌کنیم؛ و حقیقت‌یافتگان به حقیقت شادند که ما زر شدیم و از علم و عمل کیمیا آزاد شدیم.» (*همان‌جا*).

۱۰۰. مولانا می‌فرماید: «... مثال شریعت همچو علم طب آموختن است؛ و طریقت پرهیز کردن به موجب

طب و داروها خوردن؛ و حقیقت صحّت یافتن ابدی، و از آن هر دو فارغ شدن؛ چون آدمی از این حیات میرد، شریعت و طریقت از او منقطع شود و حقیقت ماند.» (*همان‌جا*).

۱۰۱. إِنَّما اِلٰهُكُم إِلٰهٌ واحِدٌ فَمَن كانَ يَرْجُوا لِقاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَل عَمَلاً صالِحاً و لا يُشرِك بعبادَةِ رَبِّه اَحَداً (سورهٔ ۱۸، آیهٔ ۱۱۰). «خدای شما خدای یگانه است؛ حال، هر کس که امید در لقای پروردگارش بسته است، کار نیکو پیشه کند و در پرستش پروردگارش کسی را شریک نیاورد.» (خرمشاهی).

۱۰۲. تقویم یولیانوسی (Julian Calendar) تقویمی است که ژول سزار درست کرد و پاپ گریگوری سیزدهم اصلاحاتی در آن به عمل آورد و امروزه در میان اروپاییان معمول است. مطابق این تقویم سال دارای ۳۶۵ روز و شش ساعت است (فرهنگ حییم).

۱۰۳. استاد فروزانفر از نسخهٔ خطی معارف که هلموت ریتر در اختیار داشت نسخهٔ عکسی فراهم آورد و آن را «چندین بار من اولها الی آخرها در مطالعه گرفت.» (معارف، س ۳۳، مقدمه، ص الف).

۱۰۴. مزارشریف و بلخ نزدیک پانزده کیلومتر با هم فاصله دارند و اهمیت آن به سبب مقبره‌ای است که می‌گویند متعلق به امیر مؤمنان علی علیه‌السّلام است و آن را علی‌میرزا در آغاز قرن نهم هجری (۸۰۲ / ۱۴۲۰ م) بنا کرده و نزد شیعیان افغانستان بسیار محترم است.

۱۰۵. اولین حملهٔ عربهای مسلمان به بلخ در سال ۳۲ به سرکردگی احنف بن قیس بود. نوشته‌اند که این شهر از بناهای پادشاهان قدیم ایران بود و سالها لهراسب و گشتاسب در آنجا زیسته و در آنجا آتشکده ساخته‌اند. این شهر پیش از اسلام از مراکز دین بودایی و محل معبد معروف نوبهار بوده است. عربها بار دوّم در سال ۴۳ به بلخ حمله کردند. در سال ۲۵۶ یعقوب لیث و در سال ۴۵۱ سلجوقیان آن را تصرف کردند و در سال ۵۵۰ به دست ترکان غز افتاد و پس از آن در سال ۶۱۷ مغولان آن را ویران و مردمش را قتل‌عام کردند. در اواسط قرن ۱۸ میلادی به تصرف افغانها درآمد و اکنون از آن شهر بزرگ و پرنعمت خراسان قدیم که مقر خسروان بوده شهر کوچکی در شمال افغانستان باقی مانده و قسمتی از آن نیز جزو ترکستان است.

۱۰۶. اُغُز، نام طایفه‌ای است از ترکمانان که در شمال دریاچهٔ آرال و حدود مصب رودهای سیحون و جیحون و دشت میان دریای آرال و خزر سکنا داشتند و سپس جمعی از آنان را سامانیان در بلاد شمال ماوراءالنهر جای دادند. سلجوقیان عشیره‌ای از همین قبیله‌اند و همچنین ترکان عثمانی عشیرهٔ کوچکی از آنان هستند.

۱۰۷. ترسایان (مسیحیان) رهبانیت و صومعه‌نشینی را تبلیغ می‌کردند و در گوشه‌نشینی و ترک لذاید دنیوی خاصه ترک لذت جنسی می‌کوشیدند چنان‌که «نکاح نکنند و غذای لذیذ نخورند». مانویان، مانویه، پیروان آیین مانی، که گفته‌اند در زمان بهرام‌شاه یا اردشیر و بعد از عیسی (ع) ظهور کرد، نیز معتقد بودند که چون ارواح پاک از آسمان نزول می‌کنند و به تن‌های تیره می‌پیوندند از زنان باید دوری کرد و «با ایشان نیامیخت.» برای اطلاع بیشتر از عقاید آنان رک دهخدا، لغت‌نامه، ذیل مانی و مآخذی که در آنجا نامشان آمده است.

۱۰۸. «"توران" نام ترکستان است و بعضی از خراسان و آن مشرق است» که آن را ولایت ماوراءالنهر نیز می‌گفته‌اند و منسوب به تور پسر بزرگ فریدون دانسته‌اند و کلمهٔ توران، در هر حال، نام جمیع بلاد ماوراءالنهر بوده است و جنگهای ایرانیان و تورانیان بخش مهمی از داستانهای ملی ما را به وجود آورده است.

خاورشناسان تورانیان را طوایفی می‌دانسته‌اند که در دشتهای روسیه به صورت چادرنشینی، از دریای قفقاز گرفته تا رود سیحون به طور پراکنده زندگی می‌کرده‌اند و مانند ایرانیان دارای زندگی شهرنشینی نبوده‌اند و روزگار به بیابان‌نوردی و چادرنشینی می‌گذرانیده‌اند. رک: *همان*، ذیل توران.

۱۰۹. خطبه، کلام خطیب، عبارت است از سخن گفتن در ستایش خدا و نعت پیمبر (ص) و موعظه خلق بر فراز منابر که در روزهای جمعه و ایام مهم علاوه بر حمد خدا و مدح رسول و اولیای دین، خلیفه یا سلطان وقت را نیز مدح می‌کرده‌اند و یکی از سنّتهای بزرگ حکومت بوده که در مسجد آدینه صورت می‌گرفته است.

۱۱۰. «بحث و جدل»، گفت‌وگو و مناظره، که در استدلالات فقهی به‌کار می‌رود، صناعتی است علمی که به‌وسیلهٔ آن با اقامهٔ دلیل بر مطلوب خود قادر توان شد. بهاءالدین می‌نویسد که علم جدل مانند قمار است که باید آن را به قصد بردن انجام داد تا به بردن منتهی شود (معارف ۳۸، ص ۲۹).

۱۱۱. بهاءالدین در لابلای سخنان خود اصطلاحات نجوم را به‌کار می‌برد (از جمله، معارف س ۳۸، ص ۲۹)؛ از داروی برخی دردها و مرضها نیز نام می‌برد (*همان*، ص ۳۰). افزون بر این، می‌نویسد: «من به سبب ذکر بسیار بی‌مزه گشته بودم؛ بامدادان برخاستم که خوارزم روم از عمادالدین طب آموزم تا مزه‌ای بیابم از جهان و شکر آنگاه توانم گفتن که مزه‌ای از نعمتش بیابم. پس طب ورزیدن سبب می‌شود مر شکر منعم را، از بهر محبت الله طب ورزم» (همان‌جا). شاید منظور از «طب ورزیدن» عمل به دستورات طبی پزشکی باشد.

۱۱۲. ابوالعباس مستغفری، جعفر بن ابی‌علی محمد بن ابی‌بکر نسقی سمرقندی، محدث، فقیه، مورخ و ادیب شافعی از مشاهیر علمای ماوراءالنّهر بوده که چندی به مرو و زمانی به سرخس و روزگاری به بخارا شده و استادان بسیار دیده است. وفات او در سال ۴۳۲ به شهر نسف اتفاق افتاده. از آثار او خطب‌النبی و طب‌النبی در تهران چاپ شده است (دهخدا، لغت‌نامه).

۱۱۳. مراقبه و مراقبت به اصطلاح عرفا، حضور دل است با خدا و غیبت از ماسوا.

۱۱۴. بهاءالدین، در هر حال، به این نتیجه می‌رسد که اصولی را موعظه کند که همه مذاهب سنّت و جماعت آن را پذیرفته باشند: «همه کارها، تحقیق، معلوم‌الله است و خالق افعال العباد الله است، اینها مسلّم باشد، بی‌آنکه امر و نهی از بهر ایتمار و انتها نباشد، از هر مذهبی که موافق و حقیقت خود می‌بینی آن را اختیار می‌کن و بیان می‌کن به لفظی که آن متّفقٌ‌علیه باشد؛ و طاعت را فایده هست، و از بدی احتراز می‌باید کردن؛ هرآینه، جواب مثل اینها متفقٌ‌علیه باشد...» (معارف س ۳۸، ص ۱۳۸).

۱۱۵. سپهسالار عدد «سیصد نفر» را طوری به‌کار می‌برد که نشان دهد شاگردان و معتقدان و مریدان بهاءالدین بیش از آن بوده‌اند: «روز دیگر از معتقدان و مریدان و تلامذه مقدار سیصد نفر به هم در رکابش روانه شدند؛» یعنی که بقیه‌شان همراه او از شهر بیرون نیامدند.

۱۱۶. بهاءالدین «اختیار و فعل خلق» را در برابر فعل خداوند بی‌وزن می‌داند و فعل قاضی را در محو کردن سلطان‌العلمایی خود هم ناشی از صنع خداوند می‌داند که «کس را در آن فعلی نیست»، و بدین سبب از خداوند می‌خواهد که «اختیار قاضی» را دگرگون سازد و نفرینش می‌کند: «و آن اختیارش را صفت دردی و سودایی ده تا از خود به دیگری نپردازد.» با این‌همه، از سخنانش پیداست که سخت از این کار قاضی رنجیده است؛ چون زبان به سرزنش قاضی می‌گشاید: «ای قاضی تو چشم در دو موضع نهاده‌ای؛ یکی آب روی جستن و غلبه کردن تا لقمهٔ کسانی از جاه و منزلت بربایی، و دیگر آنکه می‌خواهی تا شهوت

خود برانی، همچون آن عاشقی که دو چشمش به صورتی درمانده باشد و خیره مانده بود؛ نه پیش پای نگرد و نه چپ و چهار سوی نگرد که کسی مرا در این خیانت نگیرد. تو نیز ای قاضی نمی‌نگری که زمین حق کیست، و نمی‌نگری که تو را شهوت که داده است. تو از کجا آمده‌ای و کجا می‌روی و تصرّف در ملک می‌کنی و بد می‌گویی؛ تو چگونه مسلمانی که گرد خود نمی‌گردی و در غم دین و ایمان خود نیستی؟» (معارف س ۳۳، ص ۱۸۹).

۱۱۷. رسم کهن است که هرکه با حاکمان و شاهان و اهل قدرت موافقت بر ستم و استبداد نکند، خواه خطیب باشد و فقیه و خواه حکیم و عارف محبوب مردم می‌شود – خاصه اگر چون بهاءالدین زبان به سرزنش سلطان و مصادر امور و کارگزارانش هم بگشاید.

۱۱۸. کرّامیه یکی از فرقه‌های سنّت و جماعت بود که اعضای آن از ابوعبدالله محمد بن کرّام بن عرّاف بن خزامة بن براء (ف ۲۵۵) پیروی می‌کردند. دربارهٔ عقاید و افکار او، بن: فرهنگ فرق، ص ۳۶۳ به بعد.

۱۱۹. مشّاء نام روشی فکری است در علوم عقلی، مقابل اشراق. می‌گویند ارسطو اندیشه‌های خود را ضمن گردش افاضه می‌کرده؛ بدین سبب پیروان او را مشایی گفته‌اند؛ نیز گویند که چون آنان برای کشف حقیقت متوسل به عقل می‌شدند و فکر را به‌کار می‌انداختند مشاء لقب گرفته‌اند، یعنی مشی فکری می‌کردند. رئیس فلاسفهٔ مشایین یونان ارسطاطالیس و رئیس فلاسفهٔ مشایین اسلام ابوعلی‌سیناست.
اشراق، آن‌قسم از فلسفه است که در اصول و قواعدش ادلهٔ عقلی و کشف هر دو معتبر است. رئیس اشراقیون در فلسفهٔ یونان افلاطون بود و در فلسفهٔ اسلامی شیخ شهاب‌الدین سهروردی است. اشراق را منسوب به شرق نیز گفته‌اند. هدف پیروان این مکتب فلسفی ایجاد توافق میان فلسفهٔ یونانی افلاطونیان جدید و فلاسفهٔ ایران و جز آن بوده و این نام به‌خصوص بر شاگردان سهروردی اطلاق شده است.

۱۲۰. اصل بیت عربی فخر رازی این است:

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا   سوی ان جمعنا فیه قیل و قال

(مقالات، ص ۹۳۳)

۱۲۱. اصل بیت عربی فخرالدین رازی این است:

نهایة اقدام العقول عقال   و اکثر سعی العالمین ضلال

(*همان*، ص ۷۳۰)

۱۲۲. خَتایْ، بر ولایتی بزرگ اطلاق می‌شده که مشتمل بوده بر «بلاد عظیمه و مدائن قدیمه». نوشته‌اند که دور آن یک سال راه بوده و «در مدت سیصد سال دور آن مملکت را حصاری محکم از سنگ رخام کشیده‌اند و تمام کرده‌اند. آن ولایت محدود است از طرف جنوب به چین و تنگتاش و از جانب مغرب به ترکستان و مغول و از جهت شمال به کیماک و دشت قبچان؛ و پادشاه خَتایْ مستقل است تا تاتارستان و مغولستان و ترکستان و بعضی بلاد توران در حکم اوست» (انجمن آرای ناصری، در دهخدا، لغت‌نامه).
کلمهٔ خَتا، از «خَتایْ» در شعر و نثر فارسی فراوان به‌کار رفته، گاهی همراه با چین و گاهی با کلمهٔ «خُتَن»؛ بخاری گوید:

نه آتش است سده، بلکه آتش آتش توست
که یک زمانه بتازی ختا یکی به ختن

۱۲۳. بهاءالدین ولد در معارف س ۳۳، ص ۳۵۵ می‌نویسد: «ملک غور به درِ وخش آمد، فی شوال سنهٔ ستمائه؛ هیچ‌کس با او سخن نگفتی، مگر عمادالدین وزیر او، و هیچ‌کس شفاعت نیارستی کردن مگر ایشان تا بدانی که حضرت الله از آن عالی‌تر باشد که هیچ‌کس شفاعت نیارد کردن تا آنگاه که دستوری بدهد، مَن ذا الّذی یَشفَعُ عِندَهُ اِلّا بِاِذنِهِ.» (قرآن، سورهٔ ۲، آیهٔ ۲۵۵). عنوان داستان مثنوی این است: «خشم کردن پادشاه بر ندیم و شفاعت کردن شفیع آن مغضوب‌علیه را» که نیکلسون فقید آن داستان را بیانگر فحوای کلام الهی «ایاک نستعین» می‌داند و «عمادالملک» را به معنی «ستون سلطنت (ربّانی)»، لقبی مناسب برای انسان کامل دانسته است؛ رک شرح نیکلسون، ج ۴، ص ۱۶۱۴ به بعد.

۱۲۴. پکن، پکینگ، پایتخت سلسلهٔ سلاطین «کین» بود که با سلاطین «سونگ» در آخر قرن ششم هجری بر آسیای شرقی و سواحل اقیانوس کبیر، یعنی دو مملکت کره و چین اصلی حکومت می‌کردند. سلاطین کین رؤسای یک‌دسته از زردپوستان منچو بودند که بر «خَتا» یعنی شمال چین مسلط آمده و بر آن سرزمین حکومت می‌کردند و نسبت به چینیها قومی خارجی محسوب می‌شدند. پایتخت این سلسله گاهی شهر پکینگ (پکن) بود و گاهی شهر «کائی‌فونگ» در کنار نهر زرد (هوانگهو). چنگیزخان در سال ۶۱۲ شهر پکینگ را مسخّر کرد. قوبیلای قاآن، پس از آنکه خود را قاآن و امپراطور خواند مقر سلطنت خود را در شهر قدیم پکینگ قرار داد و اسم آن را برگردانده، خان‌بالغ (خان‌بالیغ) گذاشت، به معنای مقر خان.

۱۲۵. اینالجُق، یا اینالجوق، معروف به غایرخان، حاکم شهر اُترار (در ساحل رود سیحون و نام قدیم فاریاب)، از امرای سپاهیان خوارزمشاه، و یکی از خویشاوندان مادرش، ترکان‌خاتون، مسبب اصلی حملهٔ مغولان به خراسان است. به سبب طمع در مال بازرگانان مغول، آنان را نزد خوارزمشاه جاسوس خواند و او هم بی‌تأمل پذیرفت که منجر به کشتن و غارت مال تاجران بینوای مغول و کین‌کشی چنگیزخان شد. برای اطلاع کامل از این واقعهٔ شوم، رک: تاریخ مغول، تألیف شادروان عباس اقبال آشتیانی.

۱۲۶. مروِ رود، مرو الرّود، از شهرهای خراسان بزرگ، بر کنار رود مرو، که از مرو شاهجان، مرو الشاهجان کوچک‌تر است. اهل مرو رود را مرو رودی خوانند؛ امّا در پنج‌منزلی آنان، مروزی و مروی منسوب است به مرو دیگری که به مرو شاهجهان، مرو الشاهجان، معروف بوده و مطلق «مرو» اشاره به همین شهر است که آن‌هم در شمار شهرهای پررونق خراسان بوده، و امروز جزء جمهوری ترکمنستان است، در انتهای کویر قره‌قوم در سی‌فرسخی شهر سرخس؛ نوشته‌اند که فاصلهٔ مرو تا نیشابور هفتاد فرسخ و تا بلخ یکصدوبیست‌ودو فرسخ، یعنی بیست‌ودو روز راه بوده است. رک: لسترنج، ص ۴۳۲-۴۲۳ و ۴۵۶.

۱۲۷. به گفتهٔ افلاکی، که البته این‌گونه سخنانش مأخذ معتبری ندارد، خلیفه «سه هزار دینار مصری در طبق زرین» برای بهاءالدین می‌فرستد و بهاءالدین آن را بدین سبب نمی‌پذیرد که مال خلیفه «حرام و مشکوک است» و علاوه بر آن چون خلیفه ساز و آواز استماع می‌کند «روی او را نشاید دیدن و در مقام او نشاید مقیم شدن.» این سخنان به گوش خلیفه می‌رسد و آن خلیفه «ظالم و غاشم و بی‌باک»، با این‌همه، شیفتهٔ ملاقات بهاءالدین می‌شود (مناقب، ص ۱۸).

۱۲۸. ساختمان نظامیه بغداد در سال ۴۵۹ پایان گرفت و خواجه نظام‌الملک برای انجام آن ۲۰۰,۰۰۰ دینار از مال خود خرج کرد. نوشته‌اند که بغداد در سال ۵۸۰ نزدیک به سی مدرسه داشته که بزرگترین و مشهورترین آنها نظامیه بوده و تا قریب دو قرن در اوج عظمت و اشتهار بوده است.

۱۲۹. معروف کَرْخی از بزرگان متصوّفه، متوفی به سال ۲۰۰ هجری قمری، از موالی امام علی بن موسی

الکاظم (ع) بود که در محلهٔ کرخ بغداد متولد شد و همان‌جا پرورش یافت و از دنیا برفت.

۱۳۰. فخرالدین بهرام‌شاه بن داوود سومین پادشاه سلسلهٔ بنومنگوجاک یا منگوجاکیان است که در ارزنجان از حدود ۵۵۰ تا ۶۲۲ پادشاهی کرد (سپهسالار، ص ۱۹۳).

۱۳۱. شادروان ذبیح‌الله صفا، در تاریخ ادبیات ایران، سال ۵۳۰ را برای ولادت نظامی گنجوی درست‌تر می‌دانند. با احتساب عمر ۸۴ سالهٔ این سخنسرای بزرگ، سال فوتش را باید ۶۱۴ بدانیم.

۱۳۲. دربارهٔ آق‌شهر، رک: لسترنج، ص ۱۵۶.

۱۳۳. رک: من بادم، ص ۱۹.

۱۳۴. ولدنامه، ص ۱۹۱:

آمد از کعبه در ولایت روم — تا شوند اهل روم از او مرحوم
از همه ملک روم قونیه را — برگزید و مقیم شد آنجا
بشنیدند جمله مردم شهر — که رسید از سفر یگانهٔ دهر
همچو گوهر عزیز و نایاب است — آفتاب از عطاش پُرتاب است
نیستش در همه علوم نظیر — هست از سرّهای عشق خبیر
رو نهادند سوی او خلقان — از زن و مرد و طفل و پیر و جوان
آشکارا کرامتش دیدند — زو چه اسرارها که بشنیدند
همه بردند از او ولایتها — همه کردند ز او روایتها
چند روزی برین نسق چو گذشت — کِه و مِه، مرد و زن مریدش گشت
بعد از این هم علاء دین سلطان — ز اعتقاد تمام با میران
آمدند و زیارتش کردند — قند پند ورا ز جان خوردند
گشت سلطان علاء دین، چون‌دید — روی او را، به عشق وصدق مرید
چون‌که وعظش شنید شد حیران — کرد او را مقام در دل و جان

۱۳۵. همان، ص ۱۹۲.

۱۳۶. افلاکی می‌نویسد که امیر موسیٰ از نوّاب سلطان علاءالدین کیقباد، سوباشی و حاکم لارنده، مردی بوده «ترک و بهادر و ساده‌دل و طالب صدق» (مناقب، ص ۲۵).

۱۳۷. عزالدین عبدالسّلام که نامش در متن انگلیسی این کتاب آمده در سال ۶۷۸، یک سال پس از تولد عبدالعزیز بن عبدالسّلام، فوت کرده و صاحب کتابی است به نام کشف‌الاسرار عن حکم الطیور و الازهار که مواعظی است به زبان حیوانات و غیر آن. او معروف به ابن‌غانم است و لقب سلطان‌العلماء نداشته، برعکس عبدالعزیز بن عبدالسّلام فقیه شافعی که ولایت قضای مصر یافت و از آن شغل استعفا کرد. الفوائد، الغایة فی اختصار النهایه، الفرق بین الایمان و الاسلام نام برخی از آثار اوست. رک: دهخدا، لغت‌نامه و اعلام زرکلی.

۱۳۸. مناقب، ص ۱۹.

۱۳۹. سی‌وچهارمین خلیفهٔ عباسی.

۱۴۰. این ملک داوود که به دانش و هنر عشق می‌ورزیده و خود به فارسی شعر می‌گفته، ظاهراً، آخرین فرمانروای منگوچکیان بوده که حکومتش چند سالی بیش نینجامیده است. بنا بر اطلاعاتی که در مقدمهٔ

مرصاد، ص ۵-۲۴ آمده، پدر وی در سال ۶۲۲ درگذشته (آغاز حکومت ملک داوود)، و خود داوود را کیقباد در بهار ۶۲۵ دستگیر و به آق‌شهر و آب‌گرم قونیه تبعید کرد.
پدر داوود، فخرالدین بهرامشاه، نوهٔ منگوچک و داماد سلجوقیان روم بوده که بیش ازشصت سال در ارزنجان و کماخ فرمان رانده. «او همان است که نظامی مخزن‌الاسرار را در ۵۷۲ به نام او ساخته و جلدی از تاریخ بلعمی که در سال ۵۸۶ برای کتابخانهٔ او کتابت گردیده اینک در کتابخانهٔ آستان قدس رضوی موجود است» (مرصاد، مقدمه، ص ۲۴).

۱۴۱. این طرح نو از مرصادالعباد را نجم‌الدین مرموزات اسدی در مزمورات داوودی نامیده (همان‌جا)، و ترجمهٔ عربی آن را که در اواخر عمر در بغداد کرده منارات‌السائرین خوانده است (همان، ص ۲۶).

۱۴۲. همان‌جا. ضمناً در متن اصلی سخنان نجم‌الدین رازی به صورت نقل به معنی و ملخص آمده است.

۱۴۳. قلج‌ارسلان سلجوقی (۵۸۸-۵۵۹) حکمران بلاد قونیه و توابع و آق‌سرا و سیواس و ملطیه و جز آن بود. او ۲۹ سال پادشاهی کرد و در پیری کشور را بین فرزندان خود تقسیم کرد امّا یکی از فرزندانش به نام قطب‌الدین او را برکنار ساخت.

۱۴۴. بیزانطه (Byzantium)، بر شهر بیزانتیُم اطلاق می‌شده که حدود ششصد سال قبل از میلاد مسیح بنا شده و در سال ۳۳۰ میلادی نام آن را به بیزانس تغییر دادند و پس از آنکه مسلمانان در سال ۱۴۵۳ میلادی بر آن دست یافتند نامش را اسلامبول نهادند (فرهنگ پیشرو آریان‌پور).

۱۴۵. شبه‌جزیرهٔ کریمه در جنوب اوکراین روسیه، در شمال دریای سیاه و بر کنار دریای آزوف، قرار دارد و مساحت آن را ۲۶،۰۰۰ کیلومترمربع نوشته‌اند و جایی بسیار خوش‌آب‌وهواست.

۱۴۶. کوههای توروس (Taurus) در جنوب ترکیه به موازات ساحل مدیترانه کشیده شده؛ و کیلیکیه (Cilicia) که فرهنگ پیشرو آریان‌پور سیلیسیه و لغت‌نامهٔ دهخدا کیلیکیا هم ضبط کرده‌اند، در ساحل مدیترانه و جنوب کوههای توروس واقع است و نوشته‌اند که کوروش آنجا را فتح کرد که یکی از ساتراپ‌نشینهای امپراطوری ایران شد.

۱۴۷. ارتقیان، ارتقیه، یا بنی‌ارتق سلسله‌ای از امیران دیاربکر (۷۱۲-۴۹۵) بودند که یکی از سرداران ترکمان قشون سلجوقی به نام ارتق بن اکسب آن را به وجود آورد و به دو دسته ارتقیهٔ کیفا (۶۲۹-۴۹۵) و ارتقیهٔ ماردین (۸۱۱-۵۰۲) تقسیم شدند. رک: دهخدا، لغت‌نامه و مآخذ آن.

۱۴۸. ایّوبیان، مراد سلسله‌ای است که صلاح‌الدین یوسف از کردهای روادیه در شامات و فلسطین و ناحیهٔ کوهستانی واقع بین حوضه‌های علیای دجله و فرات تأسیس کرد و دولت فاطمی مصر را برانداخت و بخش سفلای آن را ضمیمه قلمرو خود ساخت. کردان ایّوبیان ابتکار جنگهای صلیبی را در دست داشتند و صلاح‌الدین قهرمان مشهور این جنگهاست. ایوبیان از ۵۶۴ تا ۶۴۸ حکومت کردند و به ایوبیان الجزیره، ایوبیان حلب، ایوبیان حماة، ایوبیان حمص، ایوبیان دمشق، ایوبیان عربستان و ایوبیان مصر تقسیم شدند.

۱۴۹. یونس اِمره، از شاعران عارف ترک، متوفی به سال ۸۴۸ که گرچه بی‌سواد بود مناجاتهای صوفیانه و اشعار عارفانه بسیار دارد و از بزرگان عرفا و از اهل الله به شمار می‌رود.

۱۵۰. این عبارت را از مناقب اوحد، ص ۳ برگرفتم.

۱۵۱. رکن‌الدین سجاسی از مشایخ صوفیه قرن هفتم هجری است که تا سال ۶۰۶ در قید حیات بود امّا از آن

به بعد خبری از او در دست نیست. نامش محمد، و خلیفهٔ قطب‌الدین ابهری است که پس از درگذشت قطب‌الدین به سال ۵۷۷ بر جای او نشسته و به ارشاد مریدان پرداخته؛ شمس‌الدین تبریزی نیز از مریدان رکن‌الدین سجّاسی بوده. شایان توجه آنکه سجاس قصبه‌ای است از توابع زنجان و یک‌فرسخی سهرورد. برای آگاهی بیشتر، رک: مناقب اوحد، مقدمه مصحح، ص ۱۵-۸. رک: رساله، ص ۳-۲۰۲؛ سپهسالار، ص ۲-۲۰۱.

۱۵۲. مناقب، ص ۳۱۱.

۱۵۳. معارف س ۳۳، ص ۳۲۱. بهاءالدین در ادامه می‌نویسد: «پس همهٔ رنج روح از آن است که دور و محجوب مانده است از الله. پس هرگاه که روحها به الله پیوندد، چنان‌که میان ایشان هیچ حجاب و خلاف نماند، هیچ دوزخ ورنج نماند. نظیر پیوستن چنان باشد که روشنایی آفتاب در خانه افتاده باشد؛ دیوار از میانه برگیری تا آن نور آفتاب به آفتاب یکی شود و همچنین تقدیرگیری که جمله روحها همچنین به الله پیوندد و یکی شوند؛ هول عجایبها بینی در عین‌الله. آنگاه گویی پرتو روحهاستی بر نامیات که افزاینده می‌شود؛ و پرتو نامیات است که در جمادات می‌افتد که گرم و سرد می‌شود؛ چون این پرتوها همه به اصل پیوندد همه چیزها ذره شود و المُلک یَومئذٍ لِلّه (سورهٔ ۲۲، آیهٔ ۵۶).

۱۵۴. احا، ش ۳۵۲: پیش از مرگ بمیر. سنایی می‌گوید: «بمیر ای دوست پیش از مرگ اگر می زندگی خواهی» و مثنوی می‌سراید:

ای خُنُک آن را که پیش از مرگ مرد　　یعنی او از اصل این رز برد بوی

۱۵۵. قس: رساله، ص ۳۲، ذیل معارف بهاء ولد.

۱۵۶. نیز، بن: رساله، ص ۳۳، که از تأثیر معارف بهاء ولد بر فکر و آثار صاحب مثنوی معنوی سخن رفته است.

۱۵۷. افلاکی از زبان کراخاتون، همسر جلال‌الدین، می‌نویسد که: «حضرت مولانا از اوّل شب تا طلوع فجر بر سرِ پای ایستاده معارف حضرت بهاء ولد را مطالعه می‌کرد.» (مناقب، ص ۳-۹۲). هم او از زبان خلفای مولانا جلال‌الدین می‌نویسد که مولانا «روزی به یاران حکایت می‌کرد که در اوایل حالات اوقات کلمات مولانای بزرگ را، رضی‌الله عنه، مطالعه می‌کردم و لایزال بایستی در آستینم بودی و حضرت مولانا شمس‌الدین از مطالعه آن مرا منع می‌کرد.» (همان، ص ۶۵۲)؛ امّا بر رغم منع شمس‌الدین از مطالعه معارف بهاء ولد دست برنمی‌داشته، مگر تا وقتی که «مولانا شمس‌الدین در قید حیات بود» (همان‌جا).

۱۵۸. شادروان فروزانفر نوشته‌اند: «قسمتی از مطالب جزو چهارم در سایر اجزای معارف گاه با تصرف مختصر در عبارت و با تغییر تعبیرات و لغات کهن‌تر به تعبیرات و لغات جدیدتر و گاه با بسط و تفصیل بیشتر نیز به چشم می‌خورد... و از ملاحظهٔ موارد مذکور این اندیشه به خاطر می‌گذرد که جزو چهارم را مصنف به صورت یادداشت و تعلیق نوشته و سپس خود وی یا آنکه مولانا و یا دیگری از پیروانش آن مطالب را تنقیح و تهذیب و اصلاح و تکمیل نموده و با اضافه یادداشتهای دیگر و حذف قسمتی از مطالب این جزو اجزای سه‌گانه را ترتیب داده است و در حقیقت جزو چهارم هستهٔ اصلی و حجر اساسی معارف است و آنچه در دست ماست باقی‌ماندهٔ مجموعهٔ تعلیقاتی است که مصنف در ادوار مختلف عمر خود نگاشته است» (معارف س ۳۸، مقدمه، ط-ی).

۱۵۹. رک: ش ۷۵، صپ.

۱۶۰. «... پس قرآن می‌باید خواندن و روح را با آن راست می‌باید کردن؛ از آنکه چون روح قرآن شد، به حکم اعتیاد، هیچ آفتی به وی راه نیابد، چنان‌که به قرآن عیب راه نیابد و از بهر این معنی است که رسول علیه‌السّلام فرمود که "اهل القرآن اهل الله و خاصَّتُهُ"» (معارف س ۳۳، ص ۳۶۶).

۱۶۱. نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيد (قرآن، سورهٔ ۵۰، آیهٔ ۱۶).

۱۶۲. هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مٰا كُنْتُم (قرآن، سورهٔ ۵۷، آیهٔ ۴)؛ قس: هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كانُوا = خداوند هرجا که باشند با ایشان است (قرآن، سورهٔ ۵۸، آیهٔ ۷).

۱۶۳. ماتُریدیه پیروان محمد بن محمد بن محمود ابومنصور ماتُریدی بودند و او از امامان بزرگ کلامی سنّت و جماعت به شمار می‌رود. ماتریدی، اهل محله‌ای از سمرقند به همین نام، «با ابوالحسن اشعری در کلام اختلاف داشت و مذهب او نزدیک بلکه مؤید کلام معتزله است... در علم فقه از پیروان امام ابوحنیفه بود و در سال ۳۳۳ در سمرقند درگذشت.» رک: فرهنگ فِرَق، ص ۳۷۹) به بعد.

۱۶۴. تُسَبِّحُ لَهُ السَّمٰوٰاتُ ٱلسَّبْعُ وَ ٱلْأَرْضُ وَ مَن فيهِنَّ وَ إِنْ مِن شَيْءٍ إِلّٰا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لٰكِن لا تَفْقَهُونَ تَسْبيحَهُمْ (قرآن، سورهٔ ۱۷، آیهٔ ۴۴).

۱۶۵. پدر بهاءالدین ولد، حسین بن احمد خطیبی است و «مادر احمد خطیبی فردوس‌خاتون دختر شمس‌الائمه ابوبکر محمد بن احمد بن ابی‌سهل یا سهل سرخسی است که از اکابر حنفیه و ائمه فقهای قرن پنجم بود... مادر شمس‌الائمه خالصه‌خاتون نام داشت و دختر عبدالله سرخسی است که نسب او را به امام محمّدتقی (ع) می‌رسانند...» (رساله، ص ۶، ش ۴).

۱۶۶. احمد غزّالی طوسی، به گفتهٔ ابن‌خلّکان، واعظ، صاحب کرامات و اشارات، فقیه و مایل به تصوّف بوده و مرید ابوبکر نسّاج و قبر او در قزوین است. دارای تألیفات متعدد است، از جمله: رسالهٔ یمینیه، کتاب سوانح‌العشاق، کتاب مجالس‌الشیخ احمد، کتاب الحق و الحقیقه. وفات او را برخی ۵۱۹ نوشته‌اند.

۱۶۷. ابوعلی حسن بن محمد بن دقّاق، پدرش آردفروش بود و نسبت او به دقّاق از همین‌جاست. اهل نیشابور است. در علوم ظاهری، ادب، تفسیر، فقه و حدیث آموخت «و آنگاه دست ارادت در دامن ابوالقاسم ابراهیم بن محمد نصرآبادی ... استوار ساخت ... خلیفه و جانشین نصرآبادی شد ... چنان‌که از اقوال وی در رسالهٔ قشیریه و تذکرةالاولیاء عطار مستفاد است پیری بوده که اندوه و قبض بر احوالش غالب بود ... تا روزگار مولانا جلال‌الدین چنان مرد در طریقت برنخاست ... وفات او را به اختلاف ۴۰۵، ۴۰۶ و ۴۱۲ نوشته‌اند...» (قشیری، مقدمه، ص ۸-۲۷).

۱۶۸. دختر ابوعلی دقّاق، امّ‌البنین فاطمهٔ دقاقیّه، از دانشمندان روزگار بود که به سال ۳۹۱ متولد شد، نزد پدر قرآن و علوم دینی و آداب صوفیان بیاموخت و مجلس وعظ و تذکیر داشت. حدیث را از ابونعیم اسفراینی و ابوعبدالله حاکم و ابوالحسن علوی و امثال آنان آموخت و در سال ۴۸۰ در نودسالگی از دنیا رفت (قشیری، مقدمه، ص ۲۸ و ۴۹).

۱۶۹. ابوالقاسم قشیری، صاحب رسالهٔ قشیریه، «از اکابر علماء و کتّاب و شعرا و متصوّفه قرن پنجم هجری است که در سال ۳۸۶ در ناحیهٔ استوا (قوچان کنونی) متولد گردید.» شرح مبسوط و محققانهٔ زندگی و احوال و آثار او را به قلم شادروان فروزانفر می‌توان خواند؛ (رک: قشیری، مقدمه).

۱۷۰. عبدالملک بن ابی‌محمد عبدالله بن یوسف بن عبدالله جوینی ملقب به ضیاءالدین و مکنّی به ابوالمعالی

و معروف به امام‌الحرمین (۴۷۸-۴۱۹)، دانشمند بزرگ اشعری‌مذهب خراسانی است که بسیاری از دانشمندان و فاضلان قرن پنجم شاگردان وی بوده‌اند، از جمله امام محمد غزالی طوسی، کیاسی هراسی، ابوالمظفر خوافی،...؛ احاطه او بر احکام شرع به حدی بود که به همهٔ مسائل فقهی موافق هرکدام از مذاهب اربعه پاسخ می‌نوشت.... خواجه نظام‌الملک مدرسهٔ نظامیهٔ نیشابور را برای او بنا کرد. رک: دهخدا، لغت‌نامه، مآخذ ذیل مقالهٔ امام‌الحرمین.

۱۷۱. مُکَمِّل، به معنای «تمام و کامل‌گرداننده» نیز به معنای «مرد کامل» آمده؛ محقِّق در اصطلاح صوفیه به کسی گفته می‌شود که حقیقت اشیاء کماینبغی بر او منکشف گشته باشد «و این معنی کسی را میسّر است که از حجت و برهان گذشته، به مرتبهٔ کشف الهی رسیده باشد و به عین‌العیان مشاهده نموده باشد که حقیقت همهٔ اشیاء حق است و به غیر از وجود احد مطلق موجودی دیگر نیست و موجودیت اشیاء دیگر به جز اضافت بیش نیست.» (دهخدا، لغت‌نامه، به نقل از غیاث‌اللغات).

۱۷۲. تِرْمِد یا تِرْمِذ، نام شهری است بزرگ و مشهور در خراسان بر کنار رود جیحون، و «از جمله ولایات چغانیان از بلاد ماوراءالنهر... یاقوت نویسد: در ضبط این نسبت به اختلاف سخن گفته‌اند. بعضی به فتح تاء و بعضی به ضم تاء گویند و بعضی به کسر تاء گویند؛ و متداول بر زبان مردم این شهر فتح تاء و کسر میم است و ما در قدیم آن را به کسر تاء و میم می‌دانستیم و اهل دقت و معرفت آن را به ضمّ تاء و میم دانند؛ و هرکدام برای این نام برحسب آنچه تلفظ می‌کنند معنی آرند.» (دهخدا، لغت‌نامه).

۱۷۳. این کتاب را مرکز نشر دانشگاهی در سال ۱۳۷۷ به همان نام و صورت اوّل منتشر کرده و چنانچه از مقدمهٔ ناشر آن برمی‌آید، «این دو تفسیر فارسی بر اساس حقایق‌التفسیر سُلَمی نوشته شده است»، شادروان استاد فروزانفر در صفحهٔ «که» از مقدمهٔ خود بر کتاب معارف برهان‌الدین، بر اساس برخی شواهد و قرائن احتمال می‌دهند که «تفسیر دو سورهٔ محمد و فتح از آنِ برهان‌الدین محقق است»، ولی آن را مسلّم و قطعی نمی‌دانند (برهان، ص کج-که)؛ تردید هم ندارند که «تفسیر این دو سوره ترجمه و تقریرگونه‌ای است از تفسیر سُلَمی با اندک تصرف در بعضی موارد...» نیز، بر اساس سخنی از افلاکی این «احتمال» را «بر دل» می‌گذرانند که «مگر حضرت مولانا خود این دو سوره را از روی حقائق تقریر و بیان فرموده است ولی این احتمال از فرض نخستین ضعیف‌تر است» (همان، ص کو).

۱۷۴. سُلَمی، محمد بن حسین بن محمد بن موسی ازدی، ملقب به ابوعبدالرحمن، از علمای متصوّفه است (۴۱۲-۳۳۰). حقایق‌التفسیر او (شادروان فروزانفر حقایق فی التفسیر ضبط کرده‌اند، همان‌جا) مختصری است دربارهٔ طریقهٔ تصوف و کتاب طبقات‌الصوفیه؛ اصل این کتاب از میان رفته است. امّا خواجه عبدالله انصاری مضامین آن را در هرات به هنگام وعظ املاء کرده است و این اخیر به نام طبقات انصاری معروف است و در افغانستان به طبع رسیده است (دهخدا، لغت‌نامه).

۱۷۵. قرآن، سورهٔ نجم، آیهٔ ۴۲: «و انتهای راه همه پروردگار توست.»

۱۷۶. اشاره است به حدیث: موتوا قَبْلَ أَن تَمُوتوا. رک: احا، ص ۱۱۶، ش ۳۵۲. نیز، بن: ش ۱۵۴، صپ.

۱۷۷. الدُّنیا جیفَةٌ و طُلّابُها کِلابٌ. (احا، ص ۲۱۶، ش ۷۰۵).

۱۷۸. قس: ابیات دیوان کبیر:

دلم همچون قلم آمد در انگشتان دلداری   که امشب می‌نویسد زی، نویسد باز فردا ری
قلم را هم تراشد او، رقاع و نسخ و غیر آن   قلم گوید که: «تسلیمم تو دانی من کیم باری»

ج ۵، ب ۲۶۸۲۴

نیز، بن: شکوه، ص ۴۰-۲۳۹، که ابیات فوق را اشاره به حدیث زیر دانسته: اِنَّ قُلُوبَ بنی‌آدمَ کلها بَینَ اِصْبَعَیْنِ مِن اَصَابعِ الرَّحمٰنِ کَقَلْبٍ وَاحِدٍ یُصَرِّفَهُ حیثُ یَشاءُ (احا، ص ۶، ش ۱۳)؛ یعنی دلهای فرزندان آدم به تمامی مانند قلبی واحد بین دو انگشت از انگشتان خداوند قرار دارد. هرگونه که اراده کند آن را می‌گرداند.

۱۷۹. قرآن، سورهٔ ۵۸، آیهٔ ۲۲: اولئكَ کَتَبَ فی قُلُوبِهِم الایمان.

۱۸۰. انّی تارِکٌ فیکُم الثقلین: کتاب الله و عترتی (محقق نوری، میرزاحسین، مستدرک الوسائل، تحقیق مؤسسهٔ آل‌البیت، قم ۱۴۰۸ / ۱۹۸۸، ج ۳، ص ۳۵۵.

۱۸۱. «نفس اماره» و «نفس مطمئنه» از ترکیبات قرآنی است؛ رک: به ترتیب: سورهٔ یوسف، آیهٔ ۵۳ و فجر، آیات ۳۰-۲۷. علاوه بر آن «نفس زکیه» را در سورهٔ کهف، آیهٔ ۷۴، «نفس لوّامه» را در سورهٔ قیامت، آیهٔ ۲ و «نفس واحده» در سوره‌های لقمان، آیهٔ ۲۸ و زمر، آیهٔ ۶ دید.

۱۸۲. سورهٔ ۱۸، آیهٔ ۲۴: وَ اذکُر رَبَّكَ إذا نَسِیت.

۱۸۳. آپولو (apollo) در اسطوره‌های یونان و روم، خدای موسیقی و شعر و پیشگویی و طب است که بعدها نام خدای خورشید هم گرفت (فرهنگ پیشرو).

۱۸۴. سورهٔ ۵۳، آیهٔ ۴۲: و انتهای راه همه پروردگار توست.

۱۸۵. ابوالنجیب، سهروردی، عبدالقاهر بن عبدالله، ملقب به ضیاءالدین سهروردی، تقریباً در سال ۴۹۰ در سهرورد به دنیا آمد و در روز جمعه ۱۷ جمادی‌الاخر سال ۵۶۳ درگذشت و او را در رباط خودش به خاک سپردند. ابوالنجیب عمّ شیخ شهاب‌الدین ابی‌حفص عمر سهروردی است و در عراق شیخ زمان خود بوده، در نظامیه بغداد فقه آموخته و سپس طریقت صوفیه گزیده است. «رباطی بر شط از جانب غربی بغداد بساخت و جمعی از صالحین اصحاب وی در آن سکونت گزیدند.» مدتی نیز در نظامیه بغداد (از ۲۷ محرم سال ۵۴۵ تا رجب سال ۵۴۷) تدریس کرده است.

۱۸۶. اصحاب صُفَّه، «مهمانان اسلام بودند که در صُفَّهٔ مسجدالنبی (ص) شب می‌گذاردند و آن سایه‌پوشی بود پیش مسجد»؛ هجویری می‌نویسد که «پیغمبر را گروهی بوده‌اند از صحابه (رض) که اندر مسجد وی ملازم بودند و مهیا مر عبادت را و دست از دنیا بداشته بودند و از کسب اعراض کرده بودند و خدای عزوجل از برای ایشان را با پیغمبر (ع) عتاب کرد عز من قائل: و لاتطرد الذین یدعون ربهم بالغَداوةِ و العشی الآیه (قرآن ۶، ۵۲). و کتاب خدای عزوجل به فضایل ایشان ناطق است و پیغمبر را اندر مناقب ایشان اخبار بسیار که به ما رسیده است اندر ذکر ایشان رضی‌الله عنهم اجمعین.» (دهخدا، لغت‌نامه).

۱۸۷. رک: تلبیس، ص ۱۴۵. توضیح اینکه، ابن‌جوزی در این کتاب می‌خواهد نشان دهد که ابلیس چگونه راه مردم را می‌زند، از اهل علم و زهد و تصوف گرفته تا حاکمان و شاهان و حتی عامیان و همگان.
ابن‌جوزی از علمای حنبلی‌مذهب قرن ششم است. سرگذشت کوتاه او را می‌توان در مقدمهٔ جناب آقای علیرضا ذکاوتی قراگوزلو خواند.

۱۸۸. «صاحب شمس‌الدین محمد اصفهانی از شعرا و دبیران نامور در دربار سلاجقه روم» بود که شغلهای مهم یافت و تا وزارت و نیابت سلطنت رسید و در زمان سلطنت عزالدین کیکاووس (۶۵۵-۶۴۴) در هشتم ذی‌حجّه ۶۴۶ به قتل رسید. رک: برهان، ح ص ۱۳۳؛ اخبار، ص ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۸.

۱۸۹. شادروان استاد فروزانفر (رساله، ۴۲-۴۰) از معجم‌الادباء یاقوت نقل می‌کند که «کمال‌الدین ابوالقاسم عمر بن احمد معروف به ابن‌العدیم... یکی از افراد بیت ابی‌جراده و خاندان بنی‌العدیم به شمار می‌رفت. نسب این خاندان منتهی می‌شود به ابی‌جراده عامر بن ربیعه که از صحابهٔ امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب (ع) بود... .» ابن‌عدیم «به اندک سال در علوم و فنون ادب و فقه و حدیث و معرفت رجال تبحری عظیم و شهرتی وافی به دست آورد و در حسن خط یکی از استادان زمانه به شمار می‌رفت و در شاعری نیز دستی داشت.... اولین‌بار، کمال‌الدین، در سنهٔ ۶۱۶ که ۲۸ سال از عمرش می‌گذشت به تدریس مدرسه شادبخت منصوب شد و ظاهراً بعد از این تاریخ در مدرسهٔ حلاویه شغل تدریس یافت، و در حوالی سنهٔ ۶۴۳ این مدرسه را به امر ملک‌ناصر مرمت کرد.» کتابهای بغیة‌الطلب و زبدة‌الطلب، در تاریخ حلب، از آثار اوست و دیگر کتاب‌الاخبار المستفاد فی ذکر بنی‌جراده، و کتاب الدراری فی ذکر الذراری و کتابی را دربارهٔ خط و فنون و آداب آن نیز مدون ساخته است.

پدران ابن‌عدیم از «آغاز قرن پنجم که ابوالحسن احمد بن یحیی، متوفی در ۴۲۹، به تصدی شغل قضا کامیاب آمد علی‌التحقیق تا قرن هفتم و ظاهراً مدتی پس از آن، این منصب به ارث و استحقاق در این دودمان تبدیل می‌یافت و گاهی نیز منصب تدریس بر قضا علاوه می‌شد.» (نیز، رک، سپهسالار، ۱۷-۲۱۴).

۱۹۰. امّا استاد فروزانفر نتیجه می‌گیرند که «مولانا در مُقَدّمیه برانیه باید به تحصیل اشتغال ورزیده باشد.» (رساله، ص ۱۹۸).

۱۹۱. کلمهٔ «روح» که مؤلف محترم به آن اشاره کرده ۳۲ بیت قبل، در همین قسمت از مثنوی، آمده است (م‌ن، ۵، ۲۴۴۶):

نفس تو تا مست نقل است و نبید   دان که روحت خوشهٔ غیبی ندید

۱۹۲. این ابیات چنین است (گل، ۹۳):

سیّـــد تـرمـذی محقـق دیـن   هست برهان دین به راه یقین
چون که ثانی است او به محیی‌الدین   سال مولود او به «ثانی» بیـن
شـد رقـم سال نقـل آن سـامی   قَـدّس اللّـه سِـرَّهُ السـامـی

۱۹۳. شادروان استاد همایی، اعلی‌الله مقامه، به وضوح نوشته‌اند که «وفات برهان محقق... در ۶۳۸ واقع شده» (ولدنامه، ص ۴۷) و مولانا جلال‌الدین «در حدود سال ۶۴۲ به شمس‌الدین پیوست» (همان، ص ۴۸). بنابراین ایشان ننوشته‌اند که سال مرگ برهان‌الدین ۶۴۲ بوده است.

۱۹۴. مجالس سبعه، ۱۱۱-۱۰۷. همهٔ توضیحات ذیل متن و ترجمهٔ آیات و احادیث و عبارات عربی اثر خامهٔ توانای دوست عزیز دانشمند جناب آقای دکتر توفیق سبحانی است.

۱۹۵. کمال‌الدین خجندی، «از ناحیهٔ خجند ماوراءالنهر است که در بدایت عمر خود به تبریز مهاجرت کرد و در خدمت سلطان حسین جلایر (۷۸۴-۷۷۶) تقرب حاصل کرد و در خانقاهی که سلطان برای او ساخته بود به سر می‌برد...وی از شاعران بزرگ اواخر قرن هشتم است که مخصوصاً در غزل‌سرایی مهارت داشت و در دیوان او به غزلهای مطبوع زیاد که غالباً مقرون به ذوق عرفانی است می‌توان باز خورد. قبرش در تبریز است و بیت ذیل بر لوح مزار او ثبت است:

کمال از کعبه رفتی بر در یار هزارت آفرین مردانه رفتی»

سال فوت کمال‌الدین خجندی را به اختلاف، ۷۹۲، ۸۰۸ و ۸۰۳ نوشته‌اند.

۱۹۶. نام ولیانکوه به‌صراحت در شعر کمال خجند نیامده، بلکه مراد او را از «بهشت خدا»

از بهشت خدای عزّوَجَل تا به تبریز نیم فرسنگ است

اشارت به ولیانکوه دانسته‌اند. (رک: موحد، ۱۳).

۱۹۷. عبدالله بن محمد بن علی میانجی همدانی مکنّی به ابوالمعالی و ملقّب به عین‌القضاة از بزرگان مشایخ صوفیه و از دانشمندان اوایل قرن ششم هجری بود. وی به سال ۴۹۲ در همدان متولد شد و در طریقت شاگرد احمد غزالی بود و از محضر شیخ برکهٔ همدانی نیز استفاده کرد. عین‌القضاة آثار امام محمد غزالی را بسیار مطالعه کرد. او را، بر اثر دسیسه، در جوانی به سال ۵۲۵ و به فتوای فقهای وقت، بر دار کشیدند. نوشته‌های فارسی عین‌القضاة مشحون از تعبیرات نغز صوفیانه است. رباعیات عرفانی نیز به زبان فارسی سروده است. از آثار اوست: یزدان‌شناخت، تمهیدات، زبدة‌الحقایق و مکاتیب که شامل نامه‌های اوست و به نام نامه‌های عین‌القضاة چاپ و منتشر شده است.

۱۹۸. احمد بن محمد بن محمد بن احمد غزّالی طوسی، مکنّی به ابوالفتوح، برادر ابوحامد محمد غزّالی است. واعظ و فقیه بود و صاحب کرامات و اشارات، که مدتی بر جای برادر در مدرسهٔ نظامیه درس گفت. وی مایل به تصوّف بود و صوفیه را به نفس خود خدمت کرد و مرید ابوبکر نسّاج بود. وفات او را ۵۲۰ و ۵۱۹ نوشته‌اند. قبر او در قزوین و کتاب سوانح او مشهور است.

۱۹۹. بوستان، ص ۱۳۰:

عزیزی در اقصای تبریز بود که همواره بیدار و شب‌خیز بود

«صاحب روضات‌الجنان از پیر خود صفی‌الدین شاه مجتبی لاله‌ای نقل می‌کند که منظور شیخ سعدی از پیر بیدار و شب‌خیز تبریز... همین ابوبکر سلّه‌باف است» امّا این داستان بوستان از شنیده‌های سعدی است، نه آنکه خود او را دیده باشد (موحد، ۱-۶۰).

۲۰۰. دربارهٔ «هفتاد بابا»، رک: موحد، ص ۱۴ به بعد.

۲۰۱. حَفَدَه، امام ابومنصور اهل نیشابور، فقیه شافعی، واعظی فصیح و اصولی بود. در فتنهٔ غز، ۵۴۸، به عراق رفت و از آنجا به آذربایجان و «مجالس وعظ او از نیکوترین مجالس بود.» وفات او را برخی ۵۷۱ و برخی ۵۷۳ نوشته‌اند.

۲۰۲. قطب‌الدین ابهری از اکابر اولیاء متصوفهٔ قرن ششم است و شادروان فروزانفر او را چنین معرفی کرده است: «قطب‌الدین ابوالرشید احمد بن ابی‌عبدالله محمد بن ابی‌القاسم عبدالله ابهری از مردم اَبهر آذربایجان است... او علاوه بر اطلاع از معارف صوفیان، محدث نیز بود... به زبان عربی شعر می‌گفت.» رک: مناقب اوحد، ص ۲۱-۱۸.

۲۰۳. پدر اوحدالدین کرمانی از سلاجقهٔ کرمان است که در رمضان سال ۴۷۷ به سلطنت رسید؛ رک: مناقب اوحد، ص ۱۱ به بعد.

۲۰۴. موحد، ۱۰۹: ما عَبَدْناکَ حقَ عِبادَتِک و ما عَرَفْناکَ حقّ معرفتِک.

۲۰۵. موحد، ۱۰۹. إِنَّهُ لَيُغانُ عَلىٰ قَلبی حَتّیٰ اَسْتَغفِرُ اللهَ فی الْیَومِ سَبْعینَ مَرَّةً (احا، ش ۴۲۵).

۲۰۶. فَإِمّا یَأْتِیَنَّکُمْ مِنّی هُدیً فَمَن تَبِعَ هُدایَ فَلا خَوْفٌ عَلَیْهِم وَ لا هُمْ یَحْزَنُونَ (قرآن، سورهٔ ۲، ۳۸).

۲۰۷. فَاسْتَقِم کَما اُمِرْتَ (قرآن، سورهٔ ۱۱، آیهٔ ۱۱۲ و سورهٔ ۴۲، آیهٔ ۱۵).

۲۰۸. رک: موحد، ۱۰۹، و ش ۲ ذیل صفحه؛ بن ش ۲۰۴ بالا.

۲۰۹. ابن ابی‌الوفا، محیی‌الدین عبدالقادر، در اوائل عمر خود با سلطان ولد فرزند مولانا معاصر بوده است.

۲۱۰. دکتر محمدعلی موحد، ضمن بیان مرحلهٔ سوم از «مراحل سه‌گانهٔ تحول روحی» مولانا می‌نویسد: «این رسیدگی و کمال‌یافتگی نیز خود دو ظهور مختلف دارد: ظهوری در نقش واسطه و انتقال‌دهندهٔ فیض شمس به دیگران، و ظهوری در مقام نفسِ شمس و اتحاد با او.... اگر بخواهیم سراغ این دو ظهور متفاوت مولانا را در آثار خود او بجوییم باید بگوییم که دیوان کبیر نمودار ظهور اوّل و مثنوی شریف نمودار ظهور دوم است.» (موحد، ۱۵۱-۱۴۹).

۲۱۱. شمس مستی را دارای چهار قسم و چهار مرتبه می‌داند: اوّل مستی هوا؛ دوّم مستی عالم روح؛ سوم مستی راه خدا؛ چهارم مستی از خدا و «این کمال است. بعد از آن هشیاری است.» (مقالات، ص ۷۰۰).

۲۱۲. د، غ ۸۹۸، ب ۹۴۱۵:

گفتم: «تو جادو کسی؟» سست بخندید و گفت:
«سِحر اثر کی کند؟! ذکر خدا می‌رود.»

۲۱۳. د، غ ۱۵۰۷، ب ۱۵۸۷۲:

تو آرام دل سوداییانی تو ذاالنون و جُنید و بایزیدم

۲۱۴. ذِن (Zen) شاخه‌ای است از مکتب بودا که در ژاپن، ویتنام و کُره رواج دارد.

۲۱۵. دربارهٔ حسّان بن ثابت، رک: محمّد، ص ۹ و ۱۳۹.

۲۱۶. یعنی آنچه می‌کنند و می‌گویند بر اثر الهام حق است.

۲۱۷. رک: احا، ص ۶، ش ۱۳ که با اختلاف قرائت از صحیح مسلم و کنوزالحقایق و جامع صغیر نقل کرده است؛ یعنی: قلب مؤمن میان دو انگشت از انگشتان خداوند قرار دارد و خداوند به هر حال که خواهد آن را بگرداند.

۲۱۸. شادروان استاد فروزانفر می‌نویسد که «تمام مصاحبت این دو تقریباً شانزده ماه بوده است.» (رساله، ص ۶۷).

۲۱۹. به نوشتهٔ استاد فروزانفر «آن غزلهای گرم و پرسوز مولانا و اصرار و ابرام و عجز و نیاز عاشقانهٔ او هم در شمس کارگر نیفتاد» و نتوانست مانع از رفتن شمس شود. فروزانفر مطلع سه غزل را نوشته که گمان می‌رود ... ازاین معنی حکایت کند.» (رساله، ص ۶۷ و ذیل ش ۱).

د، غ ۲۱۴۳:

روشنی خانه تویی، خانه بمگذار و مرو عشرت چون شکّر ما را تو نگه‌دار و مرو

د، غ ۲۰۵۱:

می‌بینمت که عزم جفا می‌کنی مکن عزم عتاب و فرقت ما می‌کنی مکن

(قس: د، ۲۰۵۳:

ای آنکه از میانه کران می‌کنی مکن　　با ما ز خشم روی گران می‌کنی مکن)

د، غ ۲۰۵۴:

بشنیده‌ام که عزم سفر می‌کنی مکن　　مهر حریف و یار دگر می‌کنی مکن

شاید بتوان غزلهای زیر را هم اشارت به کوششهای مولانا برای انصراف خاطر شمس از سفر دانست:

د، غ ۲۱۹۵:

خوش خرامان می‌روی ای جان جان بی‌من مرو
ای حیات دوستان در بوستان بی من مرو

د، غ ۲۲۱۵:

گر رود دیده و عقل و خرد و جان تو مرو
که مرا دیدن تو بهتر از ایشان تو مرو

د، غ ۲۲۲۰:

هله ای شاه مپیچان سر و دستار مرو
هله ای ماه، که نغزت رخ و رخسار، مرو

۲۲۰. شادروان فروزانفر نوشته‌اند که شمس در ۲۶ جمادی‌الآخر سال ۶۴۲ به قونیه آمد (رساله، ص ۶۷، ش ۳)؛ در روز پنج‌شنبه ۲۱ شوال سال ۶۴۳ از قونیه رفت (همان، ص ۶۷ و ۷۰، ش ۳)؛ و در سال ۶۴۴ به همراه سلطان ولد به قونیه بازگشت (همان، ص ۷۳).

۲۲۱. د، غ ۱۶۳، ب ۲-۱۸۶۰:

بروید ای حریفان بکشید یار ما را　　به من آورید آخر صنم گریزپا را
به ترانه‌های شیرین به بهانه‌های زرین　　بکشید سوی خانه مه خوب خوش‌لقا را
وگر او به وعده گوید که دمی دگر بیایم　　همه وعده مکر باشد، بفریبد او شما را

۲۲۲. ولدنامه، ص ۴۹: چون بود شه سوار و بنده سوار؟

۲۲۳. دو بیت آخر در متن اصلی نیست.

۲۲۴. منظور این روایت است که: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»؛ و در نهج‌البلاغه منسوب به امیرمؤمنان است و با تغییر «اذا عرف نفسه» در شمار احادیث نبوی آمده است. مولانا ازقول پیمبر این حدیث را آورده:

بهر این پیغمبر آن را شرح ساخت　　کآن که خود بشناخت یزدان را شناخت

(من، ۵، ۲۱۱۴)

اما ولدنامه آن را از قول علی (ع) نقل کرده، مصطفی را نسخهٔ بدل مرتضی داده: «مرتضی بهر آن چنین فرمود» الخ.

۲۲۵. اَللّٰهُ یَفْعَلُ مَا یَشاءُ (قرآن، سورهٔ ۳، آیهٔ ۴۰ و سورهٔ ۲۲، آیهٔ ۱۸).

۲۲۶. إنَّ اللّٰهَ یَحْکُمُ مَا یُرید (قرآن، سورهٔ ۵، آیهٔ ۱).

۲۲۷. منظور این بیت است:

پس کجا زارد، کجا نالد لئیم   گر تو نپذیری به جز نیک ای کریم

(م‌ن، ۲، ۳۳۵)

۲۲۸. افلاکی از زبان مولانا جلال‌الدین می‌نویسد: «در عالم غیب دیدم که خداوندم مولانا شمس‌الدین تبریزی، با او [علاءالدین] صلح کرد و بر او بخشود و شفاعتش کرد و او نیز از جملهٔ مرحومان گشت» (افلاکی، ۵۱۳).

۲۲۹. کلمهٔ «اوّاب» پنج بار در قرآن به‌کار رفته (سورهٔ ۳۸، آیات ۱۷، ۱۹، ۳۰ و ۴۴ و در سورهٔ ۵۰، آیهٔ ۳۲)، یک‌بار هم به صورت «اوّابین» (سورهٔ ۱۷، آیهٔ ۲۵) آمده است. کلمهٔ اوّاب را رجّاع، کثیرالرّجوع الی‌الله، تائب و توّاب معنی کرده‌اند، و نوشته‌اند که «اوّاب» آن باشد که گناه می‌کند، سپس توبه می‌کند، باز گناه می‌کند، باز توبه می‌کند (رک: قرآن، ذیل ص ۴۵۴).

۲۳۰. قرآن، سورهٔ ۱۷، آیهٔ ۲۵: فَاِنَّهُ کانَ لِلْاَوّابینَ غفورا (او در حق توبه‌کاران آمرزگار است.)

۲۳۱. فاطمه‌خاتون دختر شیخ صلاح‌الدین زرکوب است و جلال‌الدین عارف چلبی فریدون (۷۱۹-۶۷۰)، بزرگترین پسر سلطان ولد از او به‌وجود آمد. عارف چلبی، پس از وفات سلطان ولد خلافت یافت (۷۱۹-۷۱۲). افلاکی از مریدان وی بود و مناقب‌العارفین خود را در سال ۷۱۸ به دستور او آغاز به نوشتن کرد، یعنی یک سال پس از مرگ عارف چلبی، که در سال ۷۵۴ به پایان رسید.

۲۳۲. دارالسعاده به معنی دارالخلافه، جای اقامت حکمران و پادشاه است، مانند دارالاماره که به خانهٔ امیر، حاکم‌نشین، ارگ و شهری گفته می‌شود که فرماندهٔ ایالت در آنجا مستقر است.

۲۳۳. حمص شهری است به شام که مردم یمن در آن سکونت دارند (منتهی‌الارب). این شهر را مسلمانان در سال ۱۵ قمری/ ۶۳۶ میلادی فتح کردند و میان دمشق و حلب واقع شده است. شهر حمص یکی از مشهورترین شهرهای سوریه است در ۱۵۰ کیلومتری از شمال دمشق و اسکلهٔ آن در ۹۰ کیلومتری طرابلس شام است. دارای مساجد، زیارتگاهها و مشاهد فراوان، از جمله مشهد علی بن ابی‌طالب (ع) است. آب فراوان و هوای بسیار لطیف و باغهای زیاد دارد.

۲۳۴. باید توجه داشت که این بیت و دو بیت پس از آن که در وصف صلاح‌الدین است در نسخه‌های خطی قرن هفتم مثنوی، و از آن جمله در متن نسخهٔ معروف قونیه، ضبط نشده است؛ و از آنجا که در نسخهٔ قونیه، در حاشیه با عنوان «وَلَدی» جای گرفته است، احتمال می‌رود ساختهٔ سلطان ولد باشد که داماد شیخ صلاح‌الدین زرکوب بوده و شاید از این‌رو این سه بیت را سروده و در حاشیهٔ نسخهٔ قونیه نوشته که به قول نیکلسون فقید «خواسته که پدرزنش نیز چون برهان‌الدین، شمس‌الدین تبریزی و حسام‌الدین از افتخار یادآوری شدن در مثنوی نصیب یابد». (شرح نیکلسون، ج ۲، ص ۷۳۰). به هر حال، آن سه بیت چنین است:

ور عیان خواهی صلاح دین نمود   دیده‌ها را کرد بینا و گشود

فقر را از چشم و از سیمای او   دید هر چشمی که دارد نور هو

شیخ فعّال است بی آلت چو حق   با مریدان داده بی گفتی سَبَق

(م‌ن، ۲، ۲۳-۱۳۲۱)

۲۳۵. قرآن، سورهٔ ۶۲، آیهٔ ۱۰: فَاِذا قُضِیَتِ ٱلصَّلوٰةُ فانتَشرُوا فی ٱلاَرضِ وَ ٱبْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللهِ وَ ٱذکَرُوا ٱللهَ کثیرا

لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ.

۲۳۶. دنیا زندان مؤمن است. احا، ص ۱۱، ش ۲۳ به نقل از جامع صغیر و کنوزالحقایق: «الدنیا سِجنُ المؤمن و جَنَّة الکافر.»

۲۳۷. احا، ص ۱۴، ش ۳۲.

۲۳۸. ابن‌چاوش یکی از مریدان مولانا جلال‌الدین است که در آغاز از دوستان شیخ صلاح‌الدین بود و پس از رسیدن وی به مقام خلیفتی و شیخی با او به معاندت و دشمنی برخاست. رک: حواشی شادروان فروزانفر بر فیه مافیه، ص ۳۰۲.

۲۳۹. رک یادداشت ۲۳۴، صپ.

۲۴۰. از جمله در آغاز دفتر سوم و ششم مثنوی:

ای ضیاء الحق حسام‌الدین بیار   این سوم دفتر که سنّت شد سه بار
ای حیات دل حسام‌الدین بسی   میل می‌جوشد به قسم سادسی

۲۴۱. ارومیّهٔ امروز ایران، که پیش از انقلاب به رضائیه تغییرنام داده بود.

۲۴۲. سپهسالار در اوصاف حسام‌الدین او را «بانی اساس محبت، متمّم ارکان مودت» می‌خواند و می‌نویسد که «... ظاهر و باطنش در مجاهده بودی، و در ورع و تقوا مبالغت فرمودی. ادبی داشت بغایت و صدقی داشت بی‌نهایت. ریاضت بسیار کردی و پیوسته در مجاهده بودی. به طبع کریم و به سیرت حلیم. بر دلها مشرف و بر اسرار واقف. کلمات جامع می‌فرمودی و به علم حال مشکلات اصحاب قال را حل می‌کردی» (سپه، ۲-۱۴۱).

۲۴۳. فتیٰ در لغت به معنی جوانمرد و فتیان جمع آن است: جوانمردان، و فتوت اسم مصدر است و در اصطلاح تصوف آن است که «خلق را به دنیا و آخرت از خویش نرنجانی» (تعریفات). در تعریف فتوت نوشته‌اند که آن را دو مظهر است: «یکی فردی، یعنی صفات و خصوصیات خاصه افراد، اعم از اینکه آن افراد به هم گرد آیند و یا منفرداً زندگی نمایند. دیگر اجتماعی؛ یعنی مجموعهٔ اعمال و آداب و آثار و احوالی که این افراد را پدید آورده‌اند و به رعایت آن ملزمشان ساخته. فتوت فردی که مظاهر مختلف داشته، خاص سرزمین واحد و قوم به خصوص نیست و لااقل هر قوم و طایفه‌ای در ادوار مختلف تاریخ، به یکی از این صفات و مظاهر متصف بوده است. بخشش و آزادگی و شجاعت و فرزانگی از فتوت‌اند... عنصری که در فتوت تأثیر خاص کرده است – خاصه در فتوت اجتماعی – تصوف است و صحیح‌تر آن است که بگوییم فتوت اجتماعی پس از آمیختن فتوت فردی با تصوف پیدا آمده است.

عنصر دیگری که همچون تصوف سهمی بسزا در پرورش و نمایاندن فتوت اجتماعی دارد عیّاری است. عیّاران طایفه‌ای بوده‌اند از مردم که در ظاهر شغل دستبرد زدن به کاروان و تاختن از محلّی به محل دیگر داشتند امّا در عین راهزنی و دستبرد، از طریق جوانمردی و نمک‌شناسی گامی بیرون نمی‌نهادند و در رعایت جانب مردانگی و بلندنظری مثل بودند.»

علاوه بر این، «عیّار» به شخصی اطلاق می‌شده که «جامه و سلاح مخصوص در جنگ همراه داشته باشد و مخفی کار بکند. عیّاران یا جوانمردان یا فتیان، طبقه‌ای از طبقات اجتماعی ایران را تشکیل می‌دادند، متشکل از مردم جَلد و هوشیار ازطبقهٔ عوام‌الناس که رسوم و آداب و تشکیلات خاص

داشته‌اند و در هنگامه‌ها و جنگها خودنمایی می‌کرده‌اند... عیّاران مردمی جنگجو و شجاع و جوانمرد و ضعیف‌نواز بودند... یعقوب لیث صفار از همین گروه بود که به یاری عیاران سلسلهٔ صفاری را تأسیس کرد. عیاران جوانمردی پیشه داشتند و به صفات عالی رازنگه‌داری و دستگیری بیچارگان و یاری درماندگان و امانت‌داری و وفای به عهد آراسته و در چالاکی و حیله نامبردار بودند.» (دهخدا، لغت‌نامه، ذیل فتوت و عیّار).

۲۴۴. بَیبَرِس (Baybars)، ملک‌الظاهر رکن‌الدین (۶۷۶-۶۲۰) چهارمین و معروف‌ترین سلطان از سلسلهٔ ممالیک مصر و شام (فرهنگ مترجم).

۲۴۵. باجی در زبان ترکی به معنی خواهر است.

۲۴۶. میکاییل بایرام می‌نویسد که فاطمه، زن اخی‌اِوْرِن، دختر اوحدالدین، بوده و تشکیلات اخیان و تشکیلات باجیان (خواهران) اول‌بار در زمان سلطان غیاث‌الدین اول در قیصریه تأسیس یافته و از آنجا به دیگر شهرهای آناطولی گسترش پیدا کرده است. مولانا از دیدگاه ترکان و ایرانیان، تهران، ۱۳۶۹، ص ۱۵۳.

۲۴۷. نیز، قس، مِن، ۴، ۱۴-۱۳:

با تو ما چون رز به تابستان خَوشیم　　حکم داری هین بکش تا می‌کَشیم
خوش بکش این کاروان را تا به حج　　ای امیرِ صبـر مفتـاحُ الفَـرَج

۲۴۸. نیکلسون، شارح فقید انگلیسی مثنوی دربارهٔ بیت ۲۷۹۵ دفتر اوّل:

گشتـه دین را تا قیـامت پشت و رو　　در خـلافت او و فـرزنـدان او

موافق نظر صاری افندی شارح ترک مثنوی، این بیت را اشاره به حدیثی مجعول می‌داند که بر اساس آن پیمبر (ص) عموی خود عباس را، به سبب مدح خود، به رسم صله دعا کرد که خلافت در اعقاب او تا روز قیامت بر دوام ماند. و البته می‌دانیم که عباس بن عبدالمطلب، عموی پیمبر (ص) و جدّ خلفای عباسی در جنگ بدر علیه مسلمانان نبرد کرد امّا بعد به پیمبر (ص) پیوست و در جنگ حُنَیْن همراه او شرکت جست. و بیت قبلی (۲۷۹۴) اشاره به همین مطلب دارد:

آمده عباس حـرب از بهـرِ کیـن　　بهـرِ قمـع احمـد و استیـزِ دین

باری، بسیار طبیعی است که مولانا هم این حدیث مجعول را شنیده باشد و اکنون برای «تجاهل و بی‌اعتنایی یا مقابله و ضدیت نشان دادن نسبت به حوادث اخیر»، انقراض عباسیان مسلمان و استیلای مغولان کافر، آرزو کند حکومت مسلمانان، خلافت عباسیان، که در قاهره، در تبعید، اسمی از آن بر جای مانده بوده، تا ابد دوام یابد. باید توجه داشت که المستنصر بالله در ماه رجب سال ۶۵۹ در قاهره خود را خلیفه خواند، حال آنکه، المستعصم، آخرین خلیفهٔ عباسی سه سال پیش از آن به سال ۶۵۶ در بغداد به قتل رسیده بود و مغولان بساط خلافت عباسیان را برچیده بودند. رک شرح نیکلسون، ج ۱، ص ۳۹۳.

۲۴۹. بن: مِن، ۲، ۲-۱۳۲۱:

ور عیان خواهی صلاح دین نمود　　دیده‌هـا را کـرد بینـا و گشـود
فقر را از چشم و از سیمای او　　دید هر چشمی که دارد نورِ هُو

۲۵۰. این چهل‌وپنج بیت را نیکلسون فقید در هیچ یک از نسخه‌های خطی قرن هفتم و هشتم، جز در نسخهٔ

قاهره مورخ شعبان ۶۶۸ (که نیکلسون آن را تحریف تاریخ اصلی ۷۶۸ می‌داند) ندیده است. این چهل‌وپنج بیت سلطان ولد را در مثنوی چاپ بولاق و در مثنوی چاپ بمبئی، ص ۳۲-۱۳۱ (که تعداد ابیات به ۵۳ می‌رسد) می‌توان یافت. نسخهٔ چاپ بمبئی در کتابخانهٔ دانشکدهٔ ادبیات مشهد به شمارهٔ ۴۰۱۴۸ نگه‌داری می‌شود. شرح نیکلسون، ج ۶، ص ۲۲۹۱.

۲۵۱. منظور غزل ۲۷۲۹ دیوان کبیر است به مطلع زیر:

با این همه مهر و مهربانی دل می‌دهدت که خشم رانی؟

۲۵۲. منظور غزل معروف ۲۰۳۹ دیوان کبیر است به مطلع:

رو سر بنه به بالین تنها مرا رها کن ترک من خراب شبگردِ مبتلا کن

۲۵۳. م‌ن، ۵، ۱:

شه حسام‌الدین که نورِ انجم است طالب آغاز سِفْر پنجم است

۲۵۴. م‌ن، ۴، ۲۰-۱۶:

زآن ضیا گفتم حسام‌الدین تو را که تو خورشیدی و این دو وصفها
کین حسام و این ضیا یکّی‌ست هین تیغ خورشید از ضیا باشد یقین
نور از آنِ ماه باشد وین ضیا آن خورشید این فرو خوان از نُبا
شمس را قرآن ضیا خواند ای پدر و آن قمر را نور خواند این را نگر
شمس چون عالی‌تر آمد خود ز ماه پس ضیا از نور افزون دان به جاه

۲۵۵. شادروان فروزانفر مدت مصاحبت مولانا و حسام‌الدین را پانزده سال می‌داند (رساله، ص ۱۰۹)؛ ده سال را، بر رغم صراحت ولدنامه و مناقب‌العارفین، «سهو» و روایت سال فوت صلاح‌الدین به ۶۲۲ را «به قوت مورد تردید» می‌خواند (همان، ص ۱۰۹، ش ۴).

۲۵۶. گرچه عدول از علی (ع) در صدر اسلام واقع شد ولی پیروان او شیعهٔ علی (ع) باقی ماندند و از اعتقاد خود برنگشتند زیرا قول رسول خدا را در موضوع انتخاب و انتصاب جانشین خود در غدیرخم شنیده بودند. ظاهراً مقایسه‌ای که مؤلف محترم به عمل آورده موافق نظرات اهل سنّت است.

۲۵۷. شادروان استاد همایی (ولدنامه، ص ۱۷) به این نتیجه رسیده که «پس از وفات حسام‌الدین (۶۸۳)... خلافت یعنی ریاست سلسله [مولویان] و اقامهٔ مراسم و آداب ظاهری این طریقه به دست سلطان ولد افتاده است امّا قطب زمان و جانشین حسام‌الدین، شیخ کریم‌الدین بوده.» زیرا همچنان‌که از مطاوی ولدنامه برمی‌آید «سلطان ولد اگرچه در مقامات ظاهر و باطن جایی داشت امّا تا زمان وفات پدرش، بدان معنی که رسیدگان می‌گویند، هنوز کارش تمام نشده بود. در دورهٔ حسام‌الدین هم کارش تمام نشد.» (همان، ص ۱۵) امّا «عاقبت به همّت و کرامت این شیخ [کریم‌الدین] به مقصود رسید» و «کارش پیش او تمام شد.» (همان، ص ۱۷).

۲۵۸. نتیجه‌گیری شادروان استاد همایی نیز این نظر را تأیید می‌کند. سلطان ولد، «چنان‌که خود در آغاز و انجام کتاب [ولدنامه] تصریح می‌کند از اول ماه ربیع‌الاول سنهٔ ششصد و نود هجری به ساختن این مثنوی شروع کرد، و به فاصلهٔ کمتر از چهار ماه در جمادی‌الاخر همین سال آن را به پایان برد.» (همان، ص ۲۵). با توجه به ابیات «مدتی بود رهبر این جمع» الخ (همان، ص ۳۳۰) معلوم می‌شود که

کریم‌الدین بَکتُمَر «در حین اشتغال ولد به پرداختن این کتاب [ولدنامه]... وفات کرده است و اگر کتاب را به ایام اشتغال، یعنی کمتر از چهار ماه بخش کنیم، به‌احتمال ظاهر، وفات کریم‌الدین در ماه جمادی‌الاولیٰ اتفاق افتاده است» (همان، ص ۱۳).

۲۵۹. بهرام بهیزاد، رسالهٔ منحول سپهسالار، نسخهٔ گمشدهٔ مثنوی، تهران، ۱۳۷۶، ص ۸-۲۷؛ آقای مهندس بهیزاد، مؤلف محترم این کتاب در مقالهٔ اوّل کتاب خود، «مناقب‌العارفین» (ص ۲۹-۲۱)، نیز افزوده‌اند که: «بنا بر ادلّهٔ فراوانی که در این مقال آمده رسالهٔ فریدون سپهسالار از تلخیص این تألیف تدوین گردیده» یعنی از مناقب‌العارفین.

۲۶۰. مِن، ۶، ۶۶ با اختلاف در بیت دوم: هم ز قدر تشنگی نتوان برید.

۲۶۱. «الفقرُ فَخری وَ بِهِ اَفْتَخِرُ، فقر مایهٔ فخر من است و به آن افتخار می‌کنم»، از احادیثی است که صوفیه در کتب خود بدان استناد کرده‌اند. رک: احا، ص ۲۳، ش ۵۵.

۲۶۲. عَوان، ظالم، زجرکننده؛ سرهنگ دیوان سلطان؛ پاسبان؛ مأمور اجرای دیوان.

۲۶۳. سورهٔ ۲۸، آیهٔ ۱۵ (ترجمهٔ خرمشاهی: پس موسی مشتی به او زد که کارش ساخته شد).

۲۶۴. افلاکی این فرد را به لقب هندی و «مَلکِ مُلک فارس» می‌خواند. شادروان استاد فروزانفر نوشته‌اند که او کسی جز شمس‌الدین حسین صاحب دیوان فارس نیست (رساله، ص ۱۳۱).

۲۶۵. بااین وصف شادروان استاد فروزانفر به صراحت می‌نویسد که سعدی را «ضمن سفرها با مولانا اتفاق دیدار افتاده» (رساله، ص ۱۲۸) و «در ملاقات این دو بزرگ به‌آسانی تردید نتوان کرد.» (همان، ص ۱۳۴).

۲۶۶. دربارهٔ زندگی جامی، آثار و شیوهٔ کار او در تألیف نفحات‌الانس، نیز، رک: مقدمهٔ دکتر محمود عابدی بر تصحیح او از این کتاب که اطلاعات بیشتری را در اختیار ما می‌گذارد: نفحات‌الانس من حضرات‌القدس، تألیف نورالدین عبدالرحمان جامی، مقدمه و تصحیح و تعلیقات دکتر محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰.

۲۶۷. مؤلف محترم، ظاهراً، جامی را بدان سبب منتسب به هرات ساخته که وی در کودکی از خرجرد جام به هرات رفته و همان‌جا نیز درگذشته است.

۲۶۸. در واقع، دیوان کبیر، بیش از یک غزل به ردیف و قافیهٔ ــیدند ندارد و آن غزل شمارهٔ ۷۱۳ است به مطلع:

ساقی! ز آن می که می‌چریدند   بفزای که یارکان رسیدند

امّا غزلی که دولتشاه (ص ۲۱۸) نقل کرده به این مطلع است:

آنان که به سر در طلب کعبه دویدند   چون عاقبة الامر به مقصود رسیدند

گرچه ممکن است، برخی از مضامین این غزل گاهی شبیه سخنان مولانا باشد امّا تعبیرات و ترکیبات آن مولوی‌وار نیست.

۲۶۹. این کتاب به فارسی ترجمه شده است: افضل اقبال، زندگی و آثار مولانا جلال‌الدین رومی، ترجمهٔ حسن افشار، تهران، ۱۳۷۵. ظاهراً از روی چاپ سال ۱۹۸۳ متن انگلیسی به فارسی برگردانده شده است.

۲۷۰. این بیت از سنایی است. رک: دیوان سنایی، چاپ تهران، به سعی و اهتمام مدرس رضوی، ص ۶۰۵ — به نقل از د، ۱، ص ۲۸۹، ش ۱.

۲۷۱. «طشت‌خانه در زمان سلجوقیان به جایی گفته می‌شد که در آنجا سلطان، قبل از غذا خوردن و بعد از آن،

دست خود را می‌شسته و لباس و چکمه و دیگر لوازم سلطان نگه‌داری می‌شده است. کسی که امور طشت‌خانه را عهده‌دار بوده طشت‌دار نام داشته است.» (مک، ۲۵۶، ش ۱).

۲۷۲. «پروانه» به معانی پیک، رسانندهٔ پیام، سپهسالار، بازرس، فرمان، جواز است و علاوه بر آن در روزگار سلجوقیان به مأموری دولتی اطلاق می‌شده است که «زمینهای مزروعی را برای امرار معاش در اختیار خواستاران قرار می‌داد و به محاسبات آن رسیدگی می‌کرد. همچنین براتهای قابل عرضه را آماده می‌ساخت.» (مک، ص ۲۹۰).

۲۷۳. این کتاب به فارسی ترجمه شده است: رنالد الن نیکلسن، مقدمهٔ رومی و تفسیر مثنوی معنوی، ترجمه و تحقیق آوانس آوانسیان، تهران، چاپ دوّم، ۱۳۶۶. این کتاب برخلاف آنچه از عنوانش به نظر می‌رسد تفسیر مثنوی نیست.

۲۷۴. نیکلسون در مقدمهٔ شرح خود بر مثنوی می‌نویسد که اگر بخواهیم مثنوی را بر اساس عقاید ابن‌عربی شرح کنیم، ممکن است به گمراهه رویم: «مولوی شاعر و عارف است نه فیلسوف.» نیکلسون تصریح می‌کند که تنها می‌توان «خطوط فکری متشابه» مولانا و ابن‌عربی را مشخص کرد و وجوه و عوامل مشترک اندیشه‌های آنان را نشان داد. در غیر این صورت، همچنان‌که شارحان قدیم مثنوی کرده‌اند شعر عرفانی به نثر عقلانی مبدل می‌شود. بن: شرح نیکلسون، مقدمهٔ مؤلف، ص ۴ و ۵.

۲۷۵. قیس بنی‌عامر (عامری) ملقب به مجنون، شاعری عاشق‌پیشه بود. او از عشق لیلی دختر سعد که از کودکی با هم پرورش یافته بودند، دچار حیرت و سرگشتگی شد و در این حالت شعر می‌گفت و با ددان و جانوران انس می‌گرفت. گاه در نجد بود و گاه در شام و گاه در حجاز، تا آنکه او را در میان سنگهای بیابان مرده یافتند (به سال ۸۰ قمری). اشعار وی در دیوانی جمع‌آوری شده و به چاپ رسیده است. برخی وفات او را ۱۶۰ هجری قمری نوشته‌اند.

۲۷۶. کمیسیون ملی یونسکو در ایران با همکاری وزارت فرهنگ قدیم در روز چهارشنبه هشتم آبان سال ۱۳۳۶، به مناسبت هفتصدمین سال درگذشت مولانا مراسمی در تالار دانشکده حقوق دانشگاه تهران برگزار کرد که چند تن از دانشمندان از جمله شادروان استاد بدیع‌الزمان فروزانفر، شادروان استاد جلال‌الدین همایی و شادروان دکتر رضازاده شفق در آن مراسم دربارهٔ مولانا سخنرانی کردند. مجموعهٔ همهٔ سخنرانیها، در سال ۱۳۳۷ ش به کوشش علی‌اکبر مشیرسلیمی منتشر شده است.

۲۷۷. دکتر توفیق سبحانی نوشته است که متن فارسی نامه‌های مولانا، قبل از انتشار مکتوبات مولانا (۱۳۷۱)، «چهار بار در ایران و ترکیه و ترجمهٔ ترکی آن یک‌بار در ترکیه به چاپ رسیده است. اختلاف سخن توفیق سبحانی و فرانکلین لوئیس در این است که به جز مکتوبات مولانا جلال‌الدین رومی (چاپ ترکیه، ۱۳۱۵ ش) به زبان فارسی، دو نسخهٔ دیگری که در سالهای ۱۳۳۵ ش و ۱۳۶۳ ش در تهران به چاپ رسیده «عیناً افست از چاپ ترکیه است» (مک، مقدمه، ص ۱). به این ترتیب با احتساب نخستین چاپ فارسی نامه‌های مولانا در ترکیه (۱۳۱۵ ش) و چاپ ترجمهٔ آن به زبان ترکی، نیز تصحیح دکتر توفیق سبحانی (تهران، ۱۳۷۱ ش) این نامه‌ها در واقع دو بار به زبان فارسی، یک بار در ترکیه و یک بار در تهران منتشر شده است.

۲۷۸. د، ج ۸، ص ۱۷۵، رباعی ۱۰۳۵:

با پیر خرد نهفته می‌گفتم دوش   کز من سخن سرّ جهان هیچ مپوش
نرمک نرمک مرا همی‌گفت به گوش   کین دیدنی‌ست، گفتنی نیست، خموش

۲۷۹. این منتخبات با نام جانِ جان به صورت دوزبانه همراه با توضیحات به ترجمه و تعلیق حسن لاهوتی به همّت نشر نامک (تهران، ۱۳۸۱ ش) انتشار یافت.

۲۸۰. رضاقلی‌خان هدایت (متولد ۱۲۱۵ ق، تهران) در زمان ناصرالدین‌شاه قاجار به ریاست مدرسهٔ دارالفنون رسید و دارای تألیفات بسیار است که مهم‌تر از همهٔ آنها سه مجلّد کتابی است که در تکمیل روضة‌الصفای میرخواند تألیف کرد و آن شامل تاریخ دورهٔ صفویه، افشاریه، زندیه و قاجاریه است. فرهنگ انجمن‌آرای ناصری، تذکرهٔ ریاض‌العارفین، تذکرهٔ مجمع‌الفصحا در دو مجلد بزرگ، و مثنویهای مختلف به نام هدایت‌نامه، گلستان ارم، بحرالحقایق، انیس‌العاشقین، انوارالولایه، خرم‌بهشت، و دیوان قصاید و دیوان غزلیات قسمتی از آثار اوست که قدرت تحقیق، احاطهٔ علمی و ذوق شاعری او را نمایش می‌دهد. رضاقلی‌خان هدایت علاوه بر تحقیقات و تألیفات متعدد اقدام به تأسیس چاپخانه‌ای کرد که بسیاری از کتب ادبی در عصر ناصری در آن چاپخانه به طبع رسید و از خدمات بزرگ او به فرهنگ ایران محسوب می‌شود.

۲۸۱. این کتاب با نام جذبات الهیه در سال ۱۳۷۷ و ۱۳۷۸ ش در تهران نیز به چاپ رسیده است.

۲۸۲. ظاهراً این کتاب در سال ۱۳۷۴ به چاپ یازدهم رسیده است (رک: کتاب‌شناسی مولوی، تدوین و تنظیم ماندانا صدیق بهزادی، تهران، ۱۳۸۰ ش، ص ۱۰۳، ش ۶۹۲).

۲۸۳. این کلیات شمس در سال ۱۳۷۲ ش به چاپ سیزدهم رسید. امّا چاپهای اوّل و دوّم فرهنگ لغات و تعبیرات را ندارد (بن: همان، ص ۸۶، ش ۵۷۹، ۵۸۰؛ ص ۸۸، ش ۵۸۹).

۲۸۴. دکتر توفیق سبحانی اخیراً نسخه‌ای از کلیات شمس تبریزی را در دو مجلّد منتشر کرده است (تهران، نشر قطره، ۱۳۸۱ ش) که اساس آن را نسخهٔ چاپی ده‌مجلّدی فروزانفر (چاپخانهٔ دانشگاه تهران، ۱۳۴۴-۱۳۳۴ ش) تشکیل می‌دهد. دکتر توفیق سبحانی کوشیده است در این چاپ، نواقص فروزانفر را از جهت املاء کلمات ترکی و اغلاط مطبعی برطرف سازد؛ لغات دشوار را معنی کند؛ ابیات عربی، یونانی و ترکی را به فارسی درآورد؛ فهرست آیات قرآنی و احادیث دیوان شمس را تکمیل و به فارسی ترجمه کند؛ و اعلام تاریخی، جغرافیایی، نام نواحی و کتابها را که در اشعار این دیوان وجود دارد، به اختصار توضیح دهد.

۲۸۵. ظاهراً مؤلف محترم از نظر گلپینارلی پیروی کرده (*گل*، ص ۲۰۷-۲۰۵)؛ استاد فروزانفر زمان آغاز سرودن دفتر اول مثنوی را بین سالهای ۶۶۰-۶۵۷ تخمین زده است (رساله، ص ۱۰۹).

۲۸۶. باید توجه داشت که نیکلسون دفاتر اول و دوم تا بیت ۲۸۳۵ دفتر سوم را ازآغاز تا انجام، دوباره با نسخ خطی قرن هفتم مثنوی که در نیمهٔ راه تصحیح مثنوی به دست آورد و نسخهٔ معروف قونیه مورخ ۶۷۷ نیز از آن جمله بود مقابله کرد و اختلاف نسخه‌ها، نیز قرائتهای جدیدی را که از آن نسخه‌ها برگزید به صورت ضمیمه منتشر ساخت و حتی ضمن شرح خود بر مثنوی نیز آنها را یادآور شد. خوشبختانه نگارندهٔ این سطور توفیق یافت تا همهٔ نظرات جدید نیکلسون و همهٔ نسخه بدلهای جدید او از نسخ خطی قرن هفتم را در متن مثنوی ادغام کند و پس از رفع اغلاط مطبعی چاپهای دیگر مثنویِ تصحیح نیکلسون، آن را منتشر کند چاپ این دورهٔ ۴ مجلّدی از مثنوی که قرار بود نشر گفتار آن را منتشر سازد،

پس از گذشت هفت سال بالاخره به همّت نشر قطره، به نام «آخرین تصحیح رینولد. ا. نیکلسون» منتشر شد:
مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی، آخرین تصحیح رینولد، ا. نیکلسون، ترجمه و تحقیق حسن لاهوتی (تهران: نشر قطره، ۱۳۸۳).

۲۸۷. شادروان دکتر محمدجواد مشکور در مقدمهٔ کوتاه خود بر تاریخ آل‌سلجوق در آناطولی، (*اخبار*، ۳۴۱) در «تعلیقات و اضافات»، نام این کتاب فارسی را از روی چاپ نافذ اوزلوق (آنکارا، ۱۳۶۹ / ۱۹۵۲) آثار المولویه فی الادوار السلجوقیه نوشته است.

۲۸۸. رک: کشف، ص ۵۱۰ سماع قرآن؛ ص ۵۱۷ سماع شعر؛ ص ۵۲۰ سماع اصوات و الحان؛ ص ۵۲۴ باب احکام سَماع؛ ص ۵۴۱ باب رقص؛ ص ۵۴۲ باب خرق و باب آداب سَماع ص ۵۴۴ به بعد.

۲۸۹. معاذ پسر جَبَل انصاری خزرجی مکنّی به ابوعبدالرحمن (۲۰ قبل از هجرت – ۱۸ ق) از صحابه جلیل‌القدر و عالم به حلال و حرام بود. در جوانی اسلام آورد و در جنگهای بدر، احد و خندق حضور داشت و پیغمبر او را، پس از غزوهٔ تبوک، برای قضاوت و راهنمایی به سوی اهل یمن فرستاد. از او در صحیحین ۱۵۷ حدیث نقل شده است.

۲۹۰. ملاحسین واعظ کاشفی، اهل سبزوار است و مدفون به هرات و گرچه به واعظ شهرت یافته امّا از فحول علمای ایرانی و جامع علوم دینی و معارف الهی و اسرار عرفانی بوده و برتر از همه خوش‌آواز بوده، چنان‌که آیات قرآن و احادیث را با صوتی خوش بیان می‌کرده است. صورت تألیفات او را در دهخدا، ذیل کاشفی می‌توان دید.

۲۹۱. چو در سَماع، عراقی حدیث دوست شنید   به جای خرقه به قوّال جان توان انداخت

عراقی، منقول در سماع درویشان در تربت مولانا، نوشتهٔ ابوالقاسم تفضّلی، تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۷ ش، ص ۳۲.

۲۹۲. طُطْسِن شاید «عرب» شاید هم تاتار باشد که ططار معرّب آن است. دوست نکته‌سنج جناب آقای علی فرح‌پور مرقوم داشته‌اند که «طُطْسِن از ریشه و بن غلط است» و باید تات‌سان و روم‌سان و تورک بخوانیم: اگر تات‌سان، اگر روم‌سان، اگر تورک. ایشان افزوده‌اند که «مولوی اصطلاحات تات، تاجیک و هندو را در معنای متداول امروزی (عجم و فارس) می‌آورد.

۲۹۳. معنی فارسی ابیات ترکی مولانا را دوست عزیز و دانشمندم جناب آقای دکتر انزابی‌نژاد به من آموختند که به این صورت منظوم به ترجمه آوردم. گفتنی آنکه، جناب آقای فرح‌پور با اشاره به ضبط غلط اشعار ترکی در دیوان کبیر تصحیح شادروان فروزانفر، یادآوری فرموده‌اند که صورت درست این ابیات را می‌توان در صفحه ۸۷ کتاب مکتب مولویه، سیری در اشعار ترکی، تألیف دکتر محمدزاده صدیق خواند.

۲۹۴. مولانا در بیت ۲۶۹۸۴ همین غزل «توی دلدار و دلبندم» را به‌کار برده است که شاید از معنی همین واژهٔ یونانی «آغاپوس» + یای ضمیر فارسی دوم شخص به ذهنش آمده باشد. جالب آنکه اگر ترکیب «تو محبوبی» یا «تو معشوقی» را در این غزل به جای «آغاپوسی» قرار دهیم، وزن شعر باز هم حفظ می‌شود.

۲۹۵. دیوان کبیر، ج ۳، غ ۱۴۷۲، ب ۱۵۵۳۲؛ مطلع غزل: دگربار دگربار ز زنجیر برستم.

۲۹۶. قس، من، ۲، ۷-۱:

مدتی این مثنوی تأخیر شد   مهلتی بایست تا خون شیر شد...
مطلع تاریخ این سودا و سود   سال اندر ششصد و شصت و دو بود

توضیح مفصل‌تر و ارتباط مضامین این ابیات را با غزل ۱۴۷۲ و دیگر بیتهایی که گلپینارلی از دیوان کبیر نقل کرده است، در موحد، ص ۷-۱۳۲ می‌توان یافت.

۲۹۷. با استفاده از ترجمهٔ خرمشاهی.

۲۹۸. «حانات» جمع حانیه، دکان می‌فروش، میخانه، خرابات؛ امّا صورت دیگر آن «حانوت» در فارسی به‌کار رفته است:

گفت بُد موقوف این لَت لوت من آب حیوان برد در حانوت من

(من، ۶، ۴۳۲۵)

۲۹۹. ملامتیان پیروان مکتبی عرفانی بودند در میان صوفیان خراسان که از قرن سوّم تا پنجم رواج داشت. این گروه از جهت رعایت کمال اخلاص نیکی خود را از خلق پنهان و به بدی تظاهر می‌کردند. اینان پیروان ابوصالح حمدون بن احمد بن عمارهٔ قصارند و قصاریه و قصاریان نیز نامیده می‌شوند. این جماعت برای رعایت معنی اخلاص و محافظت قاعده صدق غایت جهد مبذول می‌داشتند و در اخفای طاعات و کتم خیرات از نظر خلق مبالغت را واجب می‌دانستند، با آنکه هیچ دقیقه از صوالح اعمال مهمل نگذارند و تمسّک به جمیع فضایل و نوافل از لوازم می‌شمردند و همچنانکه گناهکاران از ظهور گناه برحذر بودند آنان نیز از ظهور طاعت که مظنهٔ ریا باشد حذر می‌کردند تا قاعده اخلاص خلل نپذیرد (دهخدا، لغت‌نامه، به نقل از کشف‌المحجوب، و ترجمه رسالهٔ قشریه).

۳۰۰. أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ قالوا بَلیٰ شَهِدْنَا (آیا پروردگار شما نیستم؟ گفتند چرا، شهادت می‌دهیم – ترجمهٔ خرمشاهی) (قرآن، سورهٔ ۷، آیهٔ ۷۱): «این آیه اشاره به عهد الست یا میثاق عالم ذر دارد» که نزد عارفان به میثاق الست، روز میثاق، عهد ازلی، میثاق ازلی و از این قبیل مشهور است.» روز میثاق عبارت است از روز ازل که ارواح به ربوبیت حق اقرار آوردند.» (دهخدا، لغت‌نامه، ذیل میثاق).

۳۰۱. رک: دیوان سنایی، تصحیح مدرس رضوی، بی‌تا، مقدمه، ص هفتادوپنج به بعد.

۳۰۲. حافظ انجوی، ۱۳۶۱، ص ۱۲۴، از غزل به مطلع:

یاری اندر کس نمی‌بینیم یاران را چه شد؟ دوستی کی آخر آمد دوستداران را چه شد؟

۳۰۳. نکتهٔ جالب در استفادهٔ مولانا از نام شمس تبریزی برای تخلص خود آن است که همیشه این نام را به یک صورت به‌کار نمی‌برد. به نمونه‌های زیر توجه فرمایید:

قدم تا فرق پُر دارید از این می که بوی **شمس تبریزی** بیابی
غ ۲۶۷۶

چو لالهٔ کفته‌ای در شهر تبریز شدم بر دست **شمس‌الدین** نگاری
غ ۲۶۹۰

فتاده در سرش از **شمس تبریز** خماری و خماری و خماری
غ ۲۶۹۴

همی گو نام **شمس‌الدین تبریز** کزو این کارها را برگزاری
غ ۲۶۹۵

گر نه موج عشق **شمس‌الدین تبریزی** بُدی کو مرا برمی‌کشد، در قعر دریا بودمی
غ ۲۷۸۵

شمس حقّ و دین تبریزی، خداوندی کزو گشت این پس‌مانده، اندر عشق او پیشانه‌ای
غ ۲۷۸۹

ماهتاب ارچه جهان گیرد، تو در تبریز باش در شعاع **شمس دین**، زیرا که مرغ چاشتی
غ ۲۷۹۴

شمس الحق تبریزی از خلق چه پرهیزی اکنون که درافکندی صد فتنه فتّانه
غ ۲۳۰۹

با این حال، غزلهای بدون تخلّص نیز در دیوان شمس فراوان است؛ از جمله غزلهای ۲۷۷۸ تا ۲۷۸۱ و ۲۶۷۸ تا ۲۶۸۳.

۳۰۴. بحر به معنای دریا را مجازاً بر وزن شعر اطلاق می‌کنند «به مشابهت آنکه دریا مشتمل است بر انواع جواهر، نباتات و حیوانات. بحر عروض نام جنسی از اجناس شعر است و چون هریک در اشتمال بر اوزان مختلف و انواع متفاوت سعتی و کثرتی دارد آن را بحر خوانده‌اند.» (المعجم فی معاییر اشعار العجم). «عدد بحور شعر نوزده است به این تفصیل: طویل، مدید، بسیط، وافر، کامل، هزج، رجز، رمل، منسرح، مضارع، مقتضب، مجتث، سریع، جدید، قریب، خفیف، مشاکل، متقارب، متدارک.» (ناظم‌الاطبا) منقول در دهخدا، لغت‌نامه.

۳۰۵. وَتَد به معنی میخ کوفتن در دیوار یا در زمین، نیز به معنی میخ چوبین یا آهنین است؛ وَتَد خیمه از همین‌جاست:

خیمه ویران است و بشکسته وَتَد او بهانه می‌کند که درفتد

اما در اصطلاح عروض عبارت است از لفظی سه‌حرفی چون علی. اگر دو حرف اوّل آن متحرک و حرف آخر آن ساکن باشد، چون دعا؛ این را وَتَد مجموع گویند. وَتَد مفروق، لفظی سه‌حرفی است که اوسط آن ساکن و طرفین آن متحرک باشد چون رأس (به نقل از دهخدا، لغت‌نامه).

۳۰۶. هر بیت در بحر متقارب به هشت فعولن، یا به دو بار فعولن فعولن فعولن فعل تمام می‌شود؛ بنای بحر متقارب بر سه متحرک و دو ساکن است. برای اطلاع بیشتر دربارهٔ این بحر و ازاحیف آن، بن: المعجم فی معاییر اشعار العجم چاپ مدرس رضوی، ص ۱۳۲.

۳۰۷. هَزَج در اصطلاح عروض نام بحری است که اجزاء آن چهار بار مفاعیلن مفاعیلن است.

۳۰۸. خفیف در عروض نام بحری است که وزن آن فاعلاتن مستفعلن فاعلاتن باشد، دو بار. در خفیف سالم وزن فعلاتن مفاعلن فعلن و در خفیف مخبون فعلاتن مفاعلن فعلاتن مفاعلن تکرار می‌شود.

۳۰۹. ناظم‌الاطبا افیون را مأخوذ از «افینا» می‌داند که در زبان سانسکریت به معنی شیرهٔ خشخاش است، امّا دیگر فرهنگ‌نویسان آن را مأخوذ از یونانی دانسته‌اند.

۳۱۰. حور عین: سورهٔ ۴۴، آیهٔ ۵۴.

۳۱۱. فی اصطناع لا یُری: درگزیدنی که دیدنی نیست (یا مانند ندارد).

۳۱۲. ربِّ خَلِّصنی؛ خدا نجاتم ده.

۳۱۳. اُرْفُقْ بِنا یا رَبّنا؛ خدایا یارمان باش.

۳۱۴. رک: آنه‌ماری شیمل، محمّد رسول خدا، ترجمهٔ حسن لاهوتی، فصل چهارم، «قصه‌ها و معجزات»، ص ۱۲۶ به بعد و مآخذی که در آنجا آمده است.

۳۱۵. احادیث، ص ۱۱-۱۰، ش ۲۲: اِذا اَرادَ اللهُ قَبْضَ عبدٍ بِاَرْضٍ جَعَلَ لَهُ فیها حاجَةً. قس: مثنوی، دفتر اوّل، داستان «نگریستن عزراییل بر مردی و گریختن آن مرد در سرای سلیمان»، ابیات ۹۵۶ به بعد.

۳۱۶. سورهٔ ۵۴ آیهٔ ۵۵.

۳۱۷. سورهٔ ۷، آیهٔ ۱۴۳.
۳۱۸. نیکلسون «جانان به میانه‌ست» ضبط کرده است که وزن را درست می‌کند. بن: جانِ جان، ص ۱۲۲.
۳۱۹. ظاهراً اشاره به این حدیث است: مَنْ کانَ لِلّٰهِ کَانَ اللّٰهُ لَهُ؛ احادیث، ص ۱۹، ش ۴۳، به نقل از کشف‌الاسرار.
۳۲۰. بن: احادیث، ص ۱۸، ش ۴۲ و برای ترجمهٔ تمامی آن، بن: شرح نیکلسون، ج ۱، ص ۴-۲۹۳.
۳۲۱. سورهٔ ۱۱۲، آیهٔ ۳.
۳۲۲. بن: احادیث، ص ۵۷، ش ۱۴۸.
۳۲۳. بن: احادیث، ص ۵۸، ش ۱۴۹.
۳۲۴. بن: احادیث، ص ۹-۵۸، ش ۱۵۰.
۳۲۵. بن: احادیث، ص ۵۷، ش ۱۴۶؛ برای ترجمهٔ تمامی آن، بن: شرح نیکلسون، ج ۲، ص ۷۷۳.
۳۲۶. بن: احادیث، ص ۵۷، ش ۱۴۸؛ برای ترجمهٔ فارسی آن، بن: شرح نیکلسون، ج ۲، ص ۷۷۴.
۳۲۷. بن: سورهٔ ۲۷، آیهٔ ۱۵ به بعد و آیهٔ ۲۰.
۳۲۸. برای مآخذ این داستان و خلاصهٔ منثور آن رک: شرح نیکلسون، ج ۱، ص ۲۰۳ به بعد و مآخذ قصص، ص ۱۶-۱۴.
۳۲۹. قس: احادیث، ص ۸-۱۹۷، ش ۶۳۳.
۳۳۰. علمای شیعه شب بیست‌وسوم ماه رمضان را شب قدر می‌دانند. «از صدر اسلام و از عهد خود رسول‌الله (ص) رسم بر آن بوده است که شبهای قدر (شبهای فرد دههٔ آخر رمضان) را احیاء بگیرند و تا سپیده‌دم به آداب مخصوص آن به نماز و دعا و استغفار بپردازند.» (خرمشاهی، ذیل سورهٔ قدر).
۳۳۱. ترجمهٔ ابیات عربی:

من چو خاری و خواجه‌ام چون گل
ما دو هستیم و در حقیقت فرد
اوست خورشید، لیک سایه منم
گرمی جاودانه او، من سرد
در نبردند جالوت و طالوت
حلقه داوود قدرِ جوشن کرد

دربارهٔ جالوت، بن: سورهٔ ۲ آیهٔ ۲۵۱-۲۴۷؛ برای داوود، بن: سورهٔ ۳۴، آیهٔ ۱۱.
۳۳۲. منظور نرد عشق و قمار عشق است که در مذهب عاشقان باختنش حرام نیست.
۳۳۳. ترجمهٔ ابیات عربی:

جوهر همه فقر است و به جز فقر عَرَض
فقر است شفا و به جز از فقر مرض
عالم همه سر به سر فریب است وغرور
فقر است زعالم همگی گنج و غرض

۳۳۴. اشارت است به سورهٔ ۸، آیهٔ ۳۱.
۳۳۵. اشارت است به سورهٔ ۲، آیهٔ ۲۳ و سورهٔ ۱۷، آیهٔ ۸۸.

۳۳۶. در متن اکبرآبادی (چاپ هند)، مصراع اول به صورت «مثنوی مولوی معنوی» ضبط شده و در مصراع دوم به جای «پهلوی» کلمهٔ «فارسی» آمده که ظاهراً از نسخ تحریفات کاتبان است. این شرح در سال ۱۳۸۳ ش به تصحیح دوست دانشمندم جناب آقای مایل هروی و به همّت نشر قطره منتشر شده است.

۳۳۷. مثنوی می‌گوید:

چیست تعظیم خدا افراشتن؟ — خویشتن را خوار و خاکی داشتن
چیست توحید خدا آموختن؟ — خویشتن را پیش واحد سوختن
گر همی خواهی که بفروزی چو روز — هستی همچون شب خود را بسوز
هستی‌ات در هستِ آن هستی نواز — همچو مس در کیمیا اندر گداز
در من و ما سخت کردستی دو دست — هست این جملهٔ خرابی از دو هست

(م‌ن، ۱، ۱۲-۳۰۰۸)

۳۳۸. قس:

این تفاوت عقلها را نیک دان — در مراتب از زمین تا آسمان
هست عقلی همچو قرص آفتاب — هست عقلی کمتر از زُهره و شهاب
هست عقلی چون‌چراغی‌سرخوشی — هست عقلی چون ستارهٔ آتشی
ز آنکه ابر از پیش آن چون واجهَد — نورِ یزدان بین خردها بردهد

(م‌ن، ۵، ۶۲-۴۵۹)

۳۳۹. مثنوی:

عقل کل را گفت ما زاغ البصر — عقل جزوی می‌کند هر سو نظر
عقل ما زاغ است نور خاصگان — عقل زاغ استاد گور مردگان

(م‌ن، ۴، ۱۰-۱۳۰۹)

نیز:

عقل جزوی گاه چیره گه نگون — عقل کلی ایمن از رَبّ اَلمَنُون

(م‌ن، ۳، ۱۱۴۵)

۳۴۰. اشارت است به سورهٔ ۶، آیهٔ ۷۶: لا اُحِبُّ الآفلین = فروشوندگان را دوست ندارم. منظور از «آفلان» در اینجا، کسانی است که تابع نفس حیوانی‌اند. بن: شرح نیکلسون، ج ۲، ص ۶-۶۵۵.

۳۴۱. رک: شرح نیکلسون، ج ۲، ص ۸۲-۶۸۰.

۳۴۲. رک: همان، ج ۵، ص ۱۸۶۶.

۳۴۳. رک: فرهنگ فِرَق، اشاعره، ص ۵۹-۵۴ و جبریه، ص ۱۳۶.

۳۴۴. رک: همان، قدریه، ص ۶۰-۳۵۶، و معتزله، ص ۱۹-۴۱۵.

۳۴۵. جبریهٔ میانه‌رو که اشاعره باشند، در برابر جهمیه که برای انسان هیچ اختیاری قائل نبودند، به نوعی اختیار معتقد بودند که آن را «کسب» می‌گفتند و بر آن بودند که «اگر آدمی اراده بر کردن کاری کند، خداوند فعل را برای او خلق می‌کند، یعنی خداوند افعال را خلق و آدمی آن را کسب می‌کند.... علمای کلام بین «کسب» و «خلق» فرق گذاشته می‌گویند: «کسب» مختص به انسان و «خلق» به معنی ایجاد، مختص به خداوند است. اشاعره می‌گویند که افعال انسان تنها به قدرت خدا واقع می‌شود و آدمی را تأثیری در خلق و ایجاد آنها نیست.» همان، ص ۹-۵۸.

۳۴۶. گفت پیغمبر به آواز بلند   با توکل زانوی اشتر ببند
(م‌ن، ۱، ۹۱۲)
مصراع دوم این بیت ترجمهٔ حدیث معروف «اِعْقِلْهَا وَ تَوَکَّل» است. بن: احادیث، ص ۱۰، ش ۲۰ که صورتهای دیگر آن را نیز نقل کرده است.

۳۴۷. بن: سورهٔ ۵۹، آیهٔ ۲۳ که ضمن برخی از اسماء الهی، «جبّار» هم آمده است.

۳۴۸. تو تیر نینداختی، خدا بود که تیر افکند.

۳۴۹. سورهٔ ۷، آیهٔ ۱۶: چون مرا فریفتی.

۳۵۰. سورهٔ ۷، آیهٔ ۲۳: بر خود ستم کردیم.

۳۵۱. کلمهٔ ایجادی «کن‌فیکون» چندین جا در قرآن آمده است، از جمله: سورهٔ ۲، آیهٔ ۱۱۷؛ سورهٔ ۳، آیات ۷۴ و ۵۹، و سورهٔ ۶، آیهٔ ۷۳.

۳۵۲. سورهٔ ۱۳، آیهٔ ۳۹. یعنی «مادر کتاب نزد او "خداوند" است» و از آن به نسخهٔ اصل و آسمانی کتب منقوش بر لوح محفوظ تعبیر کرده‌اند که بر پیامبران به وحی آشکار آمد. «ام‌الکتاب» راکتاب علم الهی و قضاء سابق نیز گفته‌اند. رک: شرح نیکلسون، ج ۱، ص ۶۴.

۳۵۳. سورهٔ ۵۵، آیهٔ ۲۰-۱۹: بین آنها برزخی است که به یکدیگر تجاوز نکنند.

۳۵۴. «حق‌تعالی که او را هیچ ضد و همانندی نیست، منشأ اصلی خیر و شر، کفر و ایمان و تمامی اضداد دیگر است، زیرا اینها چیزی بیش از انعکاس صفات جمال، جلال، رحمت و قهر الهی و غیر آن نیستند... مولوی به خوانندگان خود امر می‌کند که «راه به واحدیت بگشایند»، از نفس شیطانی و دنیایی که خیر و شر در آن با هم در نزاعند انصراف یابند و در جست‌وجوی اتّصال با خیر مطلق برآیند.» (شرح نیکلسون، ج ۱، ص ۵-۶۴).

۳۵۵. سورهٔ ۲۸، آیهٔ ۸۸: همه چیز فنا پذیرد جز ذات حق.

۳۵۶. سورهٔ ۲، آیهٔ ۱۵۶: ما از خداییم و به خدا بازمی‌گردیم.

۳۵۷. حدیث: مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا (احادیث، ص ۱۱۶، ش ۳۵۲).

۳۵۸. پیغمبر (ص) فرمود: قَدِمْتُمْ مِنَ الْجَهَادِ الْاَصغَرِ اِلَی الْجَهَادِ الْاَکْبَرِ مُجَاهَدَةِ الْعَبْدِ هَوَاهُ (احادیث، ص ۱۴، ش ۳۴).

۳۵۹. سورهٔ ۲۵، آیهٔ ۵۸: اوست زنده‌ای که بنمیرد.

۳۶۰. سَهل تُستری عارف قرن سوّم می‌گوید که هر آیهٔ قرآن دارای چهار معنی لغوی، تمثیلی، اخلاقی و کشفی است. غزالی، در مشکات‌الانوار این حدیث نقل شده که «انّ للقرآن ظهراً و بطناً و حداً و مطلعاً». نیز از امیرالمؤمنین علی (ع) نیز روایت شده است که هر آیه‌ای از قرآن دارای چهار معنی است: ظاهر، یعنی تلاوت؛ باطن، یعنی فهم؛ حدّ یعنی احکام حلال و حرام؛ و مطلع که عبارت است از مراد خداوند از بنده در آن آیه. رک: شرح نیکلسون، ج ۳، ص ۱۳۱۷ و ۱۴۰۳، ش ۷۵۵.

۳۶۱. لِلْقُرآنِ ظَهْرٌ و بَطْنٌ و لِبَطْنِهِ بَطْنٌ اِلیٰ سَبْعَةِ أَبْطُنٍ (م‌ن، ۳، پیش از بیت ۴۲۴۴). نیز، رک: تفسیر صافی، ج ۱، ص ۱۸، س ۱۷، که حدیث منقول از مشکات را نیز آورده است (شرح نیکلسون، ج ۳، ص ۱۴۰۳، ش ۷۵۵).

۳۶۲. سورهٔ ۵۱، آیهٔ ۲۱: مگر نمی‌بینی؟

۳۶۳. این ابیات در سرآغاز دفتر سوم مثنوی خطاب به حُسام‌الدین سروده شده است. مصراع سوم اشارت است به سورهٔ ۲۱، آیهٔ ۶۹.

۳۶۴. یعنی روشنی دیدگانم از نماز است. رک: احادیث، ص ۶۸، ش ۱۸۲.

۳۶۵. به صورت پایپُرتی نیز ضبط شده است.

۳۶۶. از سال ۱۳۰۴ ش به بعد که آتاتورک تقویم میلادی را برای ترکیه انتخاب کرد تا اروپایی بشود، این فایده پیدا شد که مراسم [illegible] سالروز درگذشت مولانا، زمانی ثابت پیدا کند و هر سال در شب ۱۷ دسامبر [illegible] مولویان مرگ را رسیدن به وصال محبوب می‌دانند و از این‌رو شب مرگ را [illegible]» می‌نامند (بن: گلم، ص ۵۰۸).

۳۶۷. گلم، ص ۲۵؛ اما [illegible] است؛ بن: گلم، ص ۱۳۲.

۳۶۸. گذشت فرصت چون [illegible]

۳۶۹. سال وفات قطب‌الدین شیرازی را ۷۱۶ هم نوشته‌اند. بن: دهخدا، لغت‌نامه، و گلم، ص ۹۹.

۳۷۰. مجدالدین اتابکِ مولوی اتابک او شد (مناقب، ص ۸۴۹؛ گلم، ص ۱۰۰).

۳۷۱. نیز، بن: گلم، ۶۲-۲۶۱.

۳۷۲. این کتاب با اضافات و تجدیدنظر اخیراً منتشر شده است: ابوالقاسم تفضّلی، سماع، تهران، ۱۳۸۲ ش.

۳۷۳. د، غ ۱۰۰۰، ب ۱۰۵۶۲ به مطلع:

آنچه گل سرخ قبا می‌کند   دانم من کآن ز کجا می‌کند

۳۷۴. بن: گلم، ص ۷-۳۰۶.

۳۷۵. بن: گلم، ص ۲۲۹.

۳۷۶. این نقاشی در گلم، ص ۷۱۰ به چاپ رسیده و اسم همهٔ حاضران در این سماع با ذکر محلّ قرار گرفتن هریک در زیر آن نوشته شده است. این نقاشی اثر شخصی به نام کاپیتان حاجی وسیم پاشا (ف ۱۹۱۰ م) است.

۳۷۷. وَ ذَرِ الَّذینَ اتَّخَذُوا دینَهُم لَعِباً وَ لَهْواً (سورهٔ ۶، آیهٔ ۷۰).

۳۷۸. نام این دو نفر کاتب را در کتاب‌شناسی مولوی نتوانستم بیابم. سال میلادی ۱۴۶۶، بنا بر تقویم تطبیقی، برابر ۱-۸۷۰ و سال ۱۴۷۸ میلادی برابر با سال ۳-۸۸۲ قمری است. این کاستی یا افزونی در برخی موارد دیگر که دسترسی به صورت صحیح تاریخ مورد نظر در مآخذ مترجم میسّر نشد، متأسفانه به چشم می‌خورد.

۳۷۹. برای اطلاع از متن دعای پوست، رک: گلم، ص ۶-۴۴۵.

۳۸۰. تَنّوره، پیراهن سفید و بلندی است که از گردن تا روی پشت پا را می‌پوشاند. در قسمت بالایی تنگ و چسبان است، امّا از کمر به پایین دامان بلندی است چین‌دار که در پایین آن یک تکه ضخیم پارچه پشمی به پهنای چهار انگشت دوخته شده و به هنگام چرخیدن به طور ملایم باز می‌شود تا به صورت چتری کامل درمی‌آید (به نقل از تفضّلی، ص ۱۱۷، ذیل ش ۱).

۳۸۱. اشعار فارسی در متن اصلی ترجمه نشده، امّا همهٔ آنها را، به همان صورت که خان‌ملک ساسانی ضبط کرده است، نقل کردم؛ خاصه، قسمت اخیر را از جهت تیمّن و تبرّک و نشان دادن عشق مولویان به مولای پرهیزگاران در اینجا آوردم.

۳۸۲. رک: گلم، ص ۴۴۷، دربارهٔ اولین آیین مراسم سماع که «دور ولدی» نام دارد.

۳۸۳. برای مقایسه مراسم امروزی سماع با گذشته، که در صفحات قبل خواندیم، رک: **تفضّلی**، ص ۱۵۹-۱۰۷ که همهٔ قسمتهای مختلف آن را یک به یک توضیح داده است.

۳۸۴. رک: شکوه شمس، ص ۵۱۱ و ۵۱۳، مخصوصاً ۸۴۶.

۳۸۵. رک: ش ۱۹۵، صپ.

۳۸۶. رک: ش ۷، صپ.

۳۸۷. حواشی شاه داعی الی‌الله شیرازی به نام شرح مثنوی معنوی، در دو جلد، به تصحیح محمد نذیر رانجها از سوی مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، در سال ۱۳۶۳ ش/ ۱۹۸۵ و در هزار نسخه، انتشار یافته، امّا متأسفانه راجع به زندگی مؤلف سخنی در آن دیده نمی‌شود جز آنکه سال فوت او را ۸۷۰ هجری قمری نوشته است (ص ۵۷).

۳۸۸. جامی در «سلامان و ابسال» (هفت اورنگ، ص ۳۱۹) این دو بیت از مثنوی را مناسب حال خود می‌داند:

قافیه اندیشم و دلدار من گویدم مندیش جز دیدار من

(م‌ن، ۱، ۱۷۲۷)

کَیْفَ یأْتی النَّظْمُ لی وَ القافِیَه بَعْدَ ما ضَاعَتْ اُصولُ العَافِیَه

(م‌ن، ۵، ۱۸۹۳)

۳۸۹. جامی سبب نظم «سلامان و ابسال» را چنین توضیح می‌دهد:

خاصه نظم این کتاب از بهر اوست مظهر آیات و لطف و قهر اوست
تا چو تقریبی شود انگیخته باشم اندر ذکر او آویخته
در ثنایش نغز گفتاری کنم در دعایش ناله و زاری کنم
چون ندارم دامن قربش به دست بایدم در گفت‌وگوی او نشست

(هفت اورنگ، ۳۲۰)

۳۹۰. محمد بن حسین بن عاملی، معروف به شیخ بهایی، متولد ۹۵۳ در بعلبک. همراه پدرش در سال ۹۶۶ به ایران مهاجرت کرد. تألیفات او بالغ بر ۸۸ رساله عربی و فارسی است که مثنویهای «نان و حلوا» و «شیر و شکر» او در فقه، مشهور است. معروف‌ترین اثر شیخ‌بهایی، کشکول، مجموعه‌ای است از نوادر حکایات و علوم و اخبار و امثله و اشعار فارسی و عربی. شیخ بهایی در سال ۱۰۳۱ در اصفهان از دنیا رفت، امّا جنازهٔ وی را به مشهد منتقل کردند و در حرم مطهر حضرت رضا(ع) به خاک سپردند.

۳۹۱. با آنکه ارادت ملاحسین واعظ کاشفی (سبزواری‌الاصل) به خاندان عصمت و طهارت، خاصه امیر مؤمنان و سرور شهیدان، از آثار او به‌روشنی پیداست، «در هرات که مردمانش از اهل سنّت و جماعت بوده‌اند به شیعی‌گری متهم و در سبزوار که مرکز تشیّع بوده، بسیار خوار و به تسنّن اشتهار داشته است.» رک: ش ۲۹۰، صپ.

۳۹۲. به نقل از باغ بی‌برگی، یادنامهٔ مهدی اخوان‌ثالث (م. امید) به‌اهتمام مرتضی کاخی، تهران، زمستان ۱۳۷۸ ش، ص ۴۳۱.

۳۹۳. طابُدُق‌بابا از خلفای براق‌بابا بود که در سال ۷۰۷ / ۱۳۰۷ در گیلان به قتل رسید (گل، ۳۹۶).

۳۹۴. من، ۳، ب ۳۵۱۷.

۳۹۵. حاجی ملاهادی سبزواری (۱۲۸۹-۱۲۱۲)، حکیم، فیلسوف، عارف و ادیب بزرگ قرن سیزدهم/ بیستم، پرآوازه‌ترین شارح مکتب ملاصدرای شیرازی، پیش از سیدجلال‌الدین آشتیانی است، که «بزرگترین حوزه بحث و تدریس حکمت اشراق و مشّاء را در سبزوار تأسیس کرد. آوازهٔ وی در سراسر ایران و در بعضی از کشورهای اسلامی مانند عراق، افغانستان و هند پیچید و مشتاقان حکمت اسلامی از هر سو به سبزوار می‌شتافتند تا عقاید و آراء حکیمان ایران و یونان و اسلام را از زبان آخرین حکیم اسلامی بشنوند.» (دهخدا، لغت‌نامه). برای اطلاع از آثار گرانقدر او، رک: همان‌جا، ذیل مقالهٔ هادی (حاجی ملا...)؛ نیز، دربارهٔ آثار و افکار و زندگانی علمی، رک: سیدجلال‌الدین آشتیانی، **مجموعهٔ رسائل حاج ملاهادی سبزواری**؛ و برای آگاهی از ویژگیهای شرح او بر مثنوی، بن: **شرح مثنوی حاج ملاهادی سبزواری**، به‌کوشش دکتر مصطفی بروجردی، ج اوّل، ۱۳۷۴، ص ۶.

۳۹۶. ملاصدرای شیرازی، محمد بن ابراهیم بن یحیی شیرازی، ملقب به صدرالدین و صدرالمتألهین و معروف به صدرا و ملاصدرا از حکمای بزرگ قرن یازدهم قمری که مخصوصاً در حکمت اشراق تبحّری تمام داشت.» برای اطلاع کامل از افکار و زندگانی دانشی این دانشمند بزرگ شیرازی، رک: سیدجلال‌الدین آشتیانی، **شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا**، چاپهای مختلف.

۳۹۷. رک: ترجمهٔ فارسی آن به قلم دکتر توفیق سبحانی، «معنای هجده بیت آغاز مثنوی» در مجلهٔ **معارف**، ۳-۲، امرداد ـ آبان ۱۳۶۵ ش، ص ۱۱۸-۱۰۳.

۳۹۸. این شرح دارای مجلد هفتمی است، حاوی کلیه آیات، احادیث و روایات، دعاها و جملات دعایی، ضرب‌المثلها، لغات و تعبیرات و فهرست اعلام و غیر آن که به نام **فهرست راهنما**، در سال ۱۳۸۲ ش انتشار یافت و بر فایدهٔ **شرح جامع مثنوی معنوی** حضرت استاد جناب آقای کریم زمانی افزود.

۳۹۹. شرح سه‌جلدی شادروان فروزانفر تا بیت ۱۹۱۲ دفتر اول ادامه یافت و اجل مهلت نداد که استاد پس از آزاد شدن طوطی از قفس بازرگان به بیان دیگر سخنان مولانا بپردازند، اما کار ناتمام او را حضرت استاد علامه جناب آقای دکتر سیدجعفر شهیدی به اتمام رساندند و بقیهٔ مثنوی را از همان‌جا که فروزانفر ناتمام گذاشته بود بین سالهای ۱۳۷۳ تا ۱۳۸۰ ش با رعایت شیوه کار مرحوم فروزانفر به قلم رسای خود شرح و منتشر کردند و به این ترتیب **شرح مثنوی شریف** به صورت دوره‌ای کامل درآمد.

۴۰۰. اهل تناسخ می‌گویند که «نفوس ناطقه پس از مرگ هنگامی مجرد از ابدان خواهد بود که جمیع کمالات نفسانی را در مرحلهٔ فضیلت حائز شده باشد و چیزی از کمالات در مرحلهٔ بالقوه برای او نمانده باشد. اما نفوسی که از کمالات بالقوهٔ آنها چیزی باقی است در بدنهای انسانی می‌گردد؛ از بدنی به بدن دیگر نقل کند تا به غایت کمال از علوم و اخلاق برسد که آنگاه مجرد و پاک از تعلق به بدنها باقی ماند؛ و این انتقال را نسخ نامند....» (از **کشاف اصطلاحات فنون**؛ به نقل از دهخدا، **لغت‌نامه**).

۴۰۱. به عقیدهٔ داروین موجودات زنده سیستمهای بیولوژیکی هستند که با توجه به تنوع ژنتیکی خود در طبیعت باقی می‌مانند و تکامل می‌یابند؛ به عبارت خلاصه، داروین معتقد به تکامل ژنتیکی موجودات زنده است. برای اطلاع بیشتر، رک: **تکامل**، تألیف دکتر گ. اوژه (G. Osche)، ترجمهٔ دکتر محمد فرهت و دکتر روح‌الله صبحیان، مشهد، ۱۳۵۷ ش.

برگسون عقیده دارد که موجودات زنده دارای نیرویی ذاتی هستند به نام «شور زندگی» که جنبهٔ متافیزیکی (ماوراءالطبیعی) دارد و باعث تکامل آنها می‌شود.

۴۰۲. نام اصلی رسالهٔ دکتری اقبال *The Development of Metaphysics in Persia* است که با نام سیر فلسفه در ایران به قلم امیرحسین آریان‌پور به فارسی ترجمه و منتشر شده است (تهران: ۱۳۵۴ ش). بن: شکوه شمس، ۸۵۰.

۴۰۳. نام اصلی این کتاب *The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam* است که دو بار در ایران ترجمه شده است: اوّلی به قلم شادروان احمد آرام در سال ۱۳۴۶ ش، به نام احیاء تفکر دینی در اسلام؛ و دومی به نام بازسازی اندیشه دینی در اسلام، به قلم دکتر محمد بقایی (ماکان)، که چاپ دوم آن در سال ۱۳۷۹ انتشار یافت و بر ترجمهٔ مرحوم آرام رجحان دارد.

۴۰۴. مرآت‌المثنوی تلمّذ حسین، به تصحیح بهاءالدین خرمشاهی، در سال ۱۳۷۸ ش در تهران، با حروفچینی جدید، منتشر گردید.

۴۰۵. بیدل در اکبرآباد هند متولد شد و در عظیم‌آباد یا به قولی در دهلی از دنیا رفت و در هندوستان تربیت یافت و بیشتر عمر خود را در شاه‌جهان‌آباد به عزلت و تفکرات عارفانه و تصنیف آثار منظوم و منثور گذراند. امّا در افغانستان، قسمتی از ترکستان چین، ازبکستان و تاجیکستان نیز شهرت و محبوبیت فراوان دارد. مثنویهای متعدد و دیوان اشعار مشتمل بر غزلیات، قصائد، ترجیعات، ترکیبات، مستزاد، تواریخ مربع و مخمس، هزلیات و رباعیات، به نام کلیات بیدل (لکنهو: چاپ سنگی، ۱۲۸۷) از او بر جا مانده است، دهخدا، لغت‌نامه. معظّم صدیقی در دایرةالمعارف ایرانیکا، محل تولد بیدل را عظیم‌آباد (پتنه) و محل فوت او را دهلی نوشته است.

۴۰۶. برای اطلاع از تحقیق تطبیقی عالی و بی‌نظیر دربارهٔ ادیان اسلام و هندو، که «در واقع تفسیر و تعبیر رسالهٔ مجمع‌البحرین اثر محمد دارا شکوه فرزند شاه‌جهان است» و «تمایل شدید وی به ایجاد نزدیکی و تفاهم بین دو مذهب» اسلام و هندو را نشان می‌دهد، رک: داریوش شایگان، آیین هندو و عرفان اسلامی، ترجمهٔ جمشید ارجمند، تهران، ۱۳۸۲.

۴۰۷. م‌ن، ۶، ۲۵۹۶:

عدل چه بْود؟ وضع اندر موضعش　　ظلم چه بْود؟ وضع در ناموقعش

۴۰۸. م‌ن، ۵، ۹۱-۱۰۸۹:

عدل چه بْود؟ آب دِه اشجار را　　ظلم چه بْود؟ آب دادن خار را
عدل وضع نعمتی در موضعش　　نه به هر بیخی که باشد آب‌کش
ظلم چه بود؟ وضع در ناموضعی　　کـه نباشـد جـز بـلا را منبعی

۴۰۹. برنامه‌های «شصت دقیقه» *(Sixty Minutes)* و «شب‌نامه» *(Nightline)* دو برنامه‌ای هستند که از نظر محتوا تقریباً شبیه یکدیگرند امّا اولی هفتگی است و همچنان‌که از نامش پیداست زمانش ۶۰ دقیقه است و دومی هر شب به مدت نیم‌ساعت پخش می‌شود. این دو برنامهٔ تلویزیونی در آمریکا بینندگان فراوان دارند چون مسائل مختلف سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و حتی هنری آمریکا و دیگر کشورهای جهان را مورد بررسی قرار می‌دهند و به قول معروف زیر ذره‌بین می‌گذارند و تجزیه و تحلیل می‌کنند. برنامهٔ شصت دقیقه، که در سال ۱۳۵۳ ش اوّل‌بار آن را دیدم، از برنامه‌های قدیمی تلویزیون آمریکا

به حساب می‌آمد. قیافهٔ عصبانی محمدرضاشاه را که از دست سؤالات پیچ‌درپیچ مصاحبه‌گر این برنامه به جان آمده بود، هرگز فراموش نمی‌کنم.

امّا، پخش برنامهٔ شب‌نامه *(Nightline)* تقریباً از چهل‌وچهارمین روز گروگان‌گیری معروف اعضای سفارت آمریکا که در ۱۳ آبان سال ۱۳۵۸ ش در تهران اتفاق افتاد، آغاز گردید که هنوزهم ادامه دارد و علاوه بر موضوعات دیگر و گفت‌وگوی با افراد سرشناس، معمولاً بین ۱۰ تا ۱۵ دقیقه گزارش فیلم پخش می‌کند، که یکی از آنها راجع به سینمای ایران و یکی هم دربارهٔ آزادی مطبوعات ایران در سالهای اخیر بوده است.

۴۱۰. در این داستان «فرانی» (Franny) نام زن است و «زویی» (Zooey) نام مرد که قهرمانهای اصلی داستان سَلینجر هستند. امّا باید توجه داشت که این دو اسم در آمریکا رایج نیست، جز آنکه «فرانی» را به صورت مخفف فرانسیس به کار برند.

۴۱۱. عدد هیجده از قدیم نزد مولویان عددی مقدس و مبارک بوده است؛ زیرا به حساب ابجد برابر کلمهٔ «حیّ»، از اسماء پروردگار، است و علاوه بر آن تعداد ابیات آغازین مثنوی مولانا نیز ۱۸ است.

۴۱۲. منظور از سرزمین مقدس (Holy Land) ناحیهٔ غرب نهر اردن است که مسیحیان آنجا را زادگاه حضرت مسیح می‌دانند و بدین سبب احترام فراوان برای آن ناحیه قائلند.

۴۱۳. متن اصلی: بیست و پنج یا سی پا ــ هر پا حدود ۳۰/۴۸ سانتی‌متر است.

۴۱۴. ظاهراً اشارت به این ابیات مثنوی است، در داستان دقوقی:

آن دعای بی‌خود آن خود دیگر است　　آن دعا زو نیست گفتِ داور است
آن دعا حق می‌کند چون او فناست　　آن دعـا و آن اجابت از خـداست
واسـطـهٔ مخلـوق نی انـدر میـان　　بی‌خبر زآن لابه کردن جسم و جان

(م‌ن، ۳، ۲۱-۲۲۱۹)

قس: م‌ن، ۵، عنوان پیش از بیت ۲۲۴۲: «در بیان آنکه دعای عارف واصل و درخواست او از حق همچو درخواست حق است از خویشتن...»

کآن دعای شیخ نه چون هر دعاست　　فانی است و گفتِ او گفتِ خداست
چون خدا از خود سؤال و کَد کنـد　　پس دعای خویش را چون رد کند؟

(م‌ن، ۵، ۴۵-۲۲۴۳)

همچنین، بن: م‌ن، ۲، ۳-۶۹۲؛ ۲، ۹-۲۴۴۸؛ ۴، ۳۵۰۱-۳۴۹۹؛ ۵، ۳۰۹؛ ۶، ۲۰-۲۳۱۹؛ ۶، ۳-۴۱۶۲.

سخنان تولوک و دیگر علمای مسیحی قرن هجدهم نشان می‌دهد که آنان تصوّف اسلامی و اندیشه‌های مولانا را نتوانسته‌اند درست درک کنند و از ظنّ خود، آن هم به صورتی که به عقاید دینی پیروانشان صدمه‌ای نرسد، به تفسیر و تعبیر سخنان مولانا پرداخته‌اند.

۴۱۵. قس، م‌ن، ۳، ص ۱۳، عنوان پیش از بیت ۱۸۹ و ابیات پس از آن: «بیان آنکه الله گفتن نیازمند عین لبّیک حق است.»

آن یکـی اللّـه می‌گفـتی شبـی　　تا که شیرین می‌شد از ذکرش لبی
گفت شیـطان: «آخِـر ای بسیـارگو　　ایـن همـه اللّـه را لبّیـک کـو؟

می‌نیاید یک جواب از پیشِ تخت، — چند اللّه می‌زنی با روی سخت؟»
او شکسته‌دل شد و بنهاد سر — دید در خواب او خَضِر را در خُضَر
گفت: «هین از ذکر چون وامانده‌ای؟ — چون‌پشیمانی از آن کِش خوانده‌ای؟»
گفت: «لبّیکم نمی‌آید جواب — ز آن همی ترسم که باشم ردِّ باب.»
گفت: «آن اللّهِ تو لبّیکِ ماست — وآن نیاز و درد و سوزت، پیکِ ماست
حیله‌ها و چاره‌جوییهای تو — جذب ما بود و گشاد این پای تو
ترس و عشقِ تو کمند لطفِ ماست — زیرِ هر یارَبِّ تو لبّیکهاست.»

(من، ۳، ۱۹۷-۱۸۹)

۴۱۶. بن: یادداشت قبل.

۴۱۷. زبان اُست یکی از شعب زبانهای ایرانی است که آن را آس نیز گویند و آسیان (جمع آسی)، مردمان مملکت آس، به این لهجه از زبان فارسی سخن می‌گفته‌اند. این قوم از ایرانیان ساکن قفقاز مرکزی، مردمی قوی دارای مویهای خرمایی و چشمانی آسمانی‌رنگ باشند و «در قدیم پادشاهی و مملکتی به همین نام داشته‌اند. عده کنونی آنان نزدیک به ۲۰۰ هزار تن است.» بن: دهخدا، لغت‌نامه، ذیل آس، آسی، آسیان و اُست.

۴۱۸. فیلوکالیا (Philokalia) نام مجموعه‌ای است از زهدیات و عارفانه‌هایی که موافق مشرب کلیسای ارتدوکس شرق تهیه و بین قرنهای چهارم تا پانزدهم میلادی به زبان یونانی نوشته شده است. مطالب آن نظیر کلمات قصار صوفیه است و دربارهٔ زندگی روح و سیر و سلوک عارفانه سخن می‌گوید. این کتاب در سال ۱۷۸۲ م به زبان یونانی به چاپ رسید و بعد از آن به زبان روسی ترجمه شد و شاید در مکاتیب مسیحیت ارتدوکس روسی و یونانی پس از تورات مهمترین کتاب باشد (از توضیحات مؤلف به مترجم).

۴۱۹. «سُبُود و تصوف» (Subud and Sufism): فردی از اهالی جاوه به نام باپاک محمد سُبُوح سُمُوهادی وی‌جوجو (۸۷-۱۹۰۱؛ Sumohadiwidjojo) در حدود سال ۱۹۲۵ م، این طریقه را تأسیس کرد و اساس آن را بر اصولی نهاد که از آیین بودا، اسلام و مسیحیت درهم آمیخته بود. این مرد، که پاک‌سُبُوح خوانده می‌شد، در سال ۱۹۵۷ به انگلستان رفت. او طریقهٔ روحانی خود راکه به هیچ مذهب و مسلکی وابسته نیست، در اندونزی ترویج می‌کرد و ظاهراً برخی از غربیان به آن دلبسته‌اند و به آیین او گرویده‌اند. بن: http://www.subud.org/english (از توضیحات مؤلف به مترجم).

۴۲۰. خلیج سان‌فرانسیسکو شامل شهرهای سان‌فرانسیسکو، پالوآلتو، برکلی، اوکلند، ریچموند، مارین‌کَوْنتی و غیره است.

۴۲۱. «سماعْزن» از اصطلاحات مولویان است و مراد از آن سماع‌گزار یا سماع‌کننده باشد؛ در مراسم سماع سردسته سماعزنها را، «سماعزن‌باشی» می‌گفتند که جای او به هنگام سماع «در نزدیک‌ترین محل به شیخ قرار داشت و کسی جز او» دست در آستین خرقه نمی‌کرد؛ درویشان دیگر به ترتیب مقام خود پشت سرِ او می‌ایستادند و بی‌آنکه دست در آستین خرقه کنند، آن را بر دوش می‌انداختند، یعنی که آستینهایِ خرقه آویزان بود (گلم، ۴۴۴).

۴۲۲. جناب آقای دکتر ابوالقاسم تفضّلی، شیخ کنونی مولویه در ایران، ضمن ملاقات حضوری (۸۳/۵/۲۳) به حقیر فرمودند که حسین‌توپ درگذشته است و تعداد مشایخ مولویه در دنیا فعلاً ده تن است. اسم افراد دیگری که در متن نیامده عبارت است از: طغرل اینانسِر (Tüǒril Inanser)، قدری یتیس

(Kadri Yatis)، شفیق‌جان (Şefik Can)، نادر کارنی بیوکلِلِر (Nadir Karni Büyükleler) که همه در ترکیه هستند؛ پیتر (حسین) کونز (Peter Cunz) در سویس و سلیمان باهْن (Suleyman Bahn) در آلمان مقام شیخی مولویه را دارند.

پنج ماه پیش که این یادداشت را می‌نوشتم نمی‌دانستم که امروز (۸۳/۱۱/۸) به هنگام بازخوانی نمونه‌های مطبعی وقتی به اسم دکتر تفضّلی می‌رسم که او به سرای باقی شتافته است. مرگ وی به روز ۲۵ آذرماه سال ۱۳۸۳ اتفاق افتاد. خدایش بیامرزد و روانش شاد باد. از او آثار متعددی بر جا مانده از جمله سرگذشتی پیش‌نوشته، شرح زندگی خودنوشتهٔ او که بسیار خواندنی است.

۴۲۳. فرقه مذهبی یسوعیون، «انجمن عیسی»، را لایولا (Ignatius Loyola) در سال ۱۵۳۴ م تأسیس کرد و آن را به تصویب پاپ زمان خود رساند. مبتدی این فرقه پس از دو سال مطالعه نخستین پیمان یا تعهد فقر و پاک‌دامنی و اطاعت را می‌بندد و چند سال بعد با قبول پیمانی دیگر در شمار «انصار» و همکاران درمی‌آید و در مدارس به تبلیغ دین می‌پردازد. مبلغین این فرقه ابتدا در ایالات متحده آمریکا به تبلیغ دین مسیح پرداختند (به نقل از فرهنگ پنج‌جلدی آریان‌پور).

۴۲۴. کلمهٔ «دیون» ظاهراً عربی است، اما در زبان انگلیسی به معنی تپهٔ شنی و سیاره‌ای آمده که به آراکیس (Arakis) نیز مشهور است.

۴۲۵. جیوفری چاسِر (Geoffrey Chaucer) شاعر انگلیسی اواخر قرون وسطا که حدود سالهای ۱۳۴۳ تا ۱۴۰۰ م می‌زیست و به سبب منظومهٔ مذهبی خود، حکایات کانْتِربری *(Canterbury Tales)* مشهور است. چاسِر را اغلب «پدر شعر انگلیسی» لقب داده‌اند. منظومهٔ او حاوی حکایاتی است که از زبان زائران کلیسای کانتِربری، واقع در شهری به همین نام، نقل شده است و اطلاعات وسیع چاسِر را در زمینهٔ ادبیات مأخوذ از منابع کلاسیک و قرون وسطای اروپا و مشرق‌زمین نمایش می‌دهد.

ویلیام شکسپیر (William Shakespear) که در سالهای ۱۵۶۴ تا ۱۶۱۶ م می‌زیست نمایشنامه‌نویس و شاعر بلندآوازهٔ انگلیسی است که نمایشنامه‌های منظوم او مانند هملت، مکبث، اتللو، و تاجر ونیزی، شهره خاص و عام است. غزلیات یا سانِتهای شکسپیر هنوز هم پس از گذشت چند قرن برای همهٔ ادب‌دوستان انگلیسی‌زبان باطراوت و دلکش است.

۴۲۶. صورت صحیح این بیت بنا بر ضبط نیکلسون (مثنوی، آخرین تجدیدنظر، نشر قطره، ۱۳۸۳ ش) چنین است:

بشنو این نی چون شکایت می‌کند　　از جداییها حکایت می‌کند

۴۲۷. رک: ش ۲۷۳، صپ. قابل توجه آنکه این کتاب برخلاف نام فارسی آن تفسیر مثنوی معنوی نیست.

۴۲۸. م‌ن، ۱، ۳۲۴ به بعد.

۴۲۹. م‌ن، ۶، ۸۸۸ به بعد.

۴۳۰. این کتاب با مقدمه‌ای به قلم شادروان ذبیح‌الله صفا به فارسی ترجمه شده است: عرفان مولوی، ترجمهٔ احمد محمدی و احمد میرعلایی، شرکت سهامی کتابهای جیبی، تهران، چاپ سوم، ۱۳۵۶ ش.

۴۳۱. آلبر کامو (Camus) نویسندهٔ معروف فرانسوی، زادهٔ الجزایر.

۴۳۲. بازسازی اندیشهٔ دینی در اسلام، ترجمهٔ محمود بقایی (ماکان)، تهران، چاپ دوّم، ۱۳۷۹ ش، رک: یادداشت مترجم، ش ۴۰۳، صپ.

۴۳۳. ژاک لاکان (۱۹۸۱-۱۹۰۱ Jacque Lacan) روانکاو و از نظریه‌پردازان بزرگ فرانسه بود که تئوری فروید را در زمینه‌های ساختارگرایی به‌کار برد.

۴۳۴. قبچاق، نام طایفه‌ای است ترک که در دشت و صحرایی به همین نام واقع در ترکستان زندگی می‌کردند. اُغُز، نام طایفه‌ای است ترکمان که سامانیان جمعی از آنان را در بلاد شمالی ماوراءالنهر سکونت دادند؛ سلجوقیان و ترکان عثمانی از عشایر همین طایفه‌اند.

۴۳۵. این سمینار در آذرماه ۱۳۵۲ ش در آنکارا تشکیل شد.

۴۳۶. رک: یادداشت ش ۳۹۹، صبپ.

۴۳۷. تازه‌ترین ابزار تحقیقاتی و سودمند ایرانیان در مورد مثنوی کتابی است دارای ۷۲۸ صفحه پر از آیات قرآن که مولانا در هر دفتر مثنوی خود به‌کار برده است. برای افرادی که بخواهند اشارات قرآنی مولانا و یا استفاده‌های او از کلام خدا را بشناسند و معنی و جای آن را بدانند این کتاب مرجعی ارزنده است: قرآن و مثنوی، فرهنگوارهٔ تأثیرات آیات قرآن در ابیات مثنوی، تدوین بهاءالدین خرمشاهی و سیامک مختاری (تهران: نشر قطره، ۱۳۸۳ ش).

۴۳۸. جلد هفتم شرح جامع مثنوی معنوی تألیف استاد کریم زمانی که آن را فهرست راهنما نامیده است (تهران: اطلاعات، ۱۳۸۲ ش) نیز خود حالت فرهنگنامه‌ای را یافته که می‌توان از روی آن مآخذ سخن مولانا در مثنوی را – از قبیل آیات، احادیث، روایات، نام افراد و جایها و غیر آن – به دست آورد.

۴۳۹. برای اطلاع از زندگی‌نامه، شمارنامهٔ عمر و فهرست آثار شادروان دکتر عبدالحسین زرین‌کوب، رک: درخت معرفت، جشن‌نامهٔ استاد دکتر عبدالحسین زرین‌کوب، به‌اهتمام علی‌اصغر محمدخانی، تهران، ۱۳۷۶ ش.

۴۴۰. متأسفانه ترجمهٔ فارسی این کتاب (شکوه شمس) این فهرست را ندارد.

۴۴۱. مانند اشعار جان دان، جرج هربِرت و هانری وُوگان.

۴۴۲. منظور جنبش فلسفی و ادبی قرن هیجدهم در اروپاست که ویژگی آن اتکاء به عقل و منطق و تجربه به جای تعصّب و سنّت و احکام مذهبی و غیره بود (فرهنگ پیشرو).

۴۴۳. ریچارد شریدن (۱۸۱۶-۱۷۵۱ م) نمایشنامه‌نویس انگلیسی-ایرلندی که اهل سیاست نیز بود و مشاغل مهم دولتی داشت، امّا به سبب قرض بسیار در فقر مرد؛ ادوارد گیبون (۱۷۹۴-۱۷۳۷ م) تاریخ‌نگار انگلیسی که مشهورترین اثرش تاریخ افول و سقوط امپراطوری روم و خود ازچهره‌های بزرگ جنبش روشنگری بود؛ و آدام اسمیت (۱۷۹۰-۱۷۲۳ م) فیلسوف و اقتصاددان اسکاتلندی و از چهره‌های اصلی جنبش روشنگری در اسکاتلند بود.

۴۴۴. شِلی (۱۸۲۲-۱۷۹۲ م) و آلفرد تنیسون (۱۸۹۲-۱۸۰۹ م) از شاعران نام‌آور انگلیسی‌اند.

۴۴۵. پاتریک لافْکدِیو هِیرِن (۱۹۰۴-۱۸۵۰) ناول‌نویس زادهٔ یونان و بزرگ‌شدهٔ دوبلین که در سال ۱۸۶۹ م به سینسیناتی رفت و سپس به نیواورلئان آمریکا (۱۸۷۷ م). در سال ۱۸۹۰ م از او دعوت کردند که به ژاپن برود و در آنجا زبان و ادبیات انگلیسی تدریس کند. دربارهٔ ژاپن و شعر هایکو کتاب نوشته و داستانهای ژاپنی را برای خوانندگان انگلیسی‌زبان آنها بازگو کرده است.

۴۴۶. مَتیو آرنولد (Matthew Arnold) شاعر و منتقد انگلیسی قرن نوزدهم انگلستان (تولد ۱۸۲۲، فوت ۱۸۸۲ م) نخستین شعر خود را در سال ۱۸۴۹ م منتشر ساخت و علاوه بر چندین کتاب شعر مقالاتی نیز

دربارهٔ ادبیات، فرهنگ، آموزش و پرورش و مسایل اجتماعی منتشر کرد و بدین سبب به نام یکی از منتقدین بزرگ مسایل اجتماعی شهرت یافت.

۴۴۷. این کتاب که به صورت دوزبانه به نام گزیده غزلیات عرفانی مولانا، مشتمل بر ۴۰۰ غزل همراه با ترجمهٔ انگلیسی در سال ۱۳۸۱ ش انتشار یافت، به هزینهٔ مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدنها و نشر بوته به اهتمام دکتر علی احمدی به چاپ رسیده است. با توجه به اینکه آربری در متن اصلی شمارهٔ همهٔ غزلیاتی را که ترجمه کرده مشخص ساخته، آقای دکتر علی احمدی به نوشتن مقدمه‌ای که بیش از یک صفحه و نیم را دربر نگرفته، اکتفا کرده است. با کمال تأسف مقدمه‌های آربری و توضیحات وی هیچ‌کدام به فارسی ترجمه نشده و به همان صورت انگلیسی، منتها به ترتیب صفحات فارسی از راست به چپ در کتاب قرار گرفته است.

۴۴۸. این کتاب نیز به فارسی ترجمه شده، و با آنکه آربری در متن انگلیسی مَحل دقیق ترجمه‌های خود از اشعار شاعران ایران را نشان نداده، مترجم فارسی در یافتن اصل ابیات فارسی جهد بلیغ کرده است: آرتور جان آربری، ترجمهٔ دکتر اسدالله آزاد، ادبیات کلاسیک فارسی، مشهد، ۱۳۷۱ ش.

۴۴۹. شاعران پارناسی در فرانسه – سدهٔ نوزدهم – به شکل و جمله‌بندی و نمادهای شعری اهمیت زیادی می‌دادند (فرهنگ پیشرو).

۴۵۰. هِلِنا پترونا بلاواتْسکی (Helena Petrovna Blavatsky) که پیروانش او را مادام بلاواتْسکی می‌نامند، در سال ۱۸۳۱ م در روسیه به دنیا آمد و در سال ۱۹۰۱ م در انگلستان از دنیا رفت. در جوانی با افسری ازدواج کرد امّا او را رها کرد و بین سالهای ۵۰-۱۸۴۹ در کشورهای مصر، یونان، ترکیه و فرانسه به سیاحت پرداخت تا اینکه در سالهای دهۀ ۱۹۵۰ م، پس از آشنایی با آموزگاری روحانی در لندن، به سفر در قارهٔ آمریکا و هند پرداخت و آنگاه دهۀ ۱۸۶۰ م را در امپراطوری روسیه سپری کرد. در سالهای دهۀ ۱۸۷۰ م در مصر اقامت داشت امّا در سال ۱۸۷۳ م به اشارت پیر خود به آمریکا بازگشت. جلسهٔ احضار روح تشکیل می‌داد و ادعا می‌کرد که می‌تواند با مردگان تماس بگیرد؛ با این حال به معارف کهن شرق از جمله به مفاهیم هندوی کارما و تناسخ ارواح نیز علاقه داشت و در دهۀ ۱۸۸۰ و ۱۸۹۰ م در این باره کتابهایی نوشت و منتشر ساخت. او در سال ۱۸۵۷ م انجمن حکمت الهی را بنیاد نهاد که هنوز هم شعبات آن در بریتانیا، آمریکا، استرالیا و هند وجود دارد. بن: www.theosophical.org
این زن در گسترش عقاید هندو در آمریکا و انگلستان نقش مؤثر داشت.

۴۵۱. رودیارد کیپلینگ (۱۹۳۶-۱۸۶۵، Rudyard Kipling) نویسنده و شاعر انگلیسی متولد هند که آثار او به نظم و نثر و انواع مختلف برای کودکان و بزرگسالان نوشته شده است. او نخستین نویسندهٔ انگلیسی بود که جایزهٔ ادبیات نوبل را نصیب خود ساخت (در سال ۱۹۰۷ م).

۴۵۲. آموزشگاه عالی بلک مونتین (Black Mountain College) در ۱۹۳۳ م تأسیس شد. وقتی چارلز اُلسون (۱۹۷۰-۱۹۱۰) استاد ادبیات، در سال ۱۹۴۸ م به آنجا رفت، مدرسهٔ شعر آن آموزشگاه آغاز به‌کار کرد. شاعران دیگری چون رابرت کریلی (-۱۹۲۶م) و رابرت دانکن نیز در آنجا تدریس کردند. نشریهٔ ادبی این آموزشگاه به نام *The Black Mountain Review* که کریلی سردبیرش بود بین سالهای ۵۷-۱۸۵۴ م انتشار یافت و در رواج سبک شعر این شاعران و همچنین در رواج جنبش شاعران و نویسندگان «سرکش» (رک: یادداشت بعدی) کوشید.

۴۵۳. شاعران و نویسندگان «سرکش» یاغیانی سنت‌شکن و مخالف با جامعهٔ نابخرد و مصرفی سرمایه‌داری بودند. آنها با جامعهٔ قانون‌مدار سر ستیز داشتند و اهل ریاضت، مواد مخدر، موسیقی جاز بودند و به فردیت انسان احترام بسیار می‌گذاشتند. رفتارهای اجتماعی آنان بیشتر با نظم، سیاست و تفکر عقلانی وبا ارزشهای اخلاقی، فرهنگی و سنتی در تضاد بود. پیروان این جنبش خلسه و عرفان را از طریق مذاهب بودا، یهود و مسیحیت و با استفاده از مواد مخدری که خیالات باطل می‌آورد، می‌شناختند. این گروه حدود سال ۱۹۵۶ م بیش از همه در نیویورک و سان‌فرانسیسکو اهمیت پیدا کردند و بسیاری از آثار آنان را انتشاراتی مشهور این شهر، San Francisco Publishing House City Light Books، چاپ کرد. برخی از آنان به بودیسم و هندوئیسم علاقه‌مند بودند.

۴۵۴. کبیر یکی از مشهورترین شاعران عارف هند است که سیکها به‌خصوص او را بسیار حرمت می‌نهند. او در سال ۱۳۹۸م به دنیا آمد و می‌گویند که بسیار عمر کرد. کبیر با فرقه‌گرایی مخالف بود و مخصوصاً می‌کوشید هندوها و مسلمانان را با هم متحد سازد.

۴۵۵. میرابائی دختر شاهزاده‌ای راجستانی و از شیفتگان خدایان هندو، کریشنا و ویشنو، بود. او که در سال ۱۴۹۸ م به دنیا آمد به سرودن غزلهای عاشقانه و زاهدانه پرداخت. شوهرش در جنگ با بابِر کشته شد و میرابائی از آن پس عزلت اختیار کرد و حدود سال ۱۵۴۶ م از دنیا رفت.

۴۵۶. جالب است که سیتار، ساز معروف هندی، در مغرب‌زمین عوالم روحانی و معنوی مشرق‌زمین را تداعی می‌کند. هاریسون با رواج سازهای هندی و فلسفهٔ هندی در موسیقی عامیانهٔ آمریکا سبب شد که نسل جوان آمریکا در سالهای دههٔ ۱۹۶۰ م به این سازهای هندی توجه پیدا کنند و آن را با عوالم روحانی و معنوی شرق پیوند دهند و در غیر این صورت آنان راجع به هندوئیسم و هند اطلاع چندانی پیدا نمی‌کردند.

۴۵۷. لئونارد لِویزُن از والاترین محققان در زمینهٔ تصوّف ایران است که یکی از آثار او در همین باره، به علامت اختصاری LCP یکی از منابع مؤلف کتاب حاضر، دکتر لوئیس، بوده است. لئونارد مقالات متعدد دربارهٔ تصوّف در ایران و کتابی ارزنده نیز دربارهٔ شبستری نوشته است به نام ورای کفر و دین:

Leonard Lewisohn, ***Beyond Faith and Infidelity,*** (Curzon Press, 1996?).

لئونارد در سال ۲۰۰۱ م در لندن کنفرانسی را دربارهٔ عطار برگزار کرد.

۴۵۸. ژوزف کُنراد (۱۹۲۴-۱۸۵۷ م)، ناوِل‌نویس انگلیسی که پدر و مادرش لهستانی بودند (و نام اصلی آنها کورزِنیفسکی Korzeniowski بود). ژوزف در جوانی به سفر دریا رفت و همین زمینه را برای نوشتن بسیاری از ناوِلهای خود (از قبیل لُرد جیم ***Lord Jim***) به کار برد، کنراد ضمن داستانهایی که نقل می‌کند در پی آن است که موضوع آسیب‌پذیری و فسادپذیری آدمی را بررسی کند. کُنراد یکی از نوگرایان برجسته بود و بسیاری او را بزرگترین ناوِل‌نویس زبان انگلیسی می‌دانند.

۴۵۹. ایماژیسم (Imagism)، گرایش ادبی سالهای ۱۹۰۹ تا ۱۹۱۷ م است که ویژگی آن استفاده از استعاره‌ها و سپنجهای دقیق و بصری و جملات نیمه‌تمام و سطرهای بی‌قافیه است (فرهنگ پیشرو).

۴۶۰. علاقه‌مندان به فن ترجمه می‌توانند تمامی این مقاله را در مجلهٔ مترجم، سال دوّم، شمارهٔ ۴، ص ۲۰-۱۷ به ترجمهٔ سارا خزاعی مطالعه کنند.

۴۶۱. اُدِن (Wystan Hugh Auden) متولد ۱۹۰۷ م؛ شاعر آمریکایی زادهٔ انگلیس که در سال ۱۹۷۳ م از دنیا رفت. او در سال ۱۹۳۹ م از اروپا به آمریکا رخت اقامت کشید و در سال ۱۹۴۶ م به تابعیت این کشور درآمد. تعداد زیادی از اشعار او در کتاب شعری به نام *Another Time* چاپ شد که در سال ۱۹۴۰ م انتشار یافت؛ بعد از آن اشعارش از مسیحیت رنگ پذیرفت. او در ریختن کلمات زبان معاصر در قوالب کهن شعر انگلیسی مهارت داشت.

۴۶۲. «تائو تِه چینگ» که از قدیم منتسب به لائوتسو (Lao Tzu) بوده و او در قرن ششم قبل از میلاد می‌زیسته، کتابی است کوچک حاوی نکات فلسفی/ اخلاقی/ مذهبی به زبان چینی و مبنای تائوئیسم است.

۴۶۳. بن: یادداشتهای مترجم، ش ۳. مَدُونا مشهورترین خوانندهٔ زن ترانه‌های مبتذل عوام‌پسند آمریکاست. دمی مور زنی است هنرپیشه، نه هنرپیشه‌ای بزرگ. اینها اسم مولانا را شنیده‌اند و خیال می‌کنند به قعر عرفان رسیده‌اند؛ امّا از معنویت همان‌قدر می‌دانند که کور از روشنایی.

۴۶۴. رُزی‌کروشِن (Rosicrucian)، فرقه‌ای است عرفانی، کمابیش شبیه به فرقه‌های تصوف ما، امّا دارای سازمان منظمی نیست و از دین مسیح پیروی می‌کند. اصل آنها گویا به قرن هفدهم میلادی و به متنی می‌رسد که اخوت فاما (Fama Fraternitas) نام دارد و تاریخ تحریر آن ۱۶۱۴ م است. نویسندهٔ این متن مدعی است که داستان سفرهای عارف قرن چهاردهم میلادی، موسوم به کریسچیَن رزکِرئوز (Christian Rosenkruz)، را بازمی‌گوید و معتقد است که او یکصد و شش سال، از ۱۳۷۸ تا ۱۴۸۴ میلادی عمر کرده است. بنا به نوشتهٔ این کتاب، کریسچین رُزکِرئوز آلمانی بود، به مصر، دمشق، عربستان و شهر فاس مراکش سفر کرده و در آنجا علم اسرار آموخته است. آهنگ‌ساز فرانسوی، اوایل قرن بیستم، اریک ساتی (Erik Satie) از این فرقه بود.

۴۶۵. نسرِ طائر یکی از صور شمالی فلکی است که آن را دارای دو بال گشاده پنداشته‌اند و به شکل پرنده‌ای در حال پرواز است و می‌گویند به عقاب یا شاهین مانَد که در آسمان بالهای خود گشاده باشد. نسرِ طائر نام صورت دهم از صور نوزده‌گانهٔ شمالی قدماست که عامه آن را میزان خوانند.

۴۶۶. جعفر بن ابی‌طالب بن عبدالمطلب بن هاشم، از صحابیان شجاع هاشمی و برادر امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب و از نخستین گروندگان به اسلام است که در سال هفت قمری در خیبر بود و در واقعهٔ مؤتة در بلقاء (از سرزمین شام) درفش سپاه اسلام را بر دوش داشت و هم در آنجا به شهادت رسید. سبب شهرت او به طیار از آن است که در این جنگ هر دو دست او قطع شد و پرچم لشکر آن‌قدر بر روی سینهٔ او بود که از دنیا رفت. نوشته‌اند که خداوند به جای دو دست در بهشت دو بال به او بخشیده است و از این‌رو به طیار (پرنده) موسوم گشت.

۴۶۷. این کلمهٔ «همچنین» که بازکس آن را به انگلیسی "Like this" ترجمه کرده و عنوان یکی ازکتابهای شعرش قرار داده، درواقع کلمه‌ای است که در غزل زیبای مولانا به صورت ردیف تکرار می‌شود؛ رک، د، غ ۱۸۲۶ به مطلع:

هر که ز حور پرسدت، رخ بنما که همچنین
هر که ز ماه گویدت، بام برآ که همچنین

۴۶۸. برنامه‌های هنری ویدئویی، از آن قبیل که وایولا می‌سازد، به شیوهٔ جالبی به نمایش درمی‌آیند. به این معنی که چند دستگاه تلویزیون را در اتاقی که حالت نمایشگاه نقاشی (گالری) را مثلاً دارد بر دیوار نصب می‌کنند و از این تلویزیونها برنامه‌هایی پخش می‌شود که هنرمندی بر روی نوار ویدئویی ضبط کرده و تماشاچیان در این اتاق راه می‌روند و به حالتی که تابلوهای نقاشی را تماشا می‌کنند، فیلم و تصویر این تلویزیونها را نگاه می‌کنند که معمولاً به شیوهٔ آبستره و صور ذهنی ساخته شده‌اند وصدا هم دارند.

۴۶۹. دکتر لوئیس، مؤلف کتاب، ضمن یکی از نامه‌های خود متذکر شد که حالا پس از هفت هشت سال که از تحقیق من می‌گذرد، برخی از این سایتهای مرتبط با مولانا، و از جمله همین سایت egroups، شاید دیگر فعال نباشند.

۴۷۰. در چاپ چهارم کتاب رساله تألیف شادروان فروزانفر (تهران، ۱۳۶۱ ش) که مترجم از آن استفاده می‌کند همه جا الجواهر المُضیئه ضبط شده است. تاریخی که در پایان مقدمهٔ استاد فروزانفر بر چاپ اوّل آمده، بهمن سال ۱۳۱۵ ش است و به‌گفتهٔ خود استاد، در مقدمهٔ چاپ دوّم، دارای تاریخ خردادماه سال ۱۳۳۳ ش، چاپ دوّم رساله «نزدیک به هیجده سال» بعد صورت گرفته و از سخن دکتر فرانکلین لوئیس و دکتر محمدعلی موحّد چنین پیداست که آنان از چاپ دوّم رساله فروزانفر استفاده کرده‌اند.



منابع، ارجاعات و اختصارات

فهرست منابعی که مکرر از آنها مطلب نقل شده است

برای آنکه یادداشتها را به کمترین حدّ خود برسانیم، بیشتر ارجاعات کتاب را در درون متن در داخل پرانتز آوردیم. نشانه‌های زیر که اکثر آنها بیش از چند حرف نیست، منبع سخن را نمایش می‌دهند، که در متن پس از آنها شماره صفحه آمده است.

[در جدول زیر، اختصارات مترجم که شامل منابع مورد استفاده او نیز هست با علامت × که در ستون مترجم گذاشته شده مشخص است. همچنین غیر از سالهای میلادی که با م مشخص شده بقیه سال شمسی می‌باشد - مترجم].

الف: فارسی و عربی

مترجم	نشانهٔ اختصاری	صورت کامل / کتاب‌شناسی
×	احا	بدیع‌الزمان فروزانفر، احادیث مثنوی، چاپ سوّم (تهران، ۱۳۶۱).
×	احیا	ابوحامد محمد غزالی، احیاء علوم‌الدین، ترجمهٔ مؤیدالدین محمد خوارزمی، به‌کوشش حسین خدیوجم، دورهٔ سه‌جلدی، چاپ دوم، (تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴).
×	اخبار	محمدجواد مشکور، مصحح، اخبار سلاجقهٔ روم (تهران، کتاب‌فروشی تهران، ۱۳۵۰).

مترجم	نشانهٔ اختصاری	صورت کامل / کتاب‌شناسی
	اف	شمس‌الدین احمد افلاکی، مناقب‌العارفین، تصحیح تحسین یازیجی، دورهٔ دوجلدی (آنکارا، ۱۹۵۹ م). ارجاعات به چاپ افست (تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۲)
×	اسرار شفیعی	اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی‌سعید، تصحیح دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، دورهٔ دوجلدی (تهران، ۱۳۶۶).
×	اسماعیلیه	دکتر فرهاد دفتری، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ترجمهٔ دکتر فریدون بدره‌ای (تهران، ۱۳۷۵).
×	اوحد	مناقب اوحدالدین حامد بن ابی الفخر کرمانی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر (تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۷).
	ایرانیکا	← ب، فهرست لاتین، علامت اختصاری EIr.
×	بای	میکائیل بایرام، «سید برهان‌الدین محقق ترمذی در تلاطم حوادث سیاسی»، در مولانا از دیدگاه ترکان و ایرانیان (تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۹).
	برهان	برهان‌الدین محقق، معارف: مجموعهٔ مواعظ و کلمات سید برهان‌الدین محقق ترمذی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر (تهران: اداره‌کل نگارش وزارت فرهنگ، ۱۳۳۹).
×	برهان	← برهان (چاپ مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۷).
×	بط	ابن‌بطوطه، رساله ابن‌بطوطه (بیروت، دار بیروت، ۱۹۸۵ م).
×	بن	بنگرید
×	بوستان	بوستان سعدی (سعدی‌نامه)، تصحیح شادروان دکتر غلامحسین یوسفی (تهران، ۱۳۶۳).
	بهاء	بهاءالدین ولد، معارف: مجموعهٔ مواعظ و سخنان سلطان‌العلماء بهاءالدین محمد بن حسین خطیبی بلخی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، دورهٔ دوجلدی (تهران، اداره‌کل انطباعات وزارت فرهنگ، ۱۳۳۳ و ۱۳۳۸)
×	ت	تولد
×	تاریخ تشیّع	دکتر محمدکاظم خواجویان، تاریخ تشیّع (مشهد، ۱۳۷۶).
×	تاریخ دانشگاهها	استاد عبدالرحیم غنیمة، تاریخ دانشگاههای بزرگ اسلامی، ترجمهٔ دکتر نورالله کسایی (تهران، ۱۳۶۴).

مترجم	نشانهٔ اختصاری	صورت کامل / کتاب‌شناسی
	تفضلی	ابوالقاسم تفضّلی، سماع درویشان در تربت مولانا (تهران: مؤلف، ۱۳۷۰).
×	تفضلی	ابوالقاسم تفضّلی، سماع درویشان در تربت مولانا (تهران: نشر تنویر، چاپ سوم، ۱۳۷۷).
×	تقویم تطبیقی	فردیناندو وستنفلد و ادوارد ماهلر، تقویم تطبیقی هزار و پانصد سالهٔ هجری قمری، مقدمه و تجدیدنظر از دکتر حکیم‌الدین قریشی (← تهران: فرهنگسرای نیاوران، ۱۳۶۰).
×	تلبیس	ابوالفرج ابن جوزی، تلبیس ابلیس، ترجمهٔ علیرضا ذکاوتی قراگوزلو (تهران، ۱۳۶۸).
×	ج	جلد
×	جانِ جان	ار. ا. نیکلسون، منتخباتی از دیوان شمس، ترجمهٔ حسن لاهوتی، تهران، نامک، ۱۳۸۱ ← فهرست ب، NiD.
×	جنا	عبدالرحمن جامی، نفحات‌الانس من حضرات القدس، تصحیح مهدی توحیدی‌پور (تهران: محمودی، ۱۳۳۶). تجدیدچاپ، ۱۳۷۵ (تهران: علمی).
×	جواهرالاسرار	کمال‌الدین حسین بن خوارزمی، جواهرالاسرار و زواهرالانوار، شرح مثنوی، مقدمه و تصحیح و تحشیه دکتر محمدجواد شریعت، جلد اول و دوم (اصفهان، ۱۳۶۰). مجلّدات دیگر هنوز منتشر نشده است.
×	چ	چاپ
×	حـ.	حدود
×	حدیقه	سنایی غزنوی، حدیقة الحقیقه و شریعة الطریقه، تصحیح مدرس رضوی (تهران، ۱۳۷۷).
×	حشاشین	دکتر فرهاد دفتری، افسانه‌های حشاشین یا اسطوره‌های فدائیان اسماعیلی، ترجمهٔ دکترفریدون بدره‌ای (تهران، فرزان‌روز، ۱۳۷۶).
×	حک.	حکومت.
	د	دیوان شمس تبریزی، بر اساس چاپ بدیع‌الزمان فروزانفر، کلیات شمس یا دیوان کبیر، دورهٔ ده‌جلدی (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۴۶-۱۳۳۶؛ امیرکبیر در سال ۱۳۳۶ و دوباره در سال ۱۳۵۶ (با تاریخ ۲۵۳۶ شاهنشاهی) در قطع وزیری، دورهٔ نه‌جلدی، منتشر ساخت).

مترجم	نشانهٔ اختصاری	صورت کامل / کتاب‌شناسی
×	دولت	دولتشاه سمرقندی، تذکرة‌الشعرا، تصحیح محمد عباسی (تهران: بارانی، ۱۳۳۷).
×	دیوان کبیر	کلیات شمس یا دیوان کبیر، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر (دورهٔ ۱۰ جلدی)، چاپ دوم (تهران: امیرکبیر: ۱۳۵۵).
×	ر	رباعی
×	رساله	← فب، چاپ تهران، ۱۳۶۱.
×	رک	رجوع کنید به
×	روضا	حافظ حسین کربلایی تبریزی، رَوْضات الجِنان و جنّات الجَنان، تصحیح جعفر سلطان‌القُرّایی، دورهٔ دوجلدی (تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۴۹-۱۳۴۴).
	زر	برهان‌الدین زرنوجی، تعلیم‌المتعلم: طریق‌التعلّم (ترجمهٔ انگلیسی)، نیویورک، ۱۹۴۷ م ← فهرست ب Zar.
×	زرین‌پ	عبدالحسین زرین‌کوب، پله‌پله تا ملاقات خدا: دربارهٔ زندگی، اندیشه و سلوک مولانا جلال‌الدین رومی (تهران: انتشارات علمی، ۱۳۷۳).
×	زرین‌ج	عبدالحسین زرین‌کوب، جستجو در تصوف (تهران: امیرکبیر،۱۳۶۹) چاپ اول ۱۳۵۷.
×	س	سطر؛ سوره
×	سپه	فریدون بن احمد سپهسالار، رسالهٔ سپهسالار، تصحیح سعید نفیسی (تهران: اقبال، ۱۳۲۵)؛ تجدیدچاپ با عنوان زندگی‌نامه مولانا جلال‌الدین مولوی در سال ۱۳۶۲).
	سوا	سلطان ولد، ابتدانامه (به قول محققان ترک) یا ولدنامه (چنان‌که معمولاً در ایران نامیده می‌شود). مثنوی ولدی، انشاء بهاءالدین بن مولانا جلال‌الدین محمد بن حسین خطیبی، مشهور به مولوی، تصحیح جلال‌الدین همایی (تهران: اقبال، ۱۳۱۶).
×	ش	شمسی؛ شماره
×	شه	شهادت
×	شرح نیکلسون	رینولد الین نیکلسون، شرح مثنوی معنوی مولوی، ترجمهٔ حسن لاهوتی (دورهٔ شش‌جلدی)، چاپ دوم (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴).

صورت کامل / کتاب‌شناسی	نشانهٔ اختصاری	مترجم
شکوه شمس، سیری در آثار و افکار مولانا جلال‌الدین، تألیف آنه‌ماری شیمل، با مقدمهٔ استاد سید جلال‌الدین آشتیانی، ترجمهٔ حسن لاهوتی، تهران،چاپ چهارم، ۱۳۸۲. ← فهرست ب ScT.	شکوه	×
صفحات بعد.	صب	×
صفحات پیش.	صپ	×
ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، چاپ چهارم (تهران: فردوسی، ۱۳۶۶).	صفا	
شیخ شهاب‌الدین سهروردی، عوارف‌المعارف، ترجمهٔ ابومنصور عبدالمؤمن اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری (تهران، ۱۳۶۴).	عوارف	×
فوت	ف	×
بدیع‌الزمان فروزانفر، شرح احوال و نقد و تحلیل و آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۹-۴۰). تجدیدچاپ، کتاب‌فروشی دهخدا، ۱۳۵۴.	فا	
بدیع‌الزمان فروزانفر، رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی، چاپ دوم (تهران، زوار، ۱۳۳۳) چاپ اول آن در سال ۱۳۱۵ انتشار یافت.	فب	
دکتر محمدجواد مشکور، فرهنگ فرق اسلامی (مشهد، ۱۳۶۸).	فرهنگ فرق	×
کامران فانی، بهاءالدین خرمشاهی، تدوین، فرهنگ موضوعی قرآن مجید، (تهران، ۱۳۶۴).	فرهنگ موضوعی	×
بدیع‌الزمان فروزانفر، مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی (تهران: مجلس، ۱۳۳۳، امیرکبیر، چاپ سوم، ۱۳۶۲).	فم	×
کتاب فیه مافیه از گفتار مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ پنجم (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲).	فیه	×
قمری	ق	×
ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی (تهران، ۱۳۷۴).	قرآن کریم	×
ماندانا صدیق بهزادی، کتاب‌شناسی مولوی (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۰).	کتاب‌شناسی مولوی	×

مترجم	نشانهٔ اختصاری	صورت کامل / کتاب‌شناسی
×	کشف	ابوالقاسم هجویری،کشف‌المحجوب، تصحیح ژوکوفسکی، به اهتمام قاسم انصاری (تهران: چاپ دوم، ۱۳۷۱).
×	گزیده	حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، تصحیح دکتر عبدالحسین نوایی (تهران، ۱۳۶۲).
×	گل	عبدالباقی گلپینارلی، مولانا جلال‌الدین، زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آنها، ترجمهٔ فارسی دکتر توفیق سبحانی (تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۶۳) ← فهرست ب GB.
×	گلم	عبدالباقی گلپینارلی، مولویه بعد از مولانا، ترجمهٔ دکتر توفیق سبحانی (تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۶۶). ← فهرست ب GM.
×	لسترنج	جغرافیای تاریخی سرزمینهای خلافت شرقی، تألیف لسترنج، ترجمهٔ محمود عرفان، تهران، ۱۳۶۴.
×	م	میلادی؛ مترجم
	م الف	مثنوی، تصحیح محمد استعلامی، دورهٔ هفت‌جلدی (تهران: زوار، ۱۳۶۶؛ چاپ سوم، ۱۳۷۱).
×	محمد	آنه‌ماری شیمل، محمد رسول خدا، ترجمهٔ حسن لاهوتی (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳).
×	مدارس نظامیه	دکتر نورالله کسایی، مدارس نظامیه و تأثیرات علمی و اجتماعی آن (تهران، ۱۳۶۳).
×	مرصاد	نجم رازی، مرصاد العباد، به اهتمام محمدامین ریاحی (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵).
×	معارف س ۳۳	← بها
×	معارف س ۳۸	← بها
×	مقا	مقالات شمس تبریزی، تصحیح محمدعلی موحد (تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۹). این چاپ حاوی دو قسمت است؛ قسمت اول ابتدا به صورت مستقل به چاپ رسیده بود (تهران: دانشگاه صنعتی، ۱۳۵۶).
×	مک	مکتوبات مولانا جلال‌الدین رومی، تصحیح توفیق سبحانی (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۱).

صورت کامل / کتاب‌شناسی	نشانهٔ اختصاری	مترجم
مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، چاپ اوقاف گیب، سری جدید (لندن، ۱۹۲۵، ۱۹۲۹، ۱۹۳۳ م).	م‌ن	
مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی، آخرین تصحیح نیکلسون، ترجمه و تحقیق حسن لاهوتی، دورهٔ چهارجلدی (تهران: نشر قطره، ۱۳۸۳).	م‌ن	×
← اف	مناقب	×
آنه‌ماری شیمل، من بادم و تو آتش، دربارهٔ زندگی و افکار مولانا، ترجمهٔ دکتر فریدون بدره‌ای (تهران: توس، ۱۳۷۷).	من بادم	×
محمدعلی موحد، شمس تبریزی (تهران: طرح نو، ۱۳۷۵).	موحد	×
نفحات‌الانس من حضرات القدس، تألیف نورالدین عبدالرحمان جامی، مقدمه، تصحیح و تعلیقات، دکتر محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰.	نفحات	×
← سوا، (بی‌تا).	ولدنامه	×
عبدالرحمن جامی، مثنوی هفت‌اورنگ، به تصحیح آقامرتضی مدرس گیلانی (تهران، ۱۳۶۶).	هفت‌اورنگ	×

ب. زبانهای اروپایی

AOE A.J. Arberry, *Oriental Essays: Portraits of Seven Scholars* (London: George Allen & Unwin, 1960: reprinted Richmond, Surrey: Curzon Press, 1997).

ATM A.J. Arberry, *Tales from the Masnavi* (London: George Allen & Unwin, 1961).

AMT A.J. Arberry, *More Tales from the Masnavi.* UNESCO Collection of Representative Works: Persian Series (London: George Allen & Unwin, 1963).

BLH Edward Granville Browne, *A Literary History of Persia,* 4 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1902-24).

BPR Alessandro Bausani, *Persia religiosa: da Zaratustra a Bahá'u'lláh* (Milan: Saggiatore, 1959).

CaT Claude Cahen, *Pre-Ottoman Turkey: A General Survey of the Material and Spiritual Culture and History, c. 1071-1330,* trans. J. Jones-Williams (New York: Taplinger, 1968).

CBa William Chittick, "Rumi and Wahdat al-Wujûd," in *Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rumi,* ed. Amin Banani, Richard Hovannisian and Georges Sabagh (New York: Cambridge Univesity Press, 1994).

Che Peter Chelkowski, ed., *The Scholar and the Saint: Studies in Commemoration of Abu'l-Rayhan al-Bīrūnī and Jalal al-Din al Rūmi* (New York: Hagop Kevorkian Center for Near Eastern Studies and New York University Press, 1975).

CSP William Chittick, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi* (Albany, NY: State University of New York Press, 1983).

EI[2] *Encyclopaedia of Islam,* 2nd edition (Leiden: E.J. Brill, 1960-).

EIr *Encyclopaedia Iranica,* ed. Ehsan Yarshater (London: Routledge & Kegan Paul, 1982-).

GB Abdülbâki Gölpinarli, *Mevlâna Celâleddin: hayati, felsefesi, eserleri, eserlerinden seçmeler* (Istanbul: Inkilap, 1951). Revised editions appeared in 1952, 1959 and 1985.

GM Abdülbâki Gölpinarli, *Mevlânâ'dan sonra Mevlevîlik* (Istanbul: Inkilap Kitabevi, 1953; 2nd edition 1983).

Hum R. Stephen Humphries, *From Saladin to the Mongols: The Ayyubids of Damascus, 1193-1260* (Albany, NY: State University of New York Press, 1977).

IqL Afzal Iqbal, *The Life and Work of Muhammad Jalal-ud-Din Rumi,* 6th edition (Lahore: Pakistan National Council, 1991). First published as *The Life and Thought of Maulana Jalal-ud Din Rumi* (Bazm-i-Iqbal, 1956), with a revised edition in 1964 and a third revised edition in 1974 (Lahore: Institute of Islamic Culture).

IS Seyyed Hossein Nasr, ed., *Islamic Spirituality : Manifestations* (New York: Crossroad, 1991). Includes articles by Muhammad Isa Waley on Najm al-Din Kobra (80-104) and by William Chittick on Rumi and the Mawlawiyyah (105-26), which are cited here.

KAH Khalifa Abdul Hakim, *The Metaphysics of Rumi: A Critical and Historical Sketch*, 2nd edition (Lahore: The Institute of Islamic Culture, 1959). First published 1933.

LCP Leonard Lewisohn, ed., *Classical Persian Sufism: From its Origins to Rumi* (London: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1993). Reprinted as *The Heritage of Sufism Volume 1* (Oxford: Oneworld, 1999).

LDL Raymond Lifchez, ed., *The Dervish Lodge: Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey* (Berkeley: Univesity of California Press, 1992).

LeS Guy LeStrange, *The Lands of the Eastern Caliphate* (London: Frank Cass, 1905, reprint 1966).

LLM Leonard Lewisohn, ed., *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism* (London: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1992). Reprinted as *The Heritage of Sufism, Volume 2* (Oxford: Oneworld, 1999).

MAS Fritz Meier, *Abū Sa'īd-i Abū al-Hayr: Wirklichkeit and Legende* (Tehran and Liège: Bibliothèque Pahlavi, 1976).

Mei Fritz Meier, *Bahā'-i Walad: Grundziige seines Lebens und seiner Mystik* (Leiden: E.J. Brill, 1989, in *Acta Iranicàs* troisième série, Textes et Mémoires, vol. 14).

MPR1 A.J. Arberry, *Mystical Poems of Rūmī* (Chicago: University of Chicago Press, 1968).

MPR2 A.J. Arberry, *Mystical Poems of Rūmī, 2: Second Selection* (Chicago: University of Chicago Press, 1979).

MRC George Makdisi, *The Rise of Colleges* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981).

NiD R.A. Nicholson, ed. and trans., *Selected Poems from the Dīvāni Shamsi Tabrīz* (Cambridge: Cambridge University Press, 1898), Reprinted 1952 and 1977.

NiM R.A. Nicholson, "Mysticism," in *The Legacy of Islam*, ed. Thomas Arnold (Oxford: Clarendon Press, 1931).

NiT R.A. Nicholson, *Tales of Mystic Meaning, Being Selections from the Mathnawi of Jalal-ud-Din Rumi* (London: Champan & Hall: New York: Frederick Stokes, 1931).

OLP Walter Andrews, Najaat Black and Mehmet Kalpakli, eds., *Ottoman Lyric Poetry* (Austin: University of Texas Press, 1997).

OxE Jamal Elias, "Mawlawiyya," in *Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, ed. John L. Esposito, 4 vols. (New York: Oxford University Press, 1995).

OxM Şerif Mardin, "Mevlevi," in *Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, ed. John L. Esposito, 4 vols. (New York: Oxford University Press, 1995).

Poe Amin Banani, Richard Hovannisian and Georges Sabagh, eds., *Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rumi* (New York: Cambridge University Press, 1994).

QMF S.H. Qasemi, ed., *The Maulavi Flute* (New Delhi: New Age International, 1997).

RiM Hellmut Ritter, "Die Mevlânafeiern in Konya vom 11-17 Dezember 1960," *Oriens* 15 (1962): 249-70.

RiN Hellmut Ritter, "Neue Literatur über Maulânâ Celâluddin Rûmî und seinen Orden," *Oriens* 13-14 (1960-61): 342 et. seq.

ScB Annemarie Schimmel, "Mawlânâ Rûmî: Yesterday, Today, and Tomorrow," in *Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rumi,* ed. Amin Banani, Richard Hovannisian and Georges Sabagh (New York: Cambridge University Press, 1994).

ScP Annemarie Schimmel, *Pain and Grace* (Leiden: E.J. Brill, 1976).

ScT Annemarie Schimmel, *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalâloddin Rumi*. Bibliotheca Persica, Persian Studies Series (Albany, NY: State University of NewYork Press, 1993). Previous editions appeared in London,East–West Publications, 1980 and Fine Books, 1978. Reference in these pages is made to the revised 1993 edition.

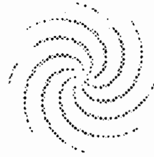
ScW Annemarie Schimmel, *I am Wind, You are Fire: The Life and Work of Rumi* (Boston, MA and London: Shambhala, 1992).

TrS J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, 2nd edition (Oxford: Oxford University Press,1998). 1st edition, 1971 (Oxford: Clarendon Press).

Tür Erkan Türkmen, *The Essence of Rumi's Masnevi* (Konya: Seljuk University Press, 1992).

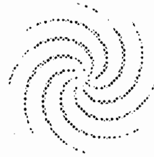
Zar Borhân al-Din al-Zarnūjī, *Ta'līm al-Muta'allim: Tarīq at-Ta'allum: Instruction of the Student: The Method of Learning*, trans. G.E. Von Grunebaum and Theodora Abel (New York: King's Crown Press, 1947).

Zia Nicola Ziadeh, *Urban Life in Syria Under the Early Mamluks* (Beirut:Faculty of Arts and Sciences, American University of Beirut, 1953; reprint, Westport, CT: Greenwood Press, 1970).

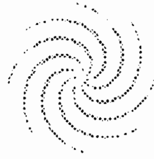


نمایه آیات و احادیث*

* شماره‌هایی که جلوی آنها حرف «م» آمده، مربوط به قسمت مقدمهٔ کتاب می‌باشد که با حروف شماره‌گذاری شده است.



فهرست اشعار



نمایه نامها و موضوعات

الف

ب

ث

ج

ح

خ

د

ذ

ر

ز

ژ

س

ش

ق

ک

گ

ل

م

ن

و

ی

Rumi:
Past and Present
East and West

The life, Teaching and Poetry of Jala al-Din Rumi

by:
Franklin D. Lewis

Translated by:
H. Lahouti



Tehran - 2005